


F
E
M
N
O
L
E
N
O
A
G
Í
D
M
E
A
L
L

DAVID ADRIÁN
SALAS CARREÓN

Fenomenología del mal

EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT



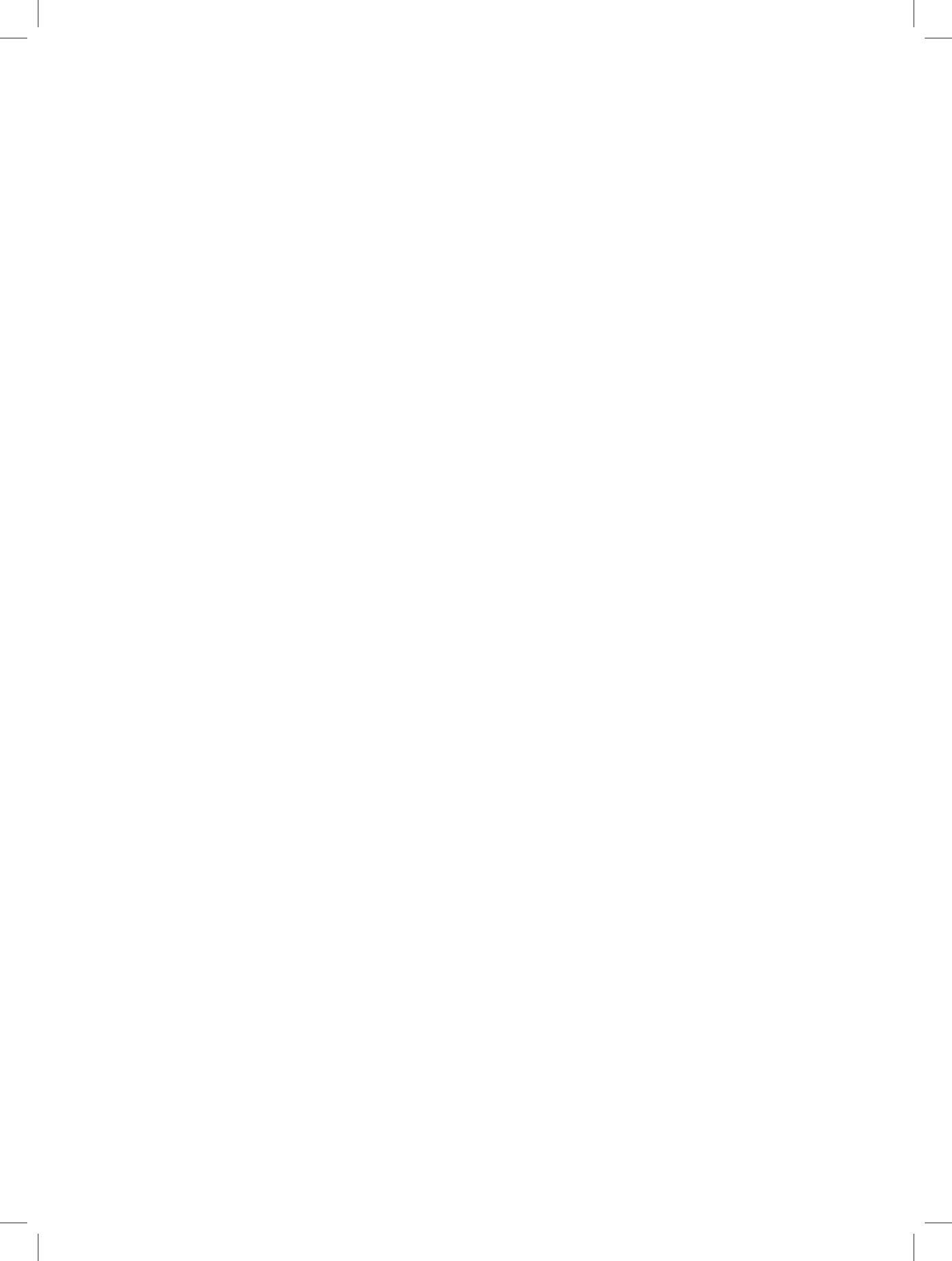
ADRIÁN SALAS CARREÓN nació el 29 de diciembre de 1985 en Guanajuato, México. Cursó la mayoría de sus estudios académicos en la ciudad de Puebla. A los 17 años ingresó a la Facultad de Ingeniería Química de la *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* para estudiar la Licenciatura en Ingeniería Ambiental, donde obtuvo su primer título de estudios superiores. Durante su tiempo en la Facultad de Ingeniería realizó diversos estudios de impacto sobre proyectos ambientales y sociales, lo cual acompañó siempre de un constante trabajo comunitario.

A partir del año 2012 inició sus estudios de filosofía también en la BUAP, donde participó en varios proyectos de investigación. En el 2016, al concluir sus estudios de licenciatura, estudió la Maestría en Filosofía en la misma casa de estudios. Su proyecto de investigación lo dedicó al tema de la condición humana y el mal, a partir de la propuesta filosófica y política de Hannah Arendt.

Al concluir la maestría, Adrián hizo el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la BUAP. Intrigado por inquirir en lo más humano de nuestra condición, dedicó sus investigaciones a la condición plural de los seres humanos, la libertad y el mal. En todos sus estudios de posgrado fue becado por CONACYT.

Trabajó como docente en algunas universidades en Puebla y Tlaxcala, donde impartió clases en el área de humanidades. Formó un círculo de lectura abierto en el que se discutían temas diversos y en donde participaba público en general. En este espacio multidisciplinario e inclusivo no solo brindaba su atención y experiencia, sino que también contagiaba su pasión por aprender, saber y compartir el conocimiento, siendo esto último algo que siempre lo caracterizó.

HADAMAY MEJÍA





Fenomenología del mal

EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Primera edición: 2021

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104
Facultad de Filosofía y Letras
Av. Juan de Palafox y Mendoza 228
Puebla, Pue. México
C.P. 72000

D.R. © Ediciones del Lirio, SA de CV
Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa
Ciudad de México, C.P. 09850
< <https://edicionesdellirio.com.mx/> >

Cuidado de la edición: Jonathan Minila

Diseño editorial y forros: Patricia Reyes

ISBN: 978-607-8785-30-8

Este texto fue revisado y dictaminado por pares académicos expertos en el tema y externos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos de la Coordinación de Publicaciones de la FFyL-BUAP.

Hecho en México

Made in Mexico

Fenomenología del mal

EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

DAVID ADRIÁN SALAS CARREÓN





CONTENIDO

Presentación	9
<i>Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez</i>	
Agradecimientos	11
<i>David Adrián Salas Carreón</i>	
Introducción	13
Capítulo primero	
La <i>vita contemplativa</i> y la apariencia fenoménica: consideraciones fenomenológicas para una descripción de las categorías del espíritu humano y su experiencia	17
1.1. <i>Vita contemplativa</i> . Las articulaciones del espíritu humano y su estrecha relación con el mundo. ¿Por qué el mal es un fenómeno que debemos comprender?	17
1.1.1. Concepto del mal	20
1.2. Filosofía y mal. Hannah Arendt y las facultades del espíritu	21
1.2.1. Pensamiento y comprensión	21
1.2.2. El ocaso de la actividad del pensamiento, el espíritu adormecido de la humanidad	23
1.2.3. El despertar de la conciencia y el fruto de la comprensión	24
1.3. Voluntad	25
1.4. Juicio	28
1.4.1. Relaciones entre facultad judicativa y filosofía moral	30
1.5. Mundo y pluralidad: Hannah Arendt y su postura fenomenológica	33
1.5.1. La apariencia como ley fenoménica del mundo	33
1.5.2. Mundo	35
1.5.3. Pluralidad	40
Capítulo segundo	
Totalitarismo y mal radical: El abismo que debemos comprender	43
2.1. Mal radical y su experiencia en el mundo	43
2.2. Los campos de concentración	45
2.3. El mal radical: su importancia y su comprensión	50
2.4. El mal como cuestión de la libertad	52
2.4.1. Immanuel Kant, la libertad y el mal radical. Hannah Arendt y la influencia kantiana	52
2.4.2. La libertad: Arendt interpreta a Kant y toma postura	56

2.5. Totalitarismo y mal radical	58
2.6. De la pluralidad a la singularidad de las masas: aniquilación de la pluralidad	61
2.7. Natalidad y vita activa: la esperanza de un mundo nuevo	64
2.7.1. Labor	66
2.7.2. Trabajo	67
2.7.3. Acción	69
Capítulo tercero	
Del mal radical a la banalidad del mal	73
3.1. Hannah Arendt: ¿detractora de su propia tesis?	73
3.2. Adolf Eichmann	77
3.2.1. Eichmann y el juicio que lo mostró frente al mundo	80
3.2.2. Eichmann, el humano “común” y obediente	82
3.2.3. Eichmann y el idealismo	86
3.3. Crisis en el pensamiento y responsabilidad humana: dos condiciones fundamentales para una fenomenología descriptiva de la experiencia del mal banal	87
3.4. Responsabilidad y su relación con la capacidad de juicio	95
3.4.1. Juicios legales y juicios morales	95
3.4.2. Responsabilidad personal	97
3.4.3. Responsabilidad colectiva	99
Conclusiones	102
Bibliografía	106

Presentación

Hace varios años ingresó a mi curso de Ontología un joven cuyos caminos previos lo habían conducido a estudiar filosofía. Uno no sabe bien cómo se llega ahí. Quizá hayan sido preguntas, pero también pudo haber sido su temple el que lo condujo, como los aurigas del viajero de Parménides, a las puertas del ámbito donde curiosamente uno se siente en casa al saber que no lo está. La filosofía descubre todo aquello que por diversos motivos se mantiene velado. El compromiso de los que se internan en su historia es mantenerse alerta ante cualquier discurso que no refleje el darse mismo de los fenómenos. Precisamente, todo ello fue interiorizado por Adrián a lo largo de varios años de estancia en el colegio y en el posgrado en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La Facultad de Filosofía y Letras fue para Adrián su referente durante los años en los que se ejercitó en el trabajo fenomenológico. Una muestra de ello es la presente investigación, que constituyó su tesis de maestría en Filosofía. En ella, Adrián ofrece elementos para desplegar, con apoyo de Hannah Arendt, una fenomenología del mal. Las inquietudes que de ahí derivaron, así como la serie de preguntas que circundan a todo aquel que se interna en el terreno filosófico, estaban en camino a su despliegue en un trabajo mayor que sería la tesis doctoral. Lamentablemente, un cobarde e irracional hecho apagó la vida de Adrián y oscureció las posibilidades de pensar que ahí se vislumbraban. Cegar una vida así no tiene nombre. Quizás su propia tesis ayude, en forma conceptual, a tratar de entender lo sucedido; a tratar de comprender la posibilidad del mal en el mundo. Lo que no podrá ser colmado de ninguna forma será

su ausencia. Sin embargo, prevalecerá su memoria y esta publicación busca contribuir a ello. De esta forma, sea esta edición un pequeño homenaje a David Adrián Salas Carreón, y una forma de mantener su recuerdo como una señal de la justicia que debe ser exigida con base en el respeto y la dignidad de toda vida humana.

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Director de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Agradecimientos

Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo:
Su tiempo el nacer y su tiempo el morir; su tiempo el plantar y su tiempo el arrancar lo plantado; su tiempo el matar y su tiempo el sanar; su tiempo el destruir y su tiempo el edificar; su tiempo el llorar y su tiempo el reír; su tiempo el lamentarse y su tiempo el danzar; su tiempo el lanzar piedras y su tiempo el recogerlas; su tiempo el abrazarse y su tiempo el separarse; su tiempo el buscar y su tiempo el perder; su tiempo el guardar y su tiempo el tirar; su tiempo el rasgar y su tiempo el coser; su tiempo el callar y su tiempo el hablar; su tiempo el amar y su tiempo el odiar; su tiempo la guerra y su tiempo la paz.

En este momento de concretar un ciclo más en mi existencia, agradezco:

A mis padres por la paciencia, apoyo y enseñanza que me han brindado a pesar del tiempo y de las adversidades.

A Verónica Rosario Cabrera Pedraza por las tardes de tertulia y momentos de fortaleza que me inspiraron a no vencerme cuando más vulnerable me sentí. Gracias por tu lectura, comprensión y apoyo dentro de esta investigación que con gusto compartí contigo.

A la Dra. María del Carmen Aguilar García por haber mostrado su apoyo cuando me invadió el interés por estudiar el pensamiento de la autora que me apasiona leer y comprender.

Al Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro por el apoyo y el interés que desde un principio mostró con respecto a la investigación.

Al Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta, quien estuvo pendiente de la presente investigación desde que era un proyecto en gestación, por su dirección, apoyo y paciencia.

A mis amigos Karen Adriana Botello y José de Jesús Ramos Martínez por sus lecturas y por los pocos pero buenos momentos de reflexión que hacen de su amistad una experiencia invaluable.

DAVID ADRIÁN SALAS CARREÓN

Introducción

Actualmente vivimos en un mundo donde las humanidades sufren una evidente crisis y donde la construcción de sociedades, en las cuales todo se destina al consumo desmedido y su voraz destrucción. El olvido de lo esencial¹ y el interés por la facticidad son dos síntomas concretos originados por la falta de reflexión; en consecuencia, la experiencia de darnos tiempo para nosotros mismos, es decir, reflexionar nuestros actos, guardar un momento de silencio, conservar los espacios de soledad, en fin, las actividades que estimulan al espíritu, se convierten en un repertorio de acciones que son vistas como obsoletas, ridículas y hasta despreciables.

Por otra parte, “la humanidad actualmente existente...parece incapaz de escuchar a sus mejores voces”². Las mejores voces que la humanidad puede tener son las voces que se comprometen con su propia responsabilidad. Una voz cuya responsabilidad fue tratar de incitar a otros con sus propias perplejidades fue la voz de Hannah Arendt (1906-1975). Pensadora alemana, criticada, rechazada y renuente al título de filósofa, fue la voz del pensamiento que mostró al mundo el rostro de un mal capaz de rebasar la condición humana y de poner en crisis al pensamiento. Auschwitz le mostró

-
- 1 El Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta tomó esta realidad como un signo inequívoco del olvido del fundamento espiritual de la existencia humana y de los fenómenos, lo que en otras palabras significa que la humanidad, sumergida en su ocupación por las criaturas y consecuencias derivadas del proyecto de la modernidad, ignora el regreso a la mirada por la simplicidad de los fenómenos originales. Jesús Rodolfo Santander, *Técnica planetaria y nihilismo: El olvido de lo esencial*. México, Ediciones Eón. 2011. Ángel Xolocotzi, “El olvido de lo esencial y la fenomenología. Una conversación con Jesús Rodolfo Santander” en A. Xolocotzi, *Fenomenología viva*. Puebla, BUAP, 2009, pp. 139-153.
 - 2 Luis Tamayo, *Aprender a decrecer. Educando para la sustentabilidad al fin de la era de la exuberancia*. México, Paraíso editores, 2014, p. 11.

al mundo la existencia de un mal tan poderoso e inédito en la historia de la humanidad, que su experiencia fue un verdadero desafío para las categorías de pensamiento occidental. Ahí donde la condición humana se aniquiló, y donde Satanás dejó de ser el culpable, el ser humano tomó el lugar que le corresponde en el enigma del mal.

El enigma que guarda la experiencia del mal es una cuestión bastante inquietante y nos da mucha materia de reflexión. A esta cuestión quiero acercarme en este trabajo. Es un asunto complejo y no es de ningún modo un problema que deba enfrentarse únicamente con la pretensión de intentar resolver los males del mundo y de la humanidad: “El mal —decía Rüdiger Safranski— no se halla entre los temas a los que podamos enfrentarnos con una tesis, o con una solución al problema”.³ La realidad del mal nos compromete con el pensamiento y con la responsabilidad, ya que es una actividad que va del ser humano hacia sí mismo, hacia otros seres vivos y hacia su entorno. Comprender una realidad como el mal, implica, en efecto, un gran desafío para el pensamiento y constituye una empresa compleja que requiere de tanto esfuerzo que, presumiblemente, no se hubiera emprendido si no hubiera tenido lugar el punto culmen de una experiencia excepcional como fue la ocurrida en Auschwitz; experiencia que dejó al desnudo la insuficiencia de las categorías del pensamiento occidental. Frente a ella, éste se mostró como un pensamiento carente de elementos para la comprensión de la experiencia del mal. Aunque el mal ha acompañado a la humanidad desde siempre, lo que ocurrió en la Alemania de la Segunda Guerra Mundial le mostró al mundo entero que el mal es una realidad que puede escapar fácilmente a la comprensión humana.

¿Tiene Hannah Arendt una deuda con el pensamiento fenomenológico? Aunque este asunto es bastante polémico, debido a que Hannah Arendt siempre se mostró renuente a ser catalogada como fenomenóloga o filósofa, podemos afirmar que en efecto mantiene una fuerte deuda con el pensamiento fenomenológico. ¿En qué consiste esta deuda? En que su pensamiento sobre

3 Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*. México, Barcelona, Tusquets Editores, 2013, p. 14.

la acción no se hubiera podido desarrollar sin la fenomenología. Ella desarrolla, en efecto, una fenomenología de la acción.

La acción se sostiene en el concepto de libertad, de una libertad humana que, incluida dentro de la experiencia política, es considerada como una experiencia que hace de la acción un ámbito originario en la construcción del mundo y en la composición de los espacios públicos. En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt enuncia que lo verdaderamente vital para ella es la comprensión, como actividad principal que guía la vida política de los seres humanos, lo que al mismo tiempo es una búsqueda de la comprensión del fenómeno ocurrido. En ella se trata de una labor que obedecerá, más que a un interés académico o intelectual, a un interés vital que nace principalmente de su decisión de pensar por sí misma y de la influencia de dos grandes figuras del pensamiento fenomenológico del siglo xx: Edmund Husserl (1859-1938) y Martin Heidegger (1889-1976).

Para Hannah Arendt, la búsqueda de la comprensión de un fenómeno es la búsqueda de la esencia que hace de ese mismo fenómeno una realidad no aislada y que por tanto va de la mano con otras relaciones intramundanas, que son posibles, como veremos más adelante, gracias a la ley de la pluralidad en el ser humano, actividad humana que para Arendt queda implícita en y desde la vida misma, es decir, en la condición humana. En este sentido, Arendt compromete su labor fenomenológica a la actividad teórica y práctica que se conecta en la esfera pública por medio de la libertad, tomando en cuenta la integridad de cada ser singular-plural proponiendo un vuelco hacia el “sí mismo” de cada ser humano y hacia el mundo que compartimos desde la pluralidad.

Es común afirmar que se ha hecho mucha investigación y mucha reflexión filosófica acerca del mal y su experiencia en la esfera pública; sin embargo, ha sido Hannah Arendt la pensadora que hizo hincapié en esta afirmación para refutar que la realidad de dicha cuestión (del mal) no había sido tematizada con suficiente cuidado y atención. El mal posee una invisibilidad intelectual que no nos permite reflexionar sobre las condiciones que hacen posible dicha incapacidad intelectual. En realidad se disponían, según Arendt, de muy pocos estudios acerca de la especificidad del mal en el comportamiento humano; y aunque nos queda claro que la visión arendtiana de cuestiona-

miento a la tradición filosófica occidental no es para ver en ella un esfuerzo de pensamiento obsoleto, su reflexión es una clara invitación para dejar de sustentar de modo acrítico los resultados de las investigaciones y reflexiones que se han hecho en los campos de la filosofía, la historia, la psicología, la antropología, la sociología, etcétera. Por lo anterior, la idea de comprender el fenómeno del mal es un legado puramente arendtiano y tematizarlo no es entonces definirle y superarle con la idea del bien o de la virtud, sino abordarlo como una experiencia que exige que se reconozca su propia realidad y se le comprenda para nuestra reconciliación con el mundo.

Hannah Arendt fue una pensadora que vio en la teoría política y en la fenomenología, un punto de partida para su reflexión filosófica en torno a la significación del mundo y de cómo este se construye a partir de la *vita activa*. Polémica y provocativa, Arendt fue una pensadora que hizo de la cuestión del mal un tópico principal para la vida intelectual del siglo xx y hasta nuestros días.

CAPÍTULO PRIMERO

La vita contemplativa y la apariencia fenoménica:

*consideraciones fenomenológicas para una descripción
de las categorías del espíritu humano y su experiencia*

1.1. *Vita contemplativa. Las articulaciones del espíritu humano y su estrecha relación con el mundo. ¿Por qué el mal es un fenómeno que debemos comprender?*

El mal es una realidad viva que a lo largo de la historia de la humanidad se ha manifestado de diversas e inimaginables formas; sin embargo, así como existe una complejidad para reflexionar acerca de aquello que puede ser dicho sobre el bien y la virtud, existe también una complejidad para reflexionar el enigma del mal. La razón principal radica en que todas las categorías del pensamiento occidental se tornaron confusas y poco útiles a partir de la llegada de Auschwitz y el “triunfo” de los regímenes totalitarios del siglo xx. El mal es una realidad que debe pensarse desde un antes y un después de Auschwitz.

¿Qué condiciones humanas e históricas hicieron posible el inimaginable suceso de Auschwitz? La nueva realidad y el nuevo mundo, que la expresión absoluta del mal dejó en el corazón de la humanidad, fueron un dolor insuperable y desconcertante. Después de la Segunda Guerra Mundial y del fenómeno totalitario, el mal inmediatamente se convirtió en una realidad que no se podía asimilar: la humanidad comenzaba a vivir el ocaso del pensamiento y de la comprensión.

Situarnos dentro del horizonte que sugieren las reflexiones con respecto del mal, implica tener conciencia de que tanto bien como mal son dos realidades latentes en los seres humanos que no comparten los mismos paradigmas. Únicamente en el espacio público los seres humanos somos benevolentes o malignos o si se quiere un poco de ambos; sin embargo, el mal es una realidad y un enigma que parece tener una conexión inquietante con el ser humano debido a que huimos y nos apegamos a esta realidad (del mal) en función de nuestras convicciones e intereses, es decir, el ser humano es capaz, por su voluntad y su libertad, tanto de hacer el mal como de no hacerlo, según le convenga.

El ser humano se apega más a la idea de alejarse de aquello que la teología occidental ha llamado pecado, incluso cuando no comprende su propia experiencia acerca del fenómeno del mal; es decir, los seres humanos intentamos evitar una realidad maligna sin el más mínimo interés de comprender la experiencia del mal y su naturaleza dentro de la vida cotidiana. Las sociedades actuales viven en un maniqueísmo; sin embargo, hay una supremacía por la búsqueda de la comprensión y del cumplimiento del bien, que tanto la teología cristiana como algunos pensadores occidentales han promovido y custodiado celosamente desde tiempos muy antiguos. No se intenta dejar de promover y de reflexionar acerca del bien, sino de dar a conocer que el mal no es una experiencia carente de contenido frente al bien, ya que es una experiencia cotidiana que afecta tanto a la vida personal como a la vida política de los seres humanos. ¿Deberían las reflexiones sobre el mal ser igual de importantes y fructíferas para el pensamiento que aquellas hechas sobre el bien? A lo largo de la historia del pensamiento occidental, el ser humano se ha ocupado de reflexionar en gran medida la cuestión del bien, y aunque tampoco podemos afirmar que el mal ha sido un problema que el pensamiento ha dejado de lado, podemos afirmar que a la realidad del mal siempre se le ha buscado superar con las ideas del bien y del bienestar.

El mal no es una realidad que se deba superar con la idea del bien. Dado que es una realidad con contenido y esencia, su experiencia exige su propio trato reflectivo para su comprensión. Es una experiencia que se incrusta en la condición humana y que hunde sus raíces hasta que ya no es posible identificarlo. Esta falsa superación del mal nos lleva a una problemática seria en

la que la comprensión del mal está en juego, ya que una realidad tan fuerte y tan polémica como ésta es anulada en función de un *telos* político, religioso, científico o humanista en el que fácilmente se puede apelar a que el fin que justifica los medios, o a la elección del menor mal, atendiendo a la finalidad de lograr un bienestar ya sea colectivo o individual.

Este problema presenta una paradoja. Se puede desear un bienestar al mismo tiempo que se pueden concretar actos malignos para su obtención. La idea de la superación del mal en función del bien nos sugiere el planteamiento de una teodicea en la que el mal queda reducido a una realidad necesaria que le otorga sentido al bien y a los estados de bienestar; en otras palabras, el bien como experiencia redentora y el mal como obstáculo para el bien. En este caso, el mal perdería su contenido y esencia quedando reducido a una realidad necesaria sin la cual la idea del bien no podría ser posible. No podemos seguir esta sugerencia debido a que el mal es una realidad y su comprensión no es una labor caprichosa, sino necesaria. ¿Acaso el mal no es una realidad que nos afecta día con día en todo el mundo?

El mal posee su propio contenido y no podemos apartarnos de la idea de que es una experiencia cotidiana de todos los seres humanos. No obstante, antes del siglo xx, jamás esta experiencia había rebasado sus límites. Sólo el ser humano tiene la capacidad de diferenciar aquello que está bien de aquello que está mal, sin embargo, esto no es garantía de que el ser humano comprenda. La tarea no es nada sencilla, menos cuando el nazismo destruyó la tradición moral y las buenas costumbres sobre la que reposan los juicios y los actos éticos: “Arendt –dice Richard Bernstein– creía que el mal que estalló durante el periodo nazi señalaba una ruptura con la tradición, revelando una ineptitud de la moral y la ética tradicional para tratar el mal”.⁴

¿De qué nos sirve como seres plurales tener una escala valorativa si nunca nos hemos detenido a pensar en ella para comprender sus funciones? Abordar el problema del mal como concepto filosófico y como realidad es una labor que exige el abandono de prejuicios y la comprensión de todo aquello a lo que nos remite el propio enigma del mal, es decir, tanto sus ma-

4 Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*. 2ª ed. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 260.

nifestaciones en la vida cotidiana, como la manera en la cual se aborda y se quiere explicar dicho concepto.

1.1.1. Concepto del mal

Para abordar el problema del mal desde formulaciones filosóficas, y como una realidad latente dentro de la condición humana, sería apropiado comenzar por comprender aquello a lo que nos remite la palabra. Sin embargo, tratar la cuestión del mal desde el puro campo lingüístico no es el objetivo de este libro, sino el acercamiento al concepto del mal en la medida que dicha realidad y sus inimaginables manifestaciones quedan reducidas al estudio de una definición.

Evidentemente, el mal dentro del campo del lenguaje es un concepto, un término que engloba todo un campo semántico que parece funcionar a la perfección para esclarecer lo que es el mal; no obstante, tampoco esta vía nos desentraña todos los elementos para comprenderlo. José Ferrater Mora (1912-1991) en su *Diccionario de filosofía* (1941) nos aclara diferentes modos en los cuales ha sido y puede ser planteado el problema del mal a lo largo de la tradición del pensamiento occidental:

1. Puede estudiarse el problema del mal desde el punto de vista psicológico, sociológico e histórico.
2. Se ha pensado que el problema del mal es exclusivamente de índole moral; otros, que es sólo de naturaleza metafísica.⁵

Tratar de comprender el mal es ir más allá de los límites del lenguaje para llevarlo a la actividad del pensamiento. No es solamente una palabra o una mera situación moral. Es darle pauta a una reificación que puede ser muy peligrosa, ya que podemos terminar personificándolo en una entidad sobrenatural. El mal no puede ser una sustancia tal como a veces lo han entendido algunas religiones. Es algo más sutil. Algo que tiene que ver con los seres vivos, que son los entes capaces de sufrirlo y padecerlo fundamentalmente

⁵ Cf. José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía. Tomo III (K - P)*. Madrid, Ariel, 2009, p. 2254.

desde la libertad humana como causa. Aquí, el pensamiento no puede seguir la sugestión del lenguaje, debe oponerse a él.

1.2. Filosofía y mal. Hannah Arendt y las facultades del espíritu

1.2.1. Pensamiento y comprensión

Hannah Arendt falleció repentinamente el 4 de diciembre de 1975 dejando inconclusa su gran obra *La vida del espíritu* (1978). Desde temprana edad su espíritu fue movido por la inquietud de comprender al ser humano y su condición política. Durante su madurez llevó a cabo el desarrollo de un proyecto donde la actividad del pensamiento fue la piedra angular de esta obra póstuma, la cual estuvo impulsada por la muerte de dos grandes personas en la vida de Arendt: en primer lugar, Karl Jaspers en 1969, amigo y su más cercano interlocutor filosófico, y en segundo lugar, su esposo Heinrich Blücher en 1970, casi un año después. Estos eventos fueron detonantes para que Hannah Arendt buscara nuevos interlocutores con quienes tratar temas de filosofía. A partir de entonces, Arendt se dio cuenta de que su mejor interlocutor era ella misma, por lo que comienza a darle suma importancia a la actividad del pensamiento dentro de su reflexión filosófica tardía.

El conocimiento acerca de algún fenómeno y de su experiencia, así como su razonamiento, no son lo mismo que la comprensión y que el pensamiento acerca de ese mismo fenómeno y su experiencia. En otras palabras, conocimiento y comprensión no son conceptos que deberíamos confundir en tanto que son dos actividades que responden a diferentes interpretaciones y fines dentro del ordenamiento sistemático y de la comprensión del mundo. El conocimiento es producto de la razón; la comprensión es producto de la actividad del pensamiento. Por lo tanto, razonamiento y pensamiento no comparten un mismo campo de interpretación y ordenamiento del mundo, a cada cual le corresponde una disciplina: las ciencias y la reflexión filosófica, respectivamente. El razonamiento busca la verdad objetiva del conocimiento de las cosas y empeña toda su empresa para llegar a su explicación con base en la experimentación en estricto sentido científico, mientras que el pensamiento busca la comprensión del fenómeno, es decir, intenta abrazarle y aprehenderle en su totalidad. El pensamiento lejos de ser una actividad

constructiva es una actividad destructora, debido a que es capaz de destruir dogmas y prejuicios de la actitud natural, es una actividad vital que reconcilia apariencia y ser del fenómeno en cuestión.

Pensar es entonces identificable con la reflexión filosófica, sin que le sea posible separarse de las facultades del juicio y de la voluntad. De modo que el pensamiento es una actividad principal del espíritu, y la comprensión es una experiencia que intenta abrazar la totalidad del fenómeno produciendo resultados que no pueden estar errados. Es una actividad que no tiene fin debido a que se mantiene mutando y diversificándose según las condiciones y circunstancias tanto del ser humano como del fenómeno. Es por esto que el ser humano piensa solamente a partir de la experiencia propia del acontecimiento para orientar la comprensión de un fenómeno.

El triunfo del mal es posible en la humanidad sólo si el pensamiento es ignorado. El horror de Auschwitz, por ejemplo, fue posible gracias al debilitamiento del pensamiento. Por esta razón, el mal es una realidad que padecen tanto la *vita activa* y la *vita contemplativa*; esto significa que tanto la condición humana como el espíritu humano lo padecen. Este “triunfo” del mal y de los regímenes totalitarios, que hicieron de la humanidad una sociedad superflua, sin identidad y carente de pluralidad, fue posible gracias a la inteligencia y al uso impositivo de la razón, mismos que fueron empleados en favor del cumplimiento ideológico-político de los regímenes totalitarios. Así, la especie que se había jactado por siglos de ser superior a los demás organismos vivos por su capacidad de razonamiento, había fallado gracias al abuso desmedido de dicha capacidad: “la civilización que se proclamaba la más elevada, la mejor, es decir, la única, que por mor de su cientificismo, optimismo y seguridad en sí misma, rendía culto a la ignorancia del mal”.⁶

El mal, en tanto realidad práctica e intelectual, nunca pedirá algo imposible, de ahí su temible abismo sin fondo y su desafío para el pensamiento. La falta de pensamiento y de reflexión por parte de la humanidad hicieron posible lo que desataron tanto Auschwitz como el triunfo de los regímenes totalitarios del siglo xx; esta experiencia del mal, a la cual Arendt llamó

6 Ramón Kuri, *La mordedura de la nada. El mal y la filosofía*. CDMX, Ediciones Coyoacán, 2011. p. 14

radical, tuvo la capacidad de dejar atónita a la humanidad haciendo del mundo un nuevo lugar, un lugar extraño que en apariencia seguía siendo el mismo, pero con una imagen que remitía a otra cosa jamás antes vista: el fenómeno de un mal que, junto con el fenómeno totalitario, hicieron de nuestro mundo, un mundo extraño donde nadie entendía nada.

El mundo después de Auschwitz, junto con sus consecuencias morales, jurídicas, políticas y de la existencia, era un lugar que ya no contaba con categorías apropiadas para su comprensión, tomó tiempo darse cuenta de que las categorías para pensar a la humanidad, la política del mundo moderno y la propia experiencia del mal, ya no eran suficientes para que la humanidad se pudiera familiarizar y reconciliar con un mundo circundante que históricamente hablando ya no era más el mismo.

1.2.2. El ocaso de la actividad del pensamiento, el espíritu adormecido de la humanidad

Los motivos que incitaron la creación de los campos de exterminio alemanes fueron principalmente políticos e ideológicos. Fue a partir del siglo XIX que las concepciones políticas y antropológicas empezaron a dar giros importantes en el pensamiento europeo. Las ciencias sociales, que abarcaban los campos de la sociología, la antropología, la etnología, la economía y la historia, fueron una innovación intelectual que anuló la reflexión sobre el bien y el mal bajo la idea de comenzar un humanismo científico en donde el ser humano era un constructo epistémico a merced de dicho humanismo. Esto no quiere decir que las ciencias sociales no existieran antes, desde luego que estuvieron presentes a lo largo del pensamiento humano, sin embargo, jamás el bien y el mal habían sido una realidad carente de importancia para la reflexión. Las cuestiones de bienestar y de malestar pasaron a ser solamente situaciones circunstanciales que dependían de la perspectiva y de la forma en la que el hombre era alienado y fraccionado para múltiples fines de la concepción científica y humanista.

Actualmente el mal continúa siendo un enigma y un problema que el pensamiento humano intenta comprender. Si bien los horrores que se desataron desde Auschwitz y el fenómeno totalitario del siglo XX constituyen

el paradigma del mal radical, tampoco es menos cierto que su repertorio de manifestaciones ha caducado conforme la historia sigue su curso. El repertorio del mal, al parecer, jamás había tenido un catálogo tan amplio; no obstante, el problema que enfrentamos ante dicho repertorio radica en que la humanidad no cuenta más que con respuestas débiles para su comprensión. Prueba de ello es que el catálogo de las manifestaciones del mal en el mundo es cada vez más amplio. ¿Será acaso porque opinamos más y pensamos menos al respecto? ¿Será cierto que las categorías del pensamiento occidental tampoco han podido ayudar a esclarecer el enigma del mal? Lo cierto es que el mal es una realidad que nos afecta día con día y aún no podemos evitarlo.

1.2.3. El despertar de la conciencia y el fruto de la comprensión

¿Qué sucedió para que la humanidad pasara de la reflexión al confort de la ignorancia? Si la capacidad de razón no fue suficiente para salir de la ignorancia del mal, entonces ha hecho falta la actividad del pensamiento. La comprensión es una experiencia derivada de la actividad del espíritu que Hannah Arendt propone no solamente como tarea del filósofo, sino del ser humano en general. Hannah Arendt, a través de su vida y obra, nos muestra la importancia y fuerza de la actividad del pensamiento. Sus disertaciones filosóficas han sido grandes momentos en la historia del pensamiento del siglo xx, al mismo tiempo que fueron motivos de polémica y molestia dentro del círculo de intelectuales de su época.

Su legado está muy marcado por la experiencia del pensamiento y la comprensión. Fue a través de su obra *Los orígenes del totalitarismo* que Hannah Arendt notó que las categorías de la tradición occidental ya no eran suficientes para la comprensión de la situación política de la modernidad. La comprensión es para ella un sentido de pertenencia y un ordenamiento del mundo que es posible gracias a la actividad del espíritu y a la acción política del ser humano, siendo posible esta última gracias a la empatía que podemos tener los seres vivos con nuestros semejantes. De esta manera, la empatía es un proyecto que le permite al ser humano la conformación de comunidades de pluralidad, donde la otredad y la alteridad son dos fenómenos posibles en la esfera pública.

La experiencia de la comprensión es para Arendt una condición esencial para los seres humanos; su *telos* es revelarles una vida comprometida con la libertad de vivir políticamente con y para los demás seres humanos y seres vivos que habitan y forman parte del mundo. Esta experiencia precisa del método fenomenológico de la suspensión de los presupuestos es aquella que la tradición del pensamiento occidental ha ido transmitiendo y enseñando con el paso del tiempo. Por lo anterior, para Hannah Arendt el pensamiento y la acción, es decir, *vita contemplativa* y *vita activa*, son dos categorías de la existencia que no deben contraponerse a la empresa de reconciliación con el mundo circundante, debido a que son dos actividades que exigen una retirada del mundo y un sumergimiento con dirección al mismo para lograr una comprensión de las formas de aparecer, así como la afirmación de la condición plural de la humanidad, respectivamente.

1.3. Voluntad

El problema de la voluntad en el pensamiento de Hannah Arendt no es conciliable con la razón práctica de Immanuel Kant (1724–1804). Las ideas de voluntad y de libertad, al contrario de la tradición, no podían seguir siendo para Arendt las ideas que debían pensarse por separado. En su obra *La vida en el espíritu* defiende a la voluntad en contra de la tradición de pensamiento filosófico occidental, quien la ha tildado de ser una idea absurda que le ha generado a la humanidad enigmas muy inútiles, dentro de los que destacan la mayoría de las falacias metafísicas: “ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos”.⁷

Si la voluntad no es conciliable con la concepción kantiana de razón práctica, lo es en la medida que Hannah Arendt no considera oportuno separar voluntad y libertad porque la voluntad es libre en sí misma. Si ésta se encuentra determinada por los actos de algún proyecto o empresa, entonces la voluntad humana sólo es una especulación atada a cuestiones prácticas. La voluntad no puede seguir esta sugerencia dado que se articula con el pensa-

7 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós básica, 2014, p. 240.

miento, en tanto que éste es una actividad que va de sí mismo para sí mismo; es decir, implica una retirada del mundo, de los asuntos humanos y adentrarse a una dimensión trascendental, es decir, un yo volente. Este yo es el lugar más alejado del mundo y tiene la capacidad de tratar con cosas fuera del alcance de la experiencia sensible por lo que podemos decir que está fuera de la percepción que proveen los sentidos del cuerpo humano. La empresa que el yo volente tiene que realizar es la aceptación y el cumplimiento de llevar a cabo su propia conducta evitando la tentación de querer ordenarla en función de fines no deseados; en otras palabras el yo volente es capaz de autodeterminarse y darse sus propias órdenes. Al igual que el pensamiento, el cual es también actividad y diálogo dos en uno que piensa y se piensa, se encuentra escindido debido a que es actividad ordenada y ordenadora.

Utilizando la propia definición de Arendt, la voluntad es la actualización del principio de individuación de los seres humanos o la capacidad del espíritu que afirma la espontaneidad para cambiar al mundo. La voluntad es también un pensamiento que va de uno mismo contra uno mismo; es la misma destrucción de los presupuestos de la actitud natural que vivimos día con día; es la condición del espíritu que nos garantiza un futuro en el que queda implícita la pregunta hacia dónde ponemos la mirada cuando nos retiramos del mundo. Asimismo, le provee al ser humano un lugar trascendental que no puede ser interpretado meramente como la *fuga mundi* sin retorno, pues dicho retorno llegará junto con la acción de los seres humanos que habitan el mundo. Esta acción no debemos entenderla como una condición universal para el ser humano, sino como un atributo compartido que legitima la singularidad de cada quien y de cada caso dentro de una comunidad de plurales. Es decir, la acción es una condición del ser humano que es universal sólo si se afirma como pluralidad que respeta la singularidad de los seres humanos. De aquí que la espontaneidad sea la demostración de una realidad comprendida a través del diálogo crítico con uno mismo: “quien aspire a decir ‘yo soy’ y hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo, debe replegarse sobre sí mismo”.⁸

8 Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2011, p. 43.

Voluntad y pensamiento se articulan gracias a la experiencia de la comprensión. Esto implica tomar en cuenta que la comprensión es posible solamente en el presente y que comprender el mundo es también comprendernos a nosotros mismos. Sin embargo, en ambos casos partimos en ausencia de los sentidos. Pensamos en aquello que llamamos pasado para hacer una proyección de aquello que llamamos futuro. De esta forma, el ahora del presente es un estado de tensión en el que pasado y futuro son simultáneos por un momento fugaz. Esta tensión es posible gracias a las facultades de la memoria y de la voluntad libre debido a que la memoria recupera el pasado recopilando y recordando: “la memoria es el poder que tiene el espíritu para hacer presente lo que es irrevocablemente pasado, y por tanto ausente a los sentidos, ha sido siempre el ejemplo paradigmático más plausible de la capacidad del espíritu para hacer presente lo invisible”.⁹ Esta actividad hace evidente un yo volente, es decir, una conciencia del tiempo presente que se distenderá en un yo volente libre que será el órgano mental del futuro.

Mientras la voluntad esté conectada con el pensamiento, no puede estar ligada a la razón en sentido kantiano. Para Arendt la coincidencia entre voluntad y razón práctica no puede ser dada libremente debido a que esto implicaría, de manera necesaria, la contradicción de la exigencia de una ley que jamás es suficientemente autónoma, ya que condiciona a la libertad. Por lo pronto, decir que para Arendt libertad y voluntad no pueden ser dos cuestiones separadas es posible en la medida que la voluntad es libre dentro una realidad no práctica sino trascendental, es decir, no parte del comportamiento moral sino de una *fuga mundi* que nos hace encontrar nuestros propios deseos. Por lo tanto, no podemos decir que la voluntad no tenga realidad ni incidencia en la vida moral de los seres humanos ya que la acción es el fenómeno claro de dicha incidencia.

Finalmente, se sostiene que la voluntad es la condición del futuro, que el yo volente, es aquel que se encargará de la incidencia de la acción dentro del mundo, es el órgano mental de la acción futura que no es posible sin el presente duradero, es decir, del “lugar” donde temporalidad y espacialidad

9 Hannah Arendt, *La vida en el espíritu*, p. 244.

no existen en tanto es una realidad en la cual la actividad del espíritu se actualiza momento tras momento por causa suya.

1.4. Juicio

De las tres actividades del espíritu, el juicio fue la más inacabada debido al repentino fallecimiento de Hannah Arendt; no obstante, el planteamiento de esta actividad se puede rastrear e interpretar a lo largo de su obra. Pese a todo, esta tercera parte de la obra no se ha visto afectada debido a que la autora dejó algunas notas preparatorias, textos sobre conferencias y algunos artículos que, en análisis de archivo, recopilación y labor hermenéutica sobre el tema, han permitido a los estudiosos y cercanos a Arendt la reconstrucción del desarrollo de las ideas que la autora deseaba tratar.

¿Es verdaderamente el juicio una facultad política? Esta fue la pregunta directriz que Arendt tomó como punto de partida, y que trató de resolver con la ayuda de Kant; no obstante, similar al caso de la voluntad, Arendt no tomó como punto de apoyo la *Crítica de la razón práctica* (1788), sino que vio una posible solución a su pregunta en la *Crítica del juicio* (1790) del gran filósofo de Königsberg.

Según Arendt y su interpretación acerca de las *Críticas* de Kant, es en la *Crítica del juicio* donde le podemos atribuir a Kant (no de manera explícita) una faceta meramente política, debido a que solamente a partir de la capacidad judicativa de los seres humanos es posible la comunicación intersubjetiva, por lo que el juicio reflexionante se expresa, para Kant, en el juicio del gusto que no necesariamente se ejerce en soledad ya que este requiere de su comunicabilidad. Por lo anterior, Arendt ve en el juicio una actividad totalmente política, ya que los seres humanos no podemos juzgar en solitario sino en comunidad; sería absurdo entonces decir que aquello que llamamos bello, bueno, extraño, etcétera, se sostiene por el acto de mantener dicha afirmación bajo el argumento de que por lo menos lo es para nosotros mismos. En el acto judicativo lo elemental es comprender el juicio mismo, es decir, mantener un mismo acuerdo con y de los demás.

El juicio es una capacidad de los seres humanos en la que podemos fracturar a la voluntad con la *vita activa*, es decir, es el tránsito de lo trascen-

dental al mundo, del pensamiento a la acción y por ende la conciliación entre *vita contemplativa* y *vita activa* dentro de la *vita mortalis*: “Voluntad y juicio, se ocupan de cuestiones ausentes, bien porque todavía no existen, bien porque ya no existen; pero, a diferencia de la actividad de pensar, que tiene que ver con ‘los invisibles’ en toda experiencia y que tiende siempre a la generalización, estas actividades tratan siempre con lo particular, y en ese sentido, se encuentran más cerca del mundo de las apariencias”.¹⁰ Decir que la voluntad se fractura no significa que exista una superación de la actividad volitiva; recordemos que las actividades del espíritu parten de la actividad del pensamiento y que a cada una le implica su propia facultad. Las tres actividades funcionan y dan a los seres humanos las facultades de pensar, querer y juzgar.

La facultad de juzgar está conectada con la actividad del pensamiento. Ambas actividades nos sugieren tres momentos en la vida espiritual dentro de los cuales los seres humanos se reconocen como entes con identidad, capaces de juzgar sobre su entorno y sobre sí mismos. Estos tres momentos se dan cita en el estado de soledad y son los responsables de que sea posible, de primer momento, la ejercitación de un pensamiento singular, independiente y libre de prejuicios; en segundo lugar nos sugieren la actividad social de ser coherente con nosotros mismos, evitando la mentira y el autodesprecio; finalmente, nos incitan a pensar en el lugar de los demás, de ahí que para Arendt el juicio sea una actividad del espíritu considerada como la más política de las facultades mentales del hombre. Pensar bajo estas tres premisas para el acto judicial otorga a los seres humanos una mentalidad ampliada que va de uno mismo hacia los demás, implicando una actitud moral de consideración y respeto mutuo en donde la opinión es el punto de encuentro para una posible comunidad de plurales que hacen de esta experiencia un pensamiento político por excelencia: “Esta facultad de juicio sí se halla en cierta continuidad con el ejercicio de pensar al modo socrático. La conversación del yo consigo mismo sobre creencias, hechos o acciones tiende de suyo

10 Hannah Arendt, *ídem.*, p. 232.

a dilatarse y a tomar en cuenta la existencia de otros, que experimentan el alcance de los hechos y sufren el impacto de las situaciones”.¹¹

La banalidad del mal fue posible en Eichmann por esta razón: porque fue incapaz de pensar en el lugar de los demás. La capacidad judicativa es importante porque nos enfrenta no sólo a cuestiones de gustos, sino que nos enfrenta con nuestros propios actos, aquellos que se dan cita en la esfera pública y que no solamente repercuten en nosotros mismos sino en todos los que conforman el espacio de público. Para emitir un juicio no hay reglas absolutas, es decir, no hay leyes dadas que debamos seguir al pie de letra; por el contrario, en la facultad judicativa todo es contingente y sin parámetros debido a que solamente nos podemos fiar de los ejemplos de la vida cotidiana. Dentro de esta situación, la memoria es un elemento que nos guía a los momentos y fenómenos ausentes de los cuales debemos fiarnos para la construcción de juicios.

La tergiversación o la pérdida de estos juicios en la pluralidad es una falta muy grave y un ocaso para el pensamiento; se destruye un espacio de aparición y la violencia puede extenderse y generar fenómenos singulares y novedosos. Tal es el caso del fenómeno totalitario en donde no hubo registro alguno de un mismo ejemplo, de ahí que su triunfo se hiciera posible en la historia.

1.4.1. Relaciones entre facultad judicativa y filosofía moral

La filosofía moral del mundo moderno es sospechosa para Arendt. En su obra póstuma *Responsabilidad y juicio* insiste en que las categorías para el planteamiento del problema del mal, específicamente su banalización, están muy tergiversadas y mal comprendidas, esto es que la pensadora del mal reconoce la existencia de una moral más originaria cuyo fundamento se encuentra en la capacidad de juicio que los seres humanos tenemos en común.

Los seres humanos nos comprendemos como seres morales solamente cuando una ley es reconocida en la esfera pública y por consiguiente se intenta cumplir en la *praxis*. Una experiencia universal se realiza debido a que

11 Agustín Serrano de Haro, *Hannah Arendt*. Madrid, RBA, 2015, p. 140.

se cumple en todos los casos conforme a las escalas valorativas morales de cada uno. Puede darse el caso de no cumplir con una norma legitimada ya sea jurídicamente o por censo común dentro de una comunidad de plurales; sin embargo, no es la ley universal la que se corrompe, sino el ser humano, ya que genera nuevos eslabones para la construcción de una escala valorativa donde se hace posible una contradicción con su espíritu. Esta contradicción es un acto tan desconcertante que provoca en el ser humano un desprecio por sí mismo que de forma inmediata busca sanar con un estado de autoengaño. Este autoengaño es la “cura” para los cargos morales de consciencia. En este estado el ser humano logra eludir y replantear la justificación de una nueva escala valorativa que le ayude a soportar el peso de la mentira.

Moralmente hablando, al ser humano, en tanto ser pensante, le va de suyo el reconocimiento moral, que es la reflexión y el reconocimiento del bien y del mal; es decir, la conducta moral que da cuenta de su moralidad. La moral instituida acerca de lo que está bien por encima de lo que está mal es aquello que debemos omitir al momento de pensar; debemos cuestionar esta moral no desde prejuicios propios acerca del acto o de la situación, sino desde una reflexión que nos permita apartarnos de estos relativismos morales que obedecen a una escala valorativa que puede ir desde el individuo hacia su comunidad o viceversa. La moral, entonces, es una cuestión comunitaria, y la moralidad es una cuestión personal, una actividad prefilosófica y una condición implícita en el diálogo silencioso de dos en uno. Debido a esto, la distinción entre bien y mal no puede ser únicamente un consenso moral, sino también la comprensión de una moralidad cuyo obrar tiene por finalidad el respeto hacia uno mismo: “La norma no es ni el amor a uno mismo ni el amor al prójimo, sino el respeto a sí mismo”.¹² La conducta verdaderamente moral es autónoma y no se relaciona con leyes externas al ser humano, sean divinas o humanas. Esta conducta se rige por medio de la moralidad personal que se ejerce como un deber que de primer momento sirve a uno mismo y que se proyectará posteriormente en la esfera pública.

De lo anterior surge un gran problema: la implementación de una experiencia en donde el código moral se legitime por medio de un sistema

12 Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós básica, 2007, p. 89.

jurídico el cual dictaminará los valores moralmente buenos y moralmente malos. El nacionalsocialismo obtuvo parte de su triunfo de esta manera, teniendo que introducir un sistema jurídico en el que la moral del *Führer* era la voz imperativa para un ejercicio moral íntegro y de bienestar. De esta manera surgió una idea legitimada acerca del orden político en la que dicho orden no necesitaba de integridad moral alguna por parte de las personas, sino únicamente ciudadanos respetuosos de la ley. Respetar la ley y ser conscientes de nuestra moralidad son cuestiones muy distintas. Entre legalidad y moralidad hay una brecha que está del todo presente en la esfera pública y que responde a la existencia de las instituciones. Para Arendt las dos grandes instituciones que legitiman valores de moralidad son la política y la religión; la primera por vía jurídica y la segunda por vía divina. No obstante, el mal no es posible por romper consciente o inconscientemente cualquiera de las leyes morales, sino cuando hay un sentimiento de arrepentimiento que va acompañado del autodesprecio: “Pero el mal auténtico es el que nos causa un horror indecible, cuando todo lo que podemos decir es: ‘Esto nunca tenía que haber ocurrido’”.¹³

En una verdadera crisis política o religiosa de valores, ni la búsqueda, ni la inversión de los valores para una posible solución son pruebas infalibles para demostrar que un nuevo sistema de valores pueda ser más óptimo y real para la vida en la esfera pública. La sustitución de un sistema de valores por otro sistema más complejo y mejorado para la orientación de la conducta de los seres humanos no da muestras de certeza en la existencia de un pensamiento claro y oportuno, esto debido a que la esencia de la moral no la podemos encontrar en ningún otro lugar más que en el pensamiento del ser humano, al cual le atañe la comprensión de un estado de moralidad propio.

Moral verdadera no es entonces la que dicta valores morales instituidos desde afuera de la persona, sino aquella que dicta “no puedo”, y que bajo ningún tipo de circunstancia se puede romper. Por otro lado está la moral que dice “no debo”; esta es una moral que no ha surgido de la reflexión, ya que se encuentra en función de una ley externa, sea jurídica o religiosa que de manera imperativa busca ser ejercida por la persona. La moralidad

13 Arendt, *ídem.*, p. 95.

es aquella que está verdaderamente referida al yo y para el yo, es decir, a la conciencia; de esta manera, la persona podrá decir: “No puedo hacerlo y no lo haré”.¹⁴ Esta moralidad no puede, bajo ningún motivo, tener intervenciones ajenas al diálogo con el yo mismo por la razón de que es producto de la actividad del pensamiento, en otras palabras, los seres humanos somos con quien convivimos en solitud.

La moralidad nos permite encontrarnos con nosotros mismos. La pregunta que surge entonces es ¿qué persona quiero ser y con quién deseo convivir? Este cuestionamiento nos introduce en el ámbito de la voluntad, es decir, nos preguntamos sobre aquello que queremos y a quién queremos para nosotros mismos. Es una pregunta personal y no comunitaria aunque lleve implícita la frase “con quién”; lo es en la medida que todo en la pregunta apunta hacia un yo que busca ser consciente de sus actos y consciente de su existencia. De aquí que los seres humanos sean los únicos seres vivos con la capacidad de comprender su realidad y comprenderse dentro de la misma: “Si estás en conflicto contigo mismo, es como si estuvieras forzado a vivir y mantener contacto diario con tu propio enemigo”.¹⁵ De esta manera, aquella persona que obra mal se estará condenada a convivir siempre con un malhechor.

1.5. Mundo y pluralidad: Hannah Arendt y su postura fenomenológica

1.5.1. La apariencia como ley fenoménica del mundo

¿Dónde estamos cuando pensamos? Anteriormente se ha dado a conocer la actividad del espíritu humano y su importancia en el problema del mal. Se ha dicho que el mal, tanto radical como banal, han sido posibles en la historia de la humanidad gracias a la falta de pensamiento por parte de los seres humanos, sin embargo, la respuesta a la pregunta inicial va ligada de forma estricta a la pregunta ¿dónde estamos cuando actuamos? Es decir, relacionada al desarrollo de la *vita activa* y al mundo como lugar originario de los espacios de aparición. Así, la actividad del pensamiento es posible

14 Arendt, *ídem.*, p. 121.

15 Arendt, *ídem.*, p. 108.

en conjunto con la ley de la pluralidad, afirmando la naturaleza singular y fenoménica del mundo.

La naturaleza fenoménica del mundo está regida por la apariencia, de ahí que se pueda afirmar la ley de la pluralidad debido a que todo lo que existe en el mundo está destinado a tener un espectador sin el cual su apariencia no puede ser percibida. De esta postulación se argumenta que todos los entes no vivientes mantienen su apariencia natural y mutable a través del tiempo, mientras que en los seres humanos se cumple la realidad sujeto-objeto en la cual todos somos espectadores y al mismo tiempo somos apariencia para quien está expectante y que no es uno mismo.

Es a través de la relación hombre-mundo que el ser humano hace contacto con una cantidad infinita de datos de sensación cada vez que percibe un objeto inanimado u otro ser viviente en dicha relación originaria. Siendo posible, de forma inmediata, la ley de la pluralidad que hace del espectador y de la apariencia percibida los elementos sin los cuales no sería posible dicha ley. Por esta razón, la ley de la pluralidad se convierte en una que le permite al espectador tener relaciones intramundanas con los objetos inanimados y con los demás seres vivos; primer enigma que el espectador encontrará y tratará de solucionar bajo esfuerzos de la actitud natural.

El mundo, entonces, es abordado de primer momento desde la actitud natural. Es un ámbito prefilosófico en donde la actividad natural de su significación, a partir del *dokei moi*, es la primera vía de interpretación para la comprensión de un mundo que se nos presenta por medio de la experiencia sensible del aparecer de las cosas. Para Hannah Arendt, dar el paso que va de la actitud natural a la actitud fenomenológica significa volvernos al mundo y pensarlo desde su aparecer en la vida cotidiana. El mundo sigue siendo para Arendt la categoría más originaria de la vida humana, en él los seres humanos podemos vivir biológica y políticamente. A este estar vivo le corresponden las categorías de aparición y desaparición en tanto fenómenos más recurrentes apegados al curso del tiempo y de la historia, donde hablar de la apariencia es tomar en consideración a la naturaleza fenoménica del mundo o mundo de las cosas. Esta naturaleza abarca una infinidad de datos de sensación que se cumplen en los entes intramundanos, que a su vez

tienen en común el hecho de que todos cuentan con un aparecer que afecta los sentidos y la realidad de los seres vivos.

La apariencia es aquello que da forma a lo que aparece. Pensar más allá de las apariencias que los sentidos nos puedan proporcionar es pensar en una retirada hacia el espíritu, que no es exactamente una huida, sino el pliegue con uno mismo, donde la idea principal es tratar de pensar y reflexionar para después actuar conforme lo aprendido en dicha experiencia.

1.5.2. Mundo

Es acertado reconocer que todo proyecto filosófico comienza por un asombro. De esta manera, la filosofía, en tanto fuente de pensamiento crítico y de inspiración, es la disciplina que orienta, consuela e inquieta al ser humano. Nuestra época exige seres humanos que intenten ver en la realidad aquello que es esencial. Si bien nuestra época necesita más del ejercicio filosófico y de personas que se identifiquen en ello, también es necesario pensar nuestro mundo desde su categoría más originaria y cotidiana, el mundo de la vida: “La simple experiencia, en la que se da el mundo de la vida, es el último fundamento de todo conocimiento objetivo”.¹⁶

Indagar acerca del mundo y de cómo los seres humanos lo significamos fue para Arendt una cuestión importante, gracias a que en dicha empresa va implícita la actividad de reconciliación con nuestro mundo. Para la pensadora alemana, el mundo es la condición más originaria debido a que en él es posible la ley de la pluralidad. ¿Por qué es muy importante para Arendt la reconciliación con el mundo? ¿En qué sentido podemos decir que Hannah Arendt logró su propio ejercicio fenomenológico? En el sentido de la experiencia política. Cuando Arendt enuncia sus muy conocidas frases “mi opinión es que yo no soy filósofa” y “yo no soy fenomenóloga”¹⁷ reveló que

16 Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008. § 66, p. 264.

17 Se considera necesario comprender la opinión de Hannah Arendt y el sentido que estas frases cargan a costas. En efecto, ambas enunciadas por Arendt, mantienen un contexto. En la primera frase citada, Arendt no está abandonando una posición de filósofa en el más sentido estricto de la frase ya que se le preguntó por sus

en el problema de la política había un quehacer filosófico capaz de cuestionar, de manera crítica, las categorías de la tradición filosófica de occidente. Este nuevo quehacer filosófico retoma su fuerza en una fenomenología que desarrolla e intenta comprender el problema de la política y su reconciliación con el mundo moderno, es decir, una fenomenología de la acción que nos adentra a una interpretación acerca del sentido que tienen la experiencia del pensamiento y la libertad en los seres humanos.

Toda acción y todo pensamiento son vitales para que los seres humanos nos podamos constituir dentro del mundo. De esta forma tanto cuerpo como conciencia son dos elementos que nos permiten vivir la experiencia de estar en el mundo. A esta realidad del estar en el mundo, Hannah Arendt le llamará *vita mortalis*, es decir, vida en la Tierra y realidad originaria que ubica tanto al cuerpo como a la conciencia del ser humano en la superficie del planeta. Esta superficie, a la cual Arendt le ha llamado naturaleza fenoménica, es un espacio físico y natural que puede ser transformado por obra del trabajo humano.

Esta *vita mortalis* es un concepto que la propia Arendt tomó en cuenta para hablar de la vida política, es decir, para resaltar que la vida dentro de la promesa de la actividad política es precisamente estar entre y con los demás seres humanos; así, esta promesa se logra únicamente en pluralidad y entre seres conscientemente singulares. ¿Qué significa ser singular? Significa tener la oportunidad del diálogo consigo mismo, es el mandato délfico del

intereses en la filosofía política a lo que ella respondió encontrar en la expresión “filosofía política” una tensión muy cargada por la tradición: “el filósofo se sitúa frente a la naturaleza...cuando medita sobre ella. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene postura neutral”. Arendt renuncia al título de filósofa, pero no a la filosofía. En el segundo caso, el que habla su situación frente a la fenomenología, es un caso similar; enuncia no ser fenomenóloga al más puro estilo husserliano o hegeliano dado que a ella le importaba indagar en las diferencias de las “cosa misma”; por ello, el fenómeno del totalitarismo se convirtió en el fenómeno del siglo xx porque había venido a desarrollar nuevas categorías que la propia tradición ya no podía ayudar a tematizar. El totalitarismo como clave para la comprensión de nuestra época. Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930 - 1954: ¿Qué queda? Queda la lengua materna*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005.

mundo moderno en el cual los seres humanos nos reconocemos como seres existentes, políticos y en el mundo. Esta categoría de ser singular parte de la realidad originaria de la vida en la Tierra, en la cual, todo ser vivo e inerte, por su aparición, forma parte de esa realidad, mientras que solamente los seres poseedores de conciencia son los que tienen la posibilidad de plegarse hacia ellos mismos para intentar comprender su condición y su lugar en el mundo. La singularidad es la condición necesaria para que pueda yacer en el mundo la otredad. Gracias a esta ley de la singularidad es que todos los seres humanos son únicos e irrepetibles, sin embargo, la cuestión de la singularidad en los seres humanos abarca aspectos originarios que tienen que ver con la natalidad como verdadero milagro de la política e inicio de la espontaneidad para introducir un nuevo mundo.

Arendt utiliza el concepto de solitud como condición originaria para la singularidad. Para ella, la solitud es un diálogo con uno mismo, es un diálogo dos-en-uno que se corona como el verdadero principio de la pluralidad que a su vez dará paso a la alteridad y a la afirmación del ser singular, es decir, a la comunidad de singulares-plurales. Solitud y soledad no son lo mismo, ya que la primera es el diálogo dos-en-uno que permite plegarnos hacia nuestra propia existencia, mientras que soledad es el apartamiento con respecto de los demás. En la primera tenemos una hermenéutica de la existencia propia, mientras que en la segunda es posible el ejercicio social que por voluntad puede ser llevado a cabo.

El estado de soledad hace evidente la falta de compañía, mientras que en estado de solitud jamás se está en carencia de compañía debido a que el pensamiento se escinde en dos partes para hacer posible el diálogo con uno mismo. Como hemos señalado con anterioridad, en solitud nos comprendemos como seres de una consciencia pública, es un diálogo para sí, en él nos ocupamos de nuestra consciencia al mismo tiempo que nos ocupamos de nuestras actividades en el mundo. Este estado original en el que los seres humanos nos sabemos conscientes implica la actividad del pensamiento y el abandono de la soledad para poder devenirnos en seres de acción: “El yo pensante es pura actividad”.¹⁸ Únicamente en solitud los seres humanos nos

18 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 67.

volvemos personas; sólo en la esfera pública las personas ejercerán una personalidad, de aquí que la expresión “persona moral” sea una redundancia que se sostiene bajo la premisa de que en soledad, es decir, en la actividad pura del pensamiento, los seres humanos comprendemos la realidad de ser en el mundo bajo un ejercicio de honestidad plena que no permite el autoengaño de las intenciones y decisiones de cada actividad singular o plural.

El abandono de la soledad nos conduce a la intersubjetividad y ésta a su vez nos enfrenta cara a cara con las demás personas con quienes habrá una posibilidad tanto de empatía como de antipatía; sin embargo, la soledad jamás puede ser abandonada dado que es una actividad pura de pensamiento y afirmación del ser singular que llega ser en plural y por ende se vuelve persona. En otras palabras, el ser humano pasa de estar consigo mismo a estar con los demás; de aquí nuevamente la relación entre pensamiento y acción, y la conciliación entre *vita activa* y *vita contemplativa* como fin de la escisión del mundo en donde ninguna de las dos actividades se erige como superior por encima de la otra.

Hannah Arendt nos ha dejado el legado de la comprensión. Su propuesta intelectual sobre la experiencia del pensamiento en el ser humano es tan similar a la de la fenomenología que también termina por prescindir de los presupuestos de la tradición occidental, partiendo desde el fenómeno originario del mundo que nos guía y nos obliga a la comprensión tanto de la situación política como de sus consecuencias dentro de los márgenes de la historia; labor para la cual es importante resaltar que la experiencia de los sentidos no es una experiencia que agote todo el conocimiento. Si bien todo conocimiento es posible gracias a los sentidos, estos no agotan toda la realidad en su conjunto, ya que toda experiencia está dotada de otras significaciones valorativas, judicativas, estéticas, volitivas, afectivas, etcétera.

La estructura del mundo implica, entonces, una ampliación de horizontes que enriquecen la experiencia de un fenómeno, trascendiéndolo en la conciencia y permitiendo que podamos ver un más allá de los alcances reduccionistas de las ciencias naturales y su interpretación y sistematización del mundo. Si el mundo es la posibilidad *a priori* de las estructuras de diversos mundos circundantes, lo es en la medida que sólo desde su suelo es posible toda experiencia. Este suelo, que se le ha atribuido al mundo, es un terreno

universal al cual las ciencias naturales se han encargado de volver a ponerle el manto de los presupuestos: “Este terreno universal de la creencia en el mundo está presupuesto por toda *praxis*, tanto por la *praxis* de la vida como por la *praxis* teórica del mundo. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido”.¹⁹

Gracias a que toda experiencia se da dentro del mundo es posible que todo proyecto humano se pueda lograr. Para Hannah Arendt, toda experiencia estética de un objeto no es únicamente sensible, como tampoco lo es la experiencia del cuerpo vivido (que no es el nuestro) frente a nosotros; esto es posible gracias al contexto del horizonte de percepción en la experiencia que nos pone a nosotros frente a un otro que reconocemos también como un cuerpo viviente o como un cuerpo inerte. De esta manera, la comprensión de todo lo que existe en el mundo está ligada necesariamente a la comprensión social articulada.

La cuestión del otro, es decir, del *ego* que reconozco no ser yo, implica desde el momento de su reconocimiento un proceso de pensamiento y de deliberación. Sólo así es posible crear redes de articulación humanas en las cuales los proyectos públicos en el mundo circundante pueden ser puestos en marcha. Las interacciones sociales son entonces las condiciones propias para el desarrollo de la pluralidad dentro de un contexto histórico del mundo circundante. Si el mundo que construimos es el mismo planeta que habitamos, lo es en la medida que también es espacio para el desarrollo de la ciencia gracias a la pluralidad del ser humano. Este espacio de posibilidad, en tanto preexistente y persistente a la vida del ser humano, se mantendrá siempre desde el movimiento de la vida práctica que da inicio con la actitud natural. Con lo anterior, podemos decir que los seres humanos vivimos en un mundo cotidiano, quizás un mundo circundante en el que es posible la correlación hombre-mundo como una relación de formación que desemboca en muchas vías sociales, por ejemplo, en el arte, la ciencia, la cultura, la técnica, la vida política, etcétera.

19 Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*. CDMX, UNAM, 1980, p. 31.

1.5.3. Pluralidad

Hannah Arendt nos deja dentro de sus líneas de pensamiento un homenaje muy importante a la pluralidad como categoría fenomenológica necesaria para la formación de comunidades; es decir, que incluso cuando el sujeto haya sido arrojado al mundo, y dicha experiencia sea singular para cada caso, nunca los seres humanos han dejado de estar acompañados por otros con los que tiene la posibilidad de formar comunidades. Ningún ser humano ha vivido en soledad pública de forma radical debido a que nuestro mundo ha sido lugar y habitáculo de otros seres humanos cuyos lineamientos sociales han estado delimitados por situaciones, espacios geográficos, intereses, fetiches, indignaciones, etcétera, al mismo tiempo que se va tejiendo una enorme red que encuentra su forma en la comunidad. En otras palabras, Hannah Arendt nos ha legado que la comprensión de la pregunta por el sentido del ser es también la pregunta por la condición plural de los seres humanos.

Sólo en el mundo los seres humanos compartimos el mismo espacio de aparición; el mundo es un existenciarío que, sin importar las diferencias con respecto de las ubicaciones geográficas, las diferencias culturales, ideológicas, entre otras, nos compartimos y nos desarrollamos en conjunto con los demás, con los entes intramundanos y con los objetos creados por el ser humano. ¿Qué es aquello que se aparece en el espacio de aparición, es decir, en el mundo? Es precisamente un alcance plural que tanto la acción como el diálogo, ambos conceptos derivados de la *vita activa*, logran operando de manera intersubjetiva entre personas singulares-plurales, así como también entre las cosas existentes en la naturaleza: “El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública”.²⁰ Aquí la pregunta más relevante se traduce en ¿dónde y qué es lo que hacemos cuando lo hacemos? Por ello, tanto esta actividad de *praxis* como el regreso a la actividad del pensamiento implican la reflexión y la comprensión de todos los fenómenos que suceden en la esfera política, principalmente la correlación hombre-mundo.

20 Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 222.

Sobre esta correlación podemos decir, de manera muy abreviada, que la comprensión del hombre no se puede hacer sin saber la relación que éste tiene con el mundo, así como no es posible la comprensión del mundo sin la relación que tiene con el hombre. En otras palabras, el problema de la fenomenología arendtiana es el problema del mundo y de cómo vivimos en él. Esta relación es un *a priori* en tanto que es anterior a todo lo que pueda matizarse y pensarse sobre cualquier componente de la relación, condición que nos anuncia que su posibilidad de ser es únicamente posible dentro de los espacios de aparición que muestran y construyen al mundo: “El mundo nos es predado. Si dirigimos la mirada activamente hacia algo cualquiera, ya estaba ahí, me afectó, me motivó hacia el volverse-hacia, y así es ahora directamente captado”.²¹

Para Arendt, comienzo y principio no son sinónimos. La tradición agustiniana de Arendt se hace presente en esta distinción; una razón de ello es que para San Agustín el concepto de *Initium* (comienzo) se utiliza solamente para la creación humana; por otro lado, *Principium* (principio) sólo es atribuible al mundo. La relación de estos conceptos pareciera ser bastante utilizada y desarrollada por Arendt desde un enfoque husserliano, es decir, desde el desarrollo del concepto de mundo predado al que Husserl hace referencia con el concepto de mundo de la vida. Considerando lo anterior, y poniendo entre paréntesis la influencia agustiniana, Arendt encuentra en ello un fuerte sustento al concepto de acción dentro de *La condición humana* en donde el principio es el mundo predado y el comienzo es la apertura para aquello a lo cual Husserl llamó el volverse-hacia o el despertar de la conciencia.

Evidentemente, este enfoque arendtiano se dirige al desarrollo de la acción y de cómo este concepto es la posibilidad de intersubjetividad que desemboca en el mundo, es decir, la formación de comunidades que se distinguen entre sí al mismo tiempo que comparten el mismo espacio de aparición. Este espacio de aparición es posible solamente en el mundo; es aquello a lo cual Arendt ve como el espacio de pluralidad donde la comprensión y la reflexión son componentes principales para la experiencia filosófica que se

21 Edmund Husserl, *Husserliana xxxix. El Mundo-de-la-vida. Explicitaciones del mundo predado y su constitución. Textos del legado (1916-1937)*, No. 4, 2008, p. 26.

experimenta de forma singular interactuando y compartiendo el mundo de forma plural: “la misma quintaesencia de la condición humana”.²²

Este espacio de aparición es logrado a través de la interacción que los seres humanos, en su afán de afirmarse distintos y a la vez reconocidos, hacen de la acción y del discurso como vía para conseguir dicho cometido. Si para Husserl hay conciencia para todo objeto y todo objeto es dado a la conciencia, para Arendt la acción hace posible esta cuestión a la que Husserl llamó el “*a priori* de correlación”: “En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador* [...] la mundanidad de los seres vivos supone la imposibilidad de que exista un sujeto que no sea a la vez objeto, manifestándose como tal ante otros receptores, que a su vez le confieren su realidad ‘objetiva’”.²³

Finalmente, un punto importante por medio del cual cada ser humano se puede afirmar dentro de su condición humana es el distanciamiento que los seres humanos tienen con los animales, ya que solamente el ser humano es capaz de dejar huella histórica sobre su paso en la superficie terrestre; esto indica que todo lo que se ha creado en función del trabajo humano se encuentra cargado por la esencia de quien lo ha fabricado y se ha diferenciado del animal, es decir, el ser humano: “el artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal”.²⁴

Es a través de este distanciamiento con el animal que el ser humano logra reconocer su condición humana y entenderse con otros seres plurales que habitan el mundo y con los cuales tiene los mismos derechos de existencia: “Estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir”.²⁵ El mundo es la estancia primera donde el yo actúa, es un horizonte de múltiples posibilidades, es decir, es la estancia primera de posibilidad del espacio de aparición donde el peso de la historia de la humanidad recae en cada sujeto que forma parte de una comunidad.

22 Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 14.

23 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 43-44.

24 Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 14.

25 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 45.

CAPÍTULO SEGUNDO

Totalitarismo y mal radical:

El abismo que debemos comprender

2.1. Mal radical y su experiencia en el mundo

La propuesta fenomenológica de Hannah Arendt incita a la comprensión de todo lo acontecido en el mundo que nos circunda; este ejercicio, en tanto actividad intelectual y vital, nos motiva a reflexionar y a encontrar los precedentes de nuestra historia haciendo que los seres humanos carguemos a costas con el peso y la importancia de la existencia. Como hemos visto, la actividad del pensamiento hace posible la experiencia de la reflexión; al mismo tiempo nos posibilita comprender las condiciones que han permitido tanto las más grandes barbaries como los más grandes y memorables momentos de la humanidad.

El acto de habitar juntos significa, desde el pensamiento arendtiano, “enfrentarnos con la realidad”, es decir, con el mundo, sus antecedentes y su presente. Para la filósofa alemana, Auschwitz fue la apertura de la caja de Pandora donde se originó el fenómeno más aterrador, el mal absoluto como experiencia y realidad irreconciliable para los seres humanos. Auschwitz fue el lugar y el momento donde al ser humano se le privó de su libertad al mismo tiempo que fue despojado de sus condiciones de pluralidad, espontaneidad e individualidad, en otras palabras, de su natalidad política. En los campos de concentración, las cabezas rapadas y vestimentas uniformes eran la táctica para una masificación de personas cuya función era que los soldados nazis no pudieran encontrar rastro alguno de humanidad que les permitiera experimentar y sentir empatía por el pueblo judío. Cuerpos

desnutridos, pies descalzos sobre la nieve, largas jornadas laborales, una raquítica porción de alimento o, en su defecto, la muerte por inanición; esto era la realidad cotidiana de las personas que habitaban, en calidad de presos, los campos de concentración.

Los campos de concentración y exterminio en Auschwitz fueron la verdadera perplejidad de Hannah Arendt. Allí fue donde surgieron las condiciones de posibilidad para que la experiencia del mal radical se hiciera real y punto clave para el triunfo de un régimen que sin precedentes se instaló en la historia y corazón de la humanidad: “Lo decisivo fue el día que nos enteramos de Auschwitz [...] Ese fue el verdadero shock”, comentó Arendt en una entrevista para los medios de comunicación.²⁶ Auschwitz fue la apertura de un abismo, fue el momento decisivo en el cual la experiencia del mal reconfiguró la comprensión de la actividad política y las formas de concebir a la humanidad.

Para Hannah Arendt la experiencia del fenómeno totalitario fue posible gracias a la crisis del pensamiento humano. Los regímenes totalitarios del siglo xx fueron un verdadero desafío que, dada su naturaleza inédita en la historia, no podían reflexionarse a la luz de categorías tradicionales establecidas; su comprensión no radicaba en jugar con categorías y metodologías que no conciliaran con la idea de una reformulación política en donde la acción, el discurso y el pensamiento fueran las categorías originarias. De esta manera, la comprensión del triunfo del fenómeno totalitario y su régimen, así como la irrupción del mal radical, fueron el verdadero desafío para los intelectuales de la época.

El totalitarismo nazi no hubiera sido posible sin los horrores ocurridos en los campos de concentración. Si bien es cierto que en *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt realizó una investigación de las condiciones

26 Entrevista a Hannah Arendt realizada por Günter Gauss y emitida por la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. Actualmente se puede consultar esta entrevista en la obra póstuma *Ensayos de comprensión 1930-1954*, publicada en 1994 bajo el título *¿Qué queda? Queda la lengua materna en Ensayos de comprensión 1930 - 1954*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores, 2005, pp. 17-40.

sociales, políticas e históricas que hicieron posible dicho fenómeno,²⁷ también es verdad que sostuvo que el verdadero horror con el cual la humanidad no podía reconciliarse emanaba de la operación y objetivos que los campos de concentración debían de cumplir. La realidad de estos campos fue un tópico que la pensadora alemana tomó con seriedad intelectual y existencial, de modo que sus reflexiones apuntan a la necesidad intelectual y humana de comprender la experiencia de estos campos.

2.2. Los campos de concentración

“La solución final”, nombre con el cuál los nazis comenzaron el proyecto de Auschwitz, inició como un proyecto militar a cargo de Rudolf Höss, comandante de las ss (Schutzstaffel). Este proyecto tenía por objetivo principal la construcción de un complejo capaz de albergar a diez mil prisioneros, personas que en su mayoría eran presos políticos polacos que habían sido capturados por el nacionalsocialismo durante la ocupación nazi de Polonia. Aquello que inició como un proyecto de poca importancia y escarmiento para toda conducta, tanto individual como colectiva, que representara una amenaza para la Alemania nazi; poco a poco encontraron elementos para convertirse en escenario principal de uno de los más grandes genocidios de la historia: el intento de aniquilación de la raza judía. Así fue como el fenómeno totalitario comenzó a ser un régimen histórico cuyo racismo biológico, terror y masificación de individuos pudo justificarse a través de la ideología del llamado a la tierra natal, a la sangre y a la raza.

Cuando Arendt se convenció de que las atrocidades humanas no podían tener una experiencia llevada al límite y que la realidad del mal no podía llegar a un más allá de sus expresiones en la historia, se dio cuenta que en los campos de concentración se dio a luz un nuevo fundamento para un sistema

27 Hannah Arendt propone comprender el fenómeno totalitario como una experiencia sin precedentes en la historia; esto no quiere decir que dicho fenómeno no tome algunos elementos de otros fenómenos políticos en los cuales los totalitarismos del siglo xx pudieron encontrar ideas para su estructuración: Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo. Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2014.

que vio en el terror un ejercicio de poder avasallante para la deshumanización y masificación de los seres humanos. En gran medida esta realidad de los campos de concentración llamó la atención de Arendt para formular la idea de que un régimen como el totalitarismo únicamente pudo provenir del triunfo operativo obtenido de dichos campos. Así, la condición humana se vio anulada en todos los aspectos para ser modificada en función de un nuevo discurso político que se fraguó en la Alemania de la Segunda Guerra Mundial; en otras palabras, la experiencia de una nueva concepción para pensar y gobernar a los seres humanos.

En 1948 Hannah Arendt publicó un ensayo para la *Partisan Review*²⁸ titulado “*The concentration camps*”.²⁹ En este ensayo, Arendt hace un análisis sobre los campos de concentración, redactando e interpretando los horrores vividos ahí. Richard Bernstein propuso una lectura de este ensayo como esbozos de lo que más adelante sería la elaboración de la obra más filosófica y sistemática de Arendt, *La condición humana*: “Si uno lee ese ensayo con atención hay un subtexto discernible, en el cual se puede descubrir la ‘esencia’ de sus ideas de acción, pluralidad y política”.³⁰ Este ensayo nos ayudará, más adelante, a comprender los esbozos que Arendt comenzó a realizar respecto de su desarrollo posterior en *La condición humana*, desarrollos que dan una idea de cómo el régimen totalitario, en tanto fenómeno político, nulifica las posibilidades de acción en la vida de los seres humanos dentro de las sociedades totalitarias.

En *The concentration camps*, Arendt nos relata los sucesos y terrores de la realidad de los campos de concentración argumentando que la implementación de estos fenómenos no surgió del ingenio alemán, sino que se desarrollaron en la guerra de los Bóeres en África. Por esta razón es posible asegurar que los campos de concentración no fueron una invención de la Alemania

28 Revista de habla inglesa fundada por el periodista estadounidense John Reed, diseñada para tratar temas de política y literatura norteamericana. Su publicación duró sesenta y nueve años (1934-2003) y se publicaba trimestralmente.

29 Hannah Arendt, *The concentration camps*, en *Partisan Review*, pp. 743-763.

30 Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal*, por Richard J. Bernstein. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 235-257.

nazi, sin embargo, la manera en la cual el nacionalsocialismo los hizo operar propició las condiciones para el empoderamiento del régimen totalitario nazi y de los llamados *Lager für ausländische Juden*. Si analizamos un poco lo ocurrido en los campos de concentración británicos con respecto de los campos de concentración alemanes, encontraremos ciertas similitudes de operación militar, no obstante, la vida de los africanos concentrados tenía una utilidad productiva y económica, se les obligaba al trabajo para la obtención de réditos económicos, mientras que en los *Lager* nazis el fin era la perfección del aniquilamiento, es decir, la elaboración meticulosa de una máquina de muerte, una fábrica donde su mayor productividad era la experimentación con la vida y con los cuerpos humanos: “La mayor productividad dentro de los campos radica primero en asesinar a los deportados de diferentes maneras, y luego en borrar las huellas de lo acontecido: en eliminar los restos y rastros de la barbarie”.³¹

Los campos de concentración nazis son en su conjunto un fenómeno que nos da mucho para reflexionar y comprender la experiencia del mal radical. En primer lugar porque son un reto para la comprensión del fenómeno totalitario; en segundo lugar por el abandono necesario de las categorías tradicionales, mismas que ya no son suficientes para dimensionar y comprender la experiencia del mal radical; finalmente porque la realidad de los *Lager* reconfiguró y transformó la concepción tanto de la teoría como de la acción política.

Como se ha mencionado con anterioridad, lo verdaderamente importante en los campos de concentración era la producción de masas y su aniquilación de forma serial, es decir, por bloques de individuos reducidos y concebidos a la mera vida orgánica. No se trata únicamente de llevar a cabo un exterminio, sino de aniquilar la humanidad que hay dentro de cada ser humano, de hacer nula su pluralidad y de acabar con su espontaneidad y su vida política. De ahí que el nacimiento del régimen totalitario fuera posible y desembocara en la formación e institución de las sociedades totalitarias.

31 Mariela Cecilia Ávila, *Hannah Arendt y los campos de concentración. Una imagen del infierno*, en *Revista Alpha* no. 39, 2014, p. 181.

El hecho de que en los campos de concentración se experimentara con la vida, fue el detonante principal para ejercer el terror en los seres humanos en función del racismo biológico. Esta fue, según Arendt, la única novedad en los campos de concentración nazi, que a diferencia de los campos británicos, en los cuales el ser humano era herramienta de producción laboral y económica, su labor era hacer el mal por el mal, el exterminio total: “Organizados con la finalidad de experimentar con la vida de los prisioneros y de otorgarles el mayor tormento posible, sin obtener ningún tipo de beneficio económico”.³² Dentro de los campos de concentración y de la reducción del ser humano a ente superficial, se comienza a instituir la máxima de que todo es posible como código principal para que el fenómeno político totalitario se estableciera como realidad inmersa en el mundo a través del curso de la historia.

Para Hannah Arendt, la imagen proporcionada por los campos de concentración del nacionalsocialismo es equiparable a la imagen cristiana del infierno: “En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad —igualdad que perros o gatos podrían haber compartido— es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del infierno”.³³ Esta alegoría arendtiana, cuya imagen es el infierno mismo, nos ayuda a comprender por qué fue posible la aniquilación humana y del espacio público en los campos de concentración. La clave de esta alegoría radica en la palabra igualdad y en cómo debemos comprenderla. En los campos de concentración la igualdad debe ser pensada en función de las actividades tanto de los soldados nazis y de la burocracia de muerte detrás de ello, como de los judíos y la desgracia que los acompañaba.

La idea central detrás del concepto de igualdad dentro de los campos de concentración se apoya en el espacio político como espacio libre a tener derechos, así como libertad de acción política también. A raíz del ensayo sobre los campos de concentración de 1948, algunas categorías de *La condición humana* ya estaban en juego en el pensamiento de Arendt; sin embargo, la concepción ontológica que reserva para el fenómeno de la igualdad en los

32 Mariela Cecilia Ávila, *Hannah Arendt y los campos de concentración. Una imagen del infierno*, en *Revista Alpha* no. 39, 2014, p.182.

33 Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930 -1954: La imagen del infierno*, p. 246.

campos de concentración fue la pluralidad como concepto clave para el desarrollo de espacios políticos dentro del mundo circundante. Auschwitz fue el fenómeno que reveló el rostro absoluto del mal mostrando la creación de espacios públicos apolíticos, cuya realidad, lejos de ser un espacio de aparición para el ejercicio político de la pluralidad humana, era el exterminio, el dolor, la experimentación, la tortura; en otras palabras: la ruptura con la tradición maligna ajena a la responsabilidad humana. Hannah Arendt argumentó que gran parte del triunfo de Auschwitz se concentró en la pérdida de la aptitud para la libertad.

Esta pérdida hace que la acción humana se nulifique y junto con ella la pluralidad, ya que esta última es la condición originaria que le permite al ser humano saberse un individuo con derechos, capaz de ser una persona con la aptitud de ser *libre con*, es decir, que también reconoce en los demás un ejercicio individual de libertad que comparte y experimenta dentro de un espacio público político en donde se pueden o no compartir acuerdos. Esta cuestión nos hace plantear la idea de que los campos de concentración nazis eran un espacio apolítico de igualdad en la medida que no había lugar para las concepciones de inocencia y culpa, es decir, tanto exterminador como exterminado perdían su humanidad y su pluralidad. Esto quiere decir que ambos estaban en igualdad de condiciones, ya que al perder todo rastro de humanidad, ya fuera por ejecutar órdenes o por padecer el terror de los campos, ambas figuras no hacían más que aceptar el curso de los hechos que allí se suscitaban.

Por esta razón, los campos de concentración no podían ser espacios políticos, dado que la acción, como condición para el desarrollo político del ser humano, era algo totalmente nulo y una realidad fuera del alcance de la reflexión. Después de todo, esa era una función de la igualdad que aquí se menciona con respecto a los campos de concentración: ser ordinario, carecer de pensamiento y resignarse a su situación histórica. Esta idea de igualdad se sostiene cuando se piensa en los campos de concentración como una realidad en la que ocurrían hechos de sufrimiento. ¿Qué diferencia puede haber entre dos seres que no piensan? Tanto en la teoría como en la práctica, ninguna. En los campos de concentración se perdía el control; tanto quien infringía dolor como quien lo padecía eran iguales, ninguno dimensionaba su situa-

ción y, por ende, jamás podían notar aquello que se estaba cumpliendo en la historia: “Los hechos: seis millones de judíos, seis millones de seres humanos, indefensos y en la mayoría de los casos ignorantes de su suerte, fueron arrastrados a la muerte”.³⁴

¿Cómo puede ser posible que en un espacio de igualdad que no se puede considerar espacio político, todo se pueda justificar con un argumento político? Ante los hechos de los campos de concentración, y ante aquello que propició la edificación del totalitarismo, la diplomacia política ya no era una opción para justificar tremendos actos, se tenía que borrar la evidencia para fabricar una realidad a favor del nacionalsocialismo. El triunfo sobre el hombre masa dentro de los campos de concentración fue un punto clave. ¿Quién podría recordar un rostro en un mar de rostros? Fue entonces cuando el nazismo tuvo que echar a andar su proceso de fabricación de la realidad, el cual consistía en la creación de ideologías que pudieran servir para la alienación del ser humano singular-plural al ser humano singular-masa, es decir, el paso de la individualidad plural al hombre masa.

Esta fábrica de realidades que el nazismo comenzó a emplear se ayudó de herramientas y procesos que en la vida cotidiana son parte de los seres humanos. Fue así como se crearon ideologías a través de los medios, el arte, la literatura, etcétera, para mantener una imagen del pueblo judío como gente infrahumana, situación que haría fácil la justificación de su exterminio. A través de esta mentira se pudo dar el salto de un espacio igualitario, pero apolítico, a una justificación política e ideológica que con el tiempo perfeccionó hasta ser llamada ciencia racial.

2.3. El mal radical: su importancia y su comprensión

El enigma del mal es una cuestión fundamental y una inquietud filosófica que nos sigue manteniendo al borde de la comprensión de su experiencia. Para Hannah Arendt la herencia que dejó el totalitarismo fue sin duda la experiencia del mal radical: “El problema del mal será la cuestión fundamental

34 Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930 - 1954: La imagen del infierno*, p. 245.

de la vida intelectual de la Europa de la posguerra”³⁵. Esta afirmación se vuelve una labor importante para ella, debido a que la experiencia del mal radical mostraba claramente una superación de las categorías del pensamiento occidental, poniendo en evidencia que la historia política de la humanidad podía pensarse desde un antes y un después de Auschwitz, es decir, pensar el mal desde su grado absoluto y desde una experiencia difícil de imaginar.

Únicamente con la irrupción de la experiencia del mal radical dentro de los marcos de la historia, tanto de la humanidad como del pensamiento occidental, todas las categorías sobre la condición humana se volvieron a configurar de una manera tan abrumante que el mal ya no podía ser una cuestión de manifestaciones prácticas o de costumbres morales en el sentido moral kantiano al que también Arendt sometió a la crítica. Con la irrupción del totalitarismo, y junto con él la formación de sociedades totalitarias, el problema del mal se ha mantenido como una cuestión que impulsó a los intelectuales a pensar y elaborar preguntas sobre su origen. Preguntarse por este origen exige remontarnos a la experiencia del mal que sólo el ser humano, por medio de su condición,³⁶ puede padecer y hacer padecer a los demás. Los regímenes totalitarios son una realidad emergida sin precedentes y de una manera tan abrupta y violenta, que jamás las cosas volvieron a ser iguales tanto para la humanidad como para la historia y sus desplantes políticos.

Por lo anterior, el problema del mal es una realidad y un tema obligado para quien deba tratar fenómenos como la violencia, la comunidad, el Estado, las instituciones, la desmesura de la técnica, etcétera; en pocas palabras, nuestro mundo circundante. Sin embargo, esto no significa que el problema del mal radical sea o deba ser únicamente un problema práctico, sino más bien un problema propio de la reflexión filosófica en tanto disciplina transversal con otras áreas de conocimiento. El problema del mal, al cual Hannah Arendt llamó “la cuestión fundamental del siglo xx”, ha alcanzado al siglo xxi, y sin embargo seguimos pensando al mal únicamente desde formulaciones

35 Hannah Arendt. *Ensayos de comprensión 1930 -1954: Pesadilla y fuga*, p. 167.

36 El concepto de condición humana, resumido en la *vita activa*, es condición ontológica fundamental que ayuda a explicar la condición política humana sin la cual los seres humanos no podemos crear un mundo circundante.

heredadas de la tradición occidental, elementos que para Hannah Arendt no son obsoletos, sino que han permanecido mal planteados en su interpretación con respecto a la comprensión de la experiencia del mal.

2.4. El mal como cuestión de la libertad

2.4.1. Immanuel Kant, la libertad y el mal radical. Hannah Arendt y la influencia kantiana

La obra filosófico-política de Hannah Arendt estuvo influenciada en gran medida por el pensamiento del filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804). Para Hannah Arendt era evidente que en Kant había muchos elementos para la fundamentación de una ética de la razón; no obstante, los principales elementos que Arendt estudió para la elaboración de sus reflexiones intelectuales tempranas fueron los conceptos de libertad y mal radical. El pensamiento de Kant nunca dejó de ser importante para Hannah Arendt, su eco la acompañó hasta su obra más tardía e inacabada, *La vida del espíritu*, un tratado en el que podemos ver una clara influencia en la medida que su estructura sigue las temáticas de cada una de las *Críticas* de Kant: el pensamiento, la voluntad y el juicio.

El punto de partida arendtiano para la elaboración de su fenomenología política influenciada por el pensamiento kantiano fueron el concepto de autonomía y la actividad judicial, los cuales Hannah Arendt interpretó como dos acontecimientos que fundamentan al ser humano en tanto ser moral. Dentro de los problemas que puede ocasionar la deliberación entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo, es decir, elección de acciones buenas y acciones malas en el pensamiento kantiano, mucho se debe enfatizar que el papel que desarrollan la libertad y la voluntad humana en su conjunto es elemental para determinar las acciones humanas, tanto para hacer el bien como para hacer el mal. En términos kantianos, el mal es una experiencia constitutiva e inmanente al hombre por medio de su libertad que, a diferencia del animal, es un ser racional capaz de percibirlo, pensarlo, reflexionarlo y hacerlo realidad en tanto experiencia pública.

La propuesta de la libertad como principio de apertura, por medio de la cual el mal puede hacerse presente en el ámbito público y social en el mun-

do, es un acierto del pensamiento; sin embargo, este problema, que acaparó interés filosófico después de los horrores vividos en Auschwitz, se extiende aún más cuando el problema se reduce a cuestiones únicamente prácticas, sin tomar en cuenta que la experiencia del mal también afecta al espíritu humano. Rodolfo Santander menciona que por todas partes hay actualmente signos inequívocos de una barbarie que olvida el fundamento espiritual de nuestra existencia histórica.³⁷ Situación que debe interpretarse como una crisis de reflexión y de esfuerzo racional por comprender y conocer los síntomas del mal en nuestro mundo. Para lograr comprender el fenómeno del mal, es necesario, de primer lugar, haber sido alcanzados de alguna manera por su experiencia; en segundo lugar, es necesario comprender que la idea de libertad constituye al ser humano; por ello es posible la irrupción del mal en el mundo.

La idea de libertad trae consigo el problema de la elección de los actos moralmente buenos y los actos moralmente malos; problema que apunta a la actividad valorativa y de diferenciación entre aquello que es bueno y aquello que es malo. Este problema, la libertad, es, según Kant, un ejercicio de voluntad por medio de la cual el ser humano logra autodeterminarse. Actuar con libertad es por lo pronto elegir conforme a la ley fundada en la razón, aquella que se puede universalizar para el bienestar de los seres humanos: “La ley pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral*”.³⁸ Seguir esta ley hace posible el reconocimiento autónomo del hombre siendo a su vez contraparte de la ley que se cumple con heteronomía, es decir, aquella que se hace con y por el apetito natural y en función de sus consecuencias.

Para Kant, la libertad (*Freiheit*) es la capacidad de elección en la cual somos partícipes de una jerarquización de valores que se forman en máximas; es una manera de predisponerse ante las circunstancias que más adelante harán del hombre un ser moralmente bueno o moralmente malo: “Como seres humanos, podemos tener una predisposición a hacernos moralmente buenos,

37 Cf. Jesús R Santander, *Técnica planetaria y nihilismo*. CDMX, Ediciones Eón, 2011, p. 193.

38 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. CDMX, FCE-UAM-UNAM, 2011, p. 36.

pero es solo cuando ejercitamos nuestro libre albedrío que realmente nos volveremos moralmente buenos (o malos)".³⁹ Otra parte necesaria para entender el pensamiento de Kant en el tema del mal radical, es el ámbito teórico de la situación, es decir, el ámbito puramente racional o facultad volitiva (*Wille*). En otras palabras, no basta con que el hombre razone, sino que éste se determine a través de la comprensión y ejercitación de su propia voluntad ya que en el ámbito práctico solamente la voluntad es determinante.

Cuando se habla de la elección de una máxima, surge la pregunta sobre tal caracterización. Para Kant, una máxima es la formulación de una escala de valores y jerarquías donde el hombre decide su cumplimiento en función de sus intenciones naturales o de la ley moral establecida. Una máxima mala es aquella norma en la cual el hombre antepone sus intenciones naturales por encima de la ley moral; una máxima buena es aquella norma donde la ley moral se antepone, por elección libre, a las intenciones naturales del hombre: "Una máxima obtiene su génesis en el choque manifiesto entre lo que se desea naturalmente y lo que se reconoce como deber".⁴⁰ Por esta situación, el problema del mal en Kant se encuentra enfocado en la libertad y la voluntad, ya que únicamente en función de ellas se puede elegir y actuar conforme a las máximas que componen una escala valorativa. Para aclarar la posibilidad del mal radical, kantianamente es importante señalar que cada ser humano es responsable de sus máximas, ya que los seres humanos no llegamos al mundo con la intención natural de ser buenos, como tampoco de ser intrínsecamente malos. Ante ello, Kant va a relacionar el mal radical con una voluntad perversa inclinada a la elección de máximas malas y, por tanto, a la satisfacción de las propias intenciones naturales.

Con todo lo anterior, ¿qué retoma y qué rechaza Hannah Arendt de la voluntad perversa y de la libertad? De primer momento podemos asegurar que el concepto de mal radical lo retoma de Kant a partir de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Kant fue el primer filósofo en acuñar al mal radical como concepto, dándole suma importancia al papel que juega la reflexión de la libertad del hombre en conjunto con su buena

39 Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, p. 46.

40 Kant, *ídem.*, p. 37.

voluntad. A partir de esto, el mal radical se vuelve concepto clave para Arendt y para la comprensión de los actos atroces que vieron la luz en los campos de concentración de Auschwitz, ya que gran parte de la filosofía kantiana se hace presente a lo largo de toda la obra política arendtiana; sin embargo, Arendt también tiene sus propias distancias con la racionalización del mal, ya que, para ella, Kant había reducido el mal radical a mera voluntad perversa. En contraposición, Hannah Arendt estaba convencida de que el mal radical tenía alcances que iban más allá de un concepto racionalizado: “Allí sucedió algo con lo que no nos podemos reconciliar. Ninguno de nosotros puede hacerlo”.⁴¹

Hannah Arendt, a pesar de su gran admiración por el filósofo de Königsberg, tuvo su propio distanciamiento. Para ella el mal radical surgió en conexión con un sistema (totalitarismo) en el que todos los hombres se han vuelto superfluos por igual.⁴² Razón por la cual, el mal radical es un problema en el que el hombre ha sido reducido a un ente sustituible, es decir, su condición humana⁴³ se aniquiló y fundió en la masificación de individuos, mientras que para Kant el mal radical son todas las acciones que bajo la libertad y fruto de una voluntad perversa eligen desatender y desafiar los imperativos categóricos.

2.4.2. La libertad: Arendt interpreta a Kant y toma postura

Rüdiger Safranski, autor de la obra *El mal o del drama de la libertad* (2000), exclama contundentemente lo que me parece es una excelente premisa para tan gigantesco título: “No hace falta recurrir al diablo para entender el mal.

41 Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930 - 1954: ¿Qué queda? La lengua materna*, p. 31.

42 Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 303.

43 El desarrollo del concepto de condición humana es un evento posterior *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt no utiliza el concepto en la obra mencionada, no obstante, dicho concepto será con posterioridad, la propuesta filosófica y original de Hannah Arendt para reformular algunas concepciones de la tradición que la propia Arendt consideraba poco esclarecedoras para la comprensión del fenómeno totalitario.

El mal pertenece al drama de la libertad”.⁴⁴ Ya Arendt había anunciado que la realidad del mal radical no podía ser obra demoniaca, sino obra de un comportamiento humano incomprensible: el comportamiento de los nazis en el Holocausto.

La libertad es una cuestión polémica en el pensamiento de Arendt, ya que para la autora de *La condición humana*, abordar el problema de la libertad supone encontrarnos con el problema de la contradicción axiomática del concepto de causalidad: “Si hemos de tener un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego sin duda jamás hace una aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, jamás puede llegar a ser sujeto de comprobaciones teóricas”.⁴⁵ Esto implica que la causalidad, entendida como ley natural que se ejerce sobre el mundo, no es algo que pueda aplicarse al ámbito de los asuntos humanos ya que a estos les corresponde un ámbito propio del espíritu, es decir, la voluntad. Lo anterior implica que el verdadero problema de la libertad en Arendt se sitúa al pensar la distinción entre libertad práctica y la no-libertad teórica como puntos de partida para la ética y para la ciencia.

La libertad, abordada desde la experiencia humana, no se da desde el fuero interno, no es una *fuga mundi* cuya actividad nos hace apartarnos del mundo y de la experiencia política para adentrarnos a una experiencia introspectiva del individuo que en absoluto estaría ligada a la libertad. Solamente en la experiencia política coartada por la acción humana dentro del mundo que habitamos es posible hablar de libertad: “El campo en el que siempre se conoció la libertad, sin duda no como problema sino como hecho de la vida diaria, es el espacio político”.⁴⁶ Todo parece apuntar a que la libertad interior carece de realidad en el pensamiento de Arendt, en tanto que ésta no participa en el mundo de los fenómenos, aquel donde la experiencia de los sentidos es la vía que nos posibilita el conocimiento y la comprensión.⁴⁷

⁴⁴ Cf. Rüdiger Safranski, *El mal o del drama de la libertad*, p.13.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ensayos sobre la reflexión política. ¿Qué es la libertad?* Barcelona, Península, 1996, p. 155.

⁴⁶ Arendt, ídem., p. 158.

⁴⁷ Esto no quiere decir que el fuero interno sea una actividad que Hannah Arendt desaproveche para la interpretación y comprensión del mundo desde la categoría

La experiencia de la libertad es únicamente posible cuando el ser humano se reconoce como un ser de pluralidad, es decir, ser libre-con: “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción [...] Nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en la relación con los otros, no en relación con nosotros mismos”.⁴⁸ Si nos damos a la tarea de hacer una ecuación de igualdad entre libertad y acción en la comprensión arendtiana, el resultado es sencillo y equivale a lo siguiente: la acción es libertad en tanto esta libertad no se dé únicamente en el ámbito del fuero interior, sino también en los asuntos políticos del mundo a través de la experiencia con los demás.

Esta postura es un tanto confusa al igual que compleja; no se trata de darle supremacía a la teoría científica y axiomática que interpreta la causalidad de los fenómenos, como tampoco de hacer a un lado a la voluntad. Arendt logró ver en la esencia de la libertad una cuestión trascendental anterior a todo estado científico y filosófico: “No es la teoría científica, sino el pensamiento mismo en su estado precientífico y prefilosófico, lo que parece disolver en la nada la libertad sobre la que se basa nuestra conducta práctica”.⁴⁹ Así, cada vez que nosotros reflexionamos sobre un acto llevado a cabo bajo la idea de ser agentes libres, este acto queda subsumido inmediatamente bajo el dominio de dos tipos de causalidad: la interior y la exterior; motivación y principio de causalidad del mundo circundante, respectivamente. Considerando que la acción es equivalente a la libertad, esto es que la libertad es un hecho demostrable, Arendt reconoce que Kant pudo rescatar la libertad de esta dualidad haciendo la distinción entre razón pura y razón práctica en donde el operador central, el agente poseedor del libre albedrío, nunca se hace presente ni en el mundo de los fenómenos ni dentro de la percepción interior por medio de la cual nos captamos a nosotros mismos.

del yo pensante que desarrollará en el apartado primero de su obra póstuma *La vida del espíritu*. El fuero interno es una actividad que le otorgará al yo pensante el acceso al diálogo dos-en-uno que les permitirá a los seres humanos el estado de solitud en donde es posible la toma de conciencia de nuestro ser en el mundo.

48 Arendt, *Ibidem.*, pp.158-159.

49 Arendt, *Ibid.*, p. 156.

La libertad es un hecho demostrable. Para que la acción sea libre se debe carecer de motivaciones y de la presunta finalidad, en otras palabras, es un acto espontáneo movido por la voluntad. En Arendt, la libertad se da completamente en la esfera pública o simplemente no se da, no existe posibilidad alguna de que la libertad opere sino a través de la acción del ser humano y de un espacio público políticamente garantizado. Ni la motivación, ni las leyes ajenas a la espontaneidad humana, son condiciones para la acción humana; la acción es la única condición que puede hacerlas trascender y ubicarlas en la experiencia del espacio público.

2.5. Totalitarismo y mal radical

Una parte histórica y también de mucha importancia en el desarrollo del pensamiento fenomenológico de Hannah Arendt encuentra su génesis en la obra *Los orígenes del totalitarismo*. En esa etapa de su pensamiento, Hannah Arendt maduró una crítica política en la que concibió al totalitarismo como una realidad que no vino solamente a revolucionar un debate político, sino también la manera de abordar y comprender la condición humana, tema y concepto que la propia Arendt desarrolló más adelante y con mayor sistematicidad filosófica en 1958. De esta manera, Hannah Arendt comenzó una fenomenología descriptiva que desechó el estudio de relaciones causales para encontrar una comprensión del fenómeno totalitario, apelando a un análisis de las condiciones y factores que posibilitaron la irrupción de dicho fenómeno en el mundo, en otras palabras: la nueva configuración del mundo moderno.

Un legado muy importante de Hannah Arendt es su búsqueda por comprender la experiencia de un fenómeno desde la propia existencia: “Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender”.⁵⁰ Para Arendt, la comprensión del fenómeno totalitario radica en el análisis de las particularidades que hicieron posible que el nazismo tuviera su lugar y forma en el mundo moderno. Encontrarnos con el fenómeno es ir en búsqueda de aquello que lo

⁵⁰ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930 -1954. ¿Qué queda? La lengua materna*, p. 19.

hace posible, dejando de lado la idea de buscar relaciones históricas causales; para Arendt la comprensión de un fenómeno es una experiencia que nos enfrenta con la existencia que es, en cada caso, la nuestra.

En la descripción que hace Hannah Arendt acerca del fenómeno totalitario en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, podemos ver su preocupación por comprender las condiciones por medio de las cuales los regímenes totalitarios del siglo xx fueron posibles, al igual que el nazismo, gracias a la fusión de otros sistemas políticos cuyos puntos esenciales de operación le brindaron cuerpo y sustento a la actividad totalitaria. La destrucción de la libertad y el control de toda institución cultural fueron dos propósitos cuyo principal objetivo político era privar al individuo de su identidad singular y de su identidad plural como persona moral, de esta manera, el totalitarismo comienza a imponerse como un régimen de dominio completo en el cual fue posible la construcción de la máxima “todo es posible”.

La llegada del mal como una realidad violenta en el ejercicio del poder ya no se justifica en el orden de la moral construida pluralmente, sino en el orden de lo oportuno y conveniente para los intereses del régimen. Dentro del lema “todo es posible”, el ejercicio de dominación de los individuos implica métodos de alienación y de adiestramiento conforme a la ideología totalitaria que proporciona elementos para crear una realidad ficticia justificada por una coherencia sistemática interna. Ésta última, junto con el adoctrinamiento ideológico y el ocaso del pensamiento, fueron los eventos que le permitieron al totalitarismo un ejercicio de poder tan violento expresado en la concreción de la deshumanización, en la cual todos los seres humanos se convertirían en entes esencialmente invisibles y carentes de rostro.

Para el gobierno de la sociedad totalitaria, es decir, de la sociedad masa, la voluntad del gobernante se ejerce a través de leyes jurídicas y leyes morales, mismas que se legitiman de manera arbitraria por quien gobierna. Esto último implica que la ideología que se logra introyectar en la personalidad de los individuos es la responsable de la creación de un mundo ficticio, un nuevo mundo político en el que al ser humano se le arrebató su libertad y su capacidad de actuar con voluntad. Este nuevo mundo se denomina ficticio porque está construido con base en la mentira, siendo ésta un desafío para la autocomprensión individual y una falsa promesa que justifica los actos

que contradicen a la razón: “La llaga en la naturaleza humana es la facultad de mentir”.⁵¹

Todos estos componentes, junto con los campos de concentración y exterminio, dice Arendt, son las estructuras de dominación totalitaria que le dieron triunfo a la eliminación de la pluralidad humana: “Sólo en los campos es posible semejante experimento”.⁵² El éxito de los campos de concentración no radicó únicamente en el exterminio biológico de millones de personas, sino también en la destrucción de la condición humana de cada persona exterminada en donde el espíritu fue también aniquilado; en otras palabras, la pluralidad de la humanidad se vio fracturada por el incesante ejercicio de violencia y terror que de la nada se hizo presente en la historia. En los campos de concentración tenemos la afirmación histórica de que no existe horror imaginable que no encuentre forma y cumplimiento en la realidad.

El totalitarismo nazi aprendió que de los campos de exterminio se podía aprovechar la dinámica de aniquilamiento de la humanidad por medio de la muerte múltiple de los individuos o de la muerte jurídica. Esta muerte implica tres movimientos que afectan directamente al individuo. Hace que el individuo no tenga el derecho a tener derechos, que no tenga libertad de elección de máximas buenas, sino la elección de una moral implementada por el gobernante y que se destruya totalmente la singularidad y la condición humana.

Si el totalitarismo es un régimen de muerte en los tres sentidos anteriormente mencionados, ¿qué tipo de individuo crea este régimen? En términos arendtianos genera cuerpos inertes y masificados que sin más nos recuerdan la imagen de cadáveres vivientes sin el más mínimo rasgo de vitalidad ni espontaneidad, fenómeno al que podemos llamar: la sociedad totalitaria. Esta sociedad tiene como característica el aprovechamiento de masas, sin embargo, ¿qué significa ser parte de la masa? Significa perder la identidad y la pluralidad, en otras palabras, es un arrojamiento a la nada. Dentro del sistema totalitario, la acción y el diálogo les son arrebatados a las personas; la pluralidad y los derechos de las personas se ven coartadas por la sociedad

51 Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p. 86.

52 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 653.

masa donde los seres humanos son reducidos a cuerpos que únicamente interactúan entre sí, pero sin libertad; los cuerpos pueden convivir unos con otros, sin embargo, ya no es posible el reconocimiento de los demás.⁵³

El triunfo de la reducción que va del ser singular-plural al singular-masa radica en que el otro cuerpo dejará de ser visto y escuchado, es decir, perderá su identidad y se fundirá en el interminable mar de rostros que conforman la sociedad masa. De esta manera, el totalitarismo vuelve superfluo al ser humano y acaba con su condición humana. Por ello, el mal radical para Arendt es una realidad que describe la manera en la cual el totalitarismo concibió y ejecutó actos reprobables en los que el ser humano y su pluralidad fueron reducidos a la singularidad-masa y a su exterminio; crímenes que Arendt concibe como poco relacionables con el mal comportamiento, ya que el totalitarismo y sus atrocidades nada tienen que ver con la construcción de juicios y máximas que la razón pueda sustentar, sino que estos son una realidad que van más allá de lo humanamente comprensible.

2.6. De la pluralidad a la singularidad de las masas: aniquilación de la pluralidad

El totalitarismo hace que la pluralidad, de la cual todos los individuos podemos ser partícipes, se convierta una singularidad en la que todos los seres humanos quedan a la deriva y merced de las necesidades y reacciones de dicho régimen. ¿Cómo se puede lograr esta reducción que va de la pluralidad a la singularidad, es decir, a la generación de masas políticas? Esta pregunta no ha cambiado únicamente la manera política de pensar, también ha modificado nuestra forma de entender la condición humana. Si este régimen no tuvo actos que le precedieran en la historia, entonces podemos decir que se generó una nueva forma de hacer política, una donde es posible la creación

53 Este reconocimiento debe entenderse únicamente en términos de acción política. Por ello es importante tomar en cuenta que la comprensión de la singularidad es una afirmación de la identidad que se gana en la esfera pública por medio de la narración de los actos de cada ser humano.

de nuevas formas de interpretación, discurso, problematización y debate político.

En el ejercicio político del régimen totalitario no basta con reducir al individuo. Así como el ser humano se ha sentido superior al animal, ahora el régimen totalitario decide no sólo arrebatarse la pluralidad y el derecho a ser un ciudadano político parte de la comunidad, sino que ahora el ser humano es un ente sustituible, superficial y un ejecutor de la voluntad del líder, que hace con la singularidad de las masas lo que sus intereses le demanden.

Dentro del discurso político del régimen totalitario no es un secreto que a través de su ejercicio se lleva a cabo la emancipación de los humanos que por fines particulares y colectivos se insertan en la columna vertebral (por la fuerza del miedo) de una comunidad para generar nuevos valores absolutos, negando de esta manera el valor propio de la vida. En un régimen totalitario se intenta a toda costa demostrar que hay fines de primer orden más relevantes y efectivos que la condición de pluralidad. Estos fines de primer orden para el totalitarismo son elaborados en función de la ideología alienante que se implanta en los individuos. Hablar del totalitarismo no es hablar de una simple tiranía sino de una forma novedosa y eficiente de dominación que se ha gestado en el siglo xx: “Una diferencia fundamental entre las dictaduras modernas y todas las tiranías del pasado es la de que en las primeras el terror ya no es empleado como medio de exterminar y atemorizar a los oponentes, sino como instrumento para dominar masas de personas que son perfectamente obedientes”.⁵⁴

Si Arendt nos dice que el totalitarismo no tiene precedentes, ¿entonces que le ha dado origen? Para responder esta pregunta es necesario puntualizar que no se puede hablar de las causas que dieron pauta a su origen sino de lo que contribuyó a su establecimiento. Por lo tanto, *Los orígenes del totalitarismo* no es únicamente un estudio histórico, es también un análisis de los casos efectivos que se dieron dentro de la historia de manera innegable y que por infortunio tienen un aporte para el desarrollo del totalitarismo. A través de sus causas, Hannah Arendt anuncia sin temor a equivocarse que solamente de esta manera el totalitarismo pudo darse en la historia, misma que

54 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 30.

también se transformó implicando con ello y de manera perversa la transformación del orden de lo político y de la condición humana, haciendo del ser humano un reducto producto de la ideología: “El designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la humanidad”.⁵⁵

Esta destrucción de la humanidad no sólo ocurre en el ámbito ontológico de la misma, sino también en el ámbito de lo sensible, es decir, del exterminio de masas en función de las ideologías que ostentan tener por principal objetivo la idealización y justificación de la historia en función de ellas; de esta manera, el racismo justifica en la historia el exterminio de un individuo o comunidad según su ideología y superioridad; justo como el nazismo llegó a justificar en la superioridad de raza el exterminio de los más desafortunados que llevaban por culpa y sentencia de muerte el no formar parte de la “raza perfecta”.

El régimen totalitario nazi fue capaz de avasallar la condición humana y la vida del espíritu; supo cómo aniquilar cada parte de la *vita activa* y de la *vita contemplativa*. Su triunfo fue posible gracias a los campos de exterminio y de los experimentos que allí se hacían con la humanidad y en los cuerpos humanos; su fuerza destructiva fue posible gracias a la crisis del pensamiento y a la dominación de masas. En la Alemania nazi de la Segunda Guerra Mundial, el mal radical, en tanto experiencia que no se creía posible en el mundo, se hizo presente mostrándonos que más allá de ser un mero acto histórico fue un acto antropológico.

2.7. Natalidad y *vita activa*: la esperanza de un mundo nuevo

¿Somos seres para la muerte o somos seres para el nacimiento? Hannah Arendt nos anuncia que el verdadero milagro de la política es la natalidad: “Contemplada desde la perspectiva del mundo, toda criatura recién nacida llega bien equipada para desenvolverse”.⁵⁶ Cuando Arendt hace uso de la

55 Arendt, *Ibid.*, p. 5.

56 Hannah Arendt, *La vida en el espíritu*, p. 44.

palabra milagro, lo hace desde una carga sistemática (que va de la mano con la *vita activa*) en la que solamente en libertad y espontaneidad los seres humanos pueden configurar una realidad común: el espacio de aparición.

La natalidad inserta en el planeta a nuevos seres humanos potencialmente capaces de instaurar una nueva configuración en la esfera pública del mundo entre los hombres,⁵⁷ esfera que a su vez es también un espacio histórico de comprensión. Dado que en el nacimiento el ser humano es introducido al mundo, y a que toda actividad humana estará condicionada por la alteridad, solamente los seres humanos, en relación con los demás, son los únicos entes existentes⁵⁸ que pueden comprender su mundo y transformarlo también. Todo ser humano es un ser existente y singular con una predisposición plural. Su empresa inmediata se logra a través de las actividades que éste haga en conjunto con los demás; de esta forma, los seres existentes son creadores de una comunidad que les permite la condición de estar (políticamente) en el mundo como fruto de su libertad. En otras palabras, para Arendt, el olvido del ser ha sido posible en la medida que la pregunta por su sentido siempre ha sido formulada desde lo singular, olvidando que el ser humano, como único ente capaz de preguntarse por el sentido del ser, jamás ha existido en soledad. Es por ello que si la tarea de este ente es primeramente la comprensión de su ser, deberá dar inicio desde su condición de alteridad, es decir, desde su condición de singularidad-plural que se explicita en la *vita activa*.

Una idea central en el pensamiento de Hannah Arendt es que toda situación humana debe ser llevada a cabo dentro de un marco político y de común acuerdo entre sujetos singulares-plurales como primera condición de formación del espacio de aparición, ya que, por un lado, a la condición humana

57 *Inter homines esse*. Hannah Arendt toma esta expresión de la tradición política romana explicando que los términos “vivir” y “estar entre los hombres” eran sinónimos. En la fenomenología arendtiana la correlación hombre-mundo es posible en el cumplimiento explícito de la expresión “estar entre los hombres”, es decir, en la esfera de lo público donde toda empresa y artefacto humano se hacen visibles. Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 22.

58 Hannah Arendt habla de la existencia aludiendo a su maestro Martin Heidegger cuando éste se refiere al *Dasein* como al único ente dotado de existencia (*Existenz*), en oposición a la presencia (*Vorhandenheit*) del estar ahí cósico.

le es necesaria la interacción entre acción y lenguaje para la elaboración de sus propios discursos formadores de comunidad, siendo esta última el lugar apropiado donde es posible que los sujetos singulares-plurales se reconozcan y se vean entre sí. Por ello, es necesario llevar a la exhaustiva crítica y análisis el discurso político de cada época, ya que éste nos revela los intereses en los que toda comunidad se encuentra cimentada. Evidentemente el hombre necesita de su quintaesencia,⁵⁹ de su planeta y de sus espacios en su condición humana de sobrevivir, habitar la tierra y ser mundano y hacer comunidad, siendo la labor, el trabajo y la acción respectivamente, las condiciones básicas que le dan fundamento al concepto de *vita activa*.

La *vita activa* es un concepto que alcanza su pleno desarrollo en la actividad humana y nos muestra el desarrollo de una ontología-política que es condición originaria de la humanidad y fuente de reconciliación con el mundo de las apariencias y con los espacios de aparición; en otras palabras, la reconciliación con el mundo y la renovación de la actividad política. La *vita activa* nos muestra que la condición humana compromete su actividad desde una tripartición que va de la labor y el trabajo hasta la acción. Esta tripartición de la *vita activa* es elemental para el pensamiento arendtiano posttotalitario debido a que en ella Hannah Arendt nos devela una estructura ontológica que mueve la cuestión acerca del ordenamiento y comprensión de la realidad; en otras palabras, la comprensión de todo aquello que afecta al ser humano en su entorno es también la comprensión de la correlación hombre-mundo. Esta correlación hace implícita la creación del mundo por parte del ser humano, al mismo tiempo va condicionando su existencia. Es una actividad posible gracias a las condiciones de la vida humana: labor, trabajo y acción.

2.7.1. Labor

La existencia humana es una interrogante fundamental capaz de enfrentar al ser humano consigo mismo por medio de la reflexión. El ser humano es una realidad existente que nos revela un ente capaz de hacerse la pregunta por el

59 Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 14.

sentido del ser. La existencia de alguna manera nos es dada, y es a nosotros a quienes nos corresponde sabernos en ella; cada suceso ocurrido y cada artífice puesto sobre la extensión planetaria están regidos por leyes naturales y artificiales. Por esta razón, Hannah Arendt propone que las actividades del pensamiento y la comprensión de todo lo acontecido en el mundo, natural o artificial, constituyan el ejercicio más adecuado en la búsqueda del sentido de la existencia.

Como se ha mencionado, en el mundo existen dos tipos de leyes: las naturales y las artificiales. Estas últimas son únicamente creadas por el hombre con ayuda de la ciencia, sus resultados son objetos sin vida que existen al entrar en interacción con su espectador, es decir, el ser humano; revelan una doble realidad: la de su estar en el mundo y la de su fabricante. Por esta razón, todo lo que sucede a nuestro alrededor es una constante tarea que el ser humano tiene para reflexionar y comprender. Esos acontecimientos, en tanto hechos históricos, suceden en el mundo, y para Hannah Arendt no hay error en llamarlo realidad; sin embargo, ¿cómo esa realidad puede ser comprendida?

El primer ámbito que Arendt desarrolla en la estructura ontológica del ser humano (y por lo tanto de su comprensión) es la labor como el ámbito más natural de la constitución de la *vita activa*. Es aquí donde el ser humano, en tanto cuerpo natural, es decir biológico, es nombrado por Arendt como *animal laborans*, que es, sin más, la satisfacción de necesidades únicas de cada ser humano. La labor tiene como objetivo el preservar la vida dentro de su estancia en el planeta Tierra.

Una de las actividades del *animal laborans* es la fugacidad del acto y consumo rápido, es decir que la vida transcurre en forma cíclica en la medida que éste -el animal- busca la satisfacción inmediata de sus necesidades para desaparecerlas, situación que más tarde, y dada su condición biológica, volverá a padecer. La necesidad en términos naturales jamás puede ser satisfecha y será una fiel compañera de la existencia humana hasta que la vida del ser humano se agote: "Las cosas menos duraderas son las necesarias para el proceso de la vida".⁶⁰ La labor, por todo lo mencionado, impulsa al *animal*

60 Arendt, *ídem.*, p. 109.

laborans a la elaboración de productos que sólo cumplirán con satisfacer necesidades propias de la naturalidad humana.

La condición de la labor no puede habitar el mundo, sino el planeta; es decir, habita un espacio natural del cual no puede escapar debido a que el ser humano lleva en su constitución ontológica una parte natural que lo enlaza con las grandes necesidades naturales de cada cuerpo. De esta manera, Arendt da el primer paso de la condición humana que apunta a un culmen político de acción que abarca al ser humano desde una perspectiva biopsicosocial, es decir, de todo ser humano y todos los seres humanos.

2.7.2. Trabajo

Este es el segundo nivel de la *vita activa*. El trabajo es una cuestión meramente mundana; es el alejamiento que se tiene con la naturaleza porque ésta se ve transformada por el ser humano y su exigencia. Gracias a esta condición, el ser humano logra crear los artifices que son antagónicos con la naturaleza y que llevan la esencia del ser humano, es decir, de aquel que los ha creado y puesto en la escena del mundo.

Es en el trabajo donde el hombre encuentra su capacidad constitutiva de crear mundo, afirmándose como un *homo faber*, porque desarrolla el conocimiento de crear objetos ajenos e independientes a él, al mismo tiempo que éstos se afirman en su espacialidad como objetos en los que su creador se puede reconocer, dejando un grado de identidad que más tarde servirá para el estudio y diagnóstico de una época. Es un testimonio de aquel ser humano que se diferenció de la naturaleza para modificarla: “El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el *homo faber* que fabrica y literalmente ‘trabaja sobre’ diferenciado del *animal laborans* que labora y ‘mezcla con’–, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”.⁶¹

Justo en este rubro de la *vita activa* es necesario hacer la distinción entre naturaleza y artificio humano. Si bien la labor es la condición natural de satisfacción fugaz, pero permanente para mantener el cuerpo con vida, en

61 Arendt, *ídem.*, p. 157.

el artificio humano es todo lo contrario, ya que aunque sea un objeto puesto sobre la superficie terrestre, éste ya es parte del mundo y se puede hacer uso de él sin ser consumido: “El carácter duradero del artífice humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota”.⁶²

Cuando el ser humano se encuentra alejado de su condición de naturaleza, lo propio es su trabajo, pues sólo a partir de su capacidad de transformar, es capaz de fabricar una realidad tangible a la cual puede dar orden con aquellos objetos que le permiten estar familiarizado con su entorno. Para comprender al mundo tal cual es necesario comprender precisamente lo fabricado por el ser humano. En otras palabras, estamos condicionados a nuestra propia realidad, referenciada por los objetos que el ser humano fabrica para su perduración en la superficie terrestre. Esta situación nos podría hacer pensar que el ser humano alcanza su condición mundana debido a que fabrica un mundo de relaciones tanto con los entes intramundanos como con otros entes singulares-plurales.

Sería un error pensar que el *homo faber* no es presa de las necesidades biológicas, pues es también cuerpo y carne que necesita ser preservado y procurado para asegurar su sobrevivencia. Si hacemos una distinción entre labor y trabajo, hemos de apelar que el *homo faber* hace más que satisfacer necesidades, porque es el único ente capaz de objetivar a la naturaleza y ponerla a su servicio, puede pensar e incluso tratarla como mero artífice. En cada artificio creado, el *homo faber* se condiciona creando su mundo y modificando el planeta, siendo también un ente capaz de transformar la materia prima de la naturaleza para la creación de artífices que le garanticen una sobrevivencia más prolongada y elaborada que la propia labor.

Hacer la distinción entre mundo y el planeta Tierra es una tarea que debemos tomar en cuenta si se quiere entender la *vita activa*, pues a pesar de hablar de una tripartición del concepto no se está hablando de partes separadas, ya que son fundamentales para la comprensión del ser de los sujetos singulares-plurales. La *vita activa* es una actividad que se va moviendo de manera ascendente, es decir, va desde la concepción del cuerpo como

62 *Ibidem.*

agente biológico, pasando por el ámbito mundano, para llegar finalmente al mundo-entre-los-hombres en donde la comprensión de la realidad se da por medio de la política. En la Tierra sólo hay vida natural, hay elementos que le permiten al *animal laborans* sobrevivir bajo el ciclo de la ingesta y secreción. En el mundo se da la oportunidad de seguir empleando los mismos elementos creando leyes artificiales; dentro de las propias leyes naturales hay pequeños indicios de organización política desde los objetos fabricados que condicionan al ser humano. Podríamos decir que cada ámbito de la *vita activa* se yuxtapone con el anterior para ir ascendiendo en un trayecto que tiene como finalidad la comprensión del ser.

Por medio del trabajo el ser humano cosifica el mundo y también lo fabrica. La materia prima que el *animal laborans* ha tomado de la superficie terrestre no revela nada acerca de la esencia de éste hasta que se haya transformado. Finalmente, podemos decir que ya comienza de manera yuxtapuesta la interacción entre el mundo de los hombres y el mundo del trabajo.

2.7.3. Acción

Hasta ahora hemos visto que los seres humanos tienen el instinto de sobrevivencia y la necesidad de crear mundo, ahora, es el turno de la parte final del desarrollo de la condición humana: la acción como una otredad marcada en todo lo existente. Solamente en la acción, el ser humano tiene la capacidad de improvisar y dar oportunidad a lo impredecible, es decir, a aquello que aún no está presente en la realidad de la vida en la Tierra ni en la comunidad, siendo esta última un espacio de aparición único y propio de la pluralidad humana.

Para Hannah Arendt, el nacimiento y la acción están fuertemente ligadas, ya que cada individuo implica en y desde sí mismo nuevas oportunidades de actuar que pueden llevar a la humanidad a una mejor o peor realidad. El nacimiento les permite a los seres humanos la experiencia de la espontaneidad del acto, para que cada elemento de una comunidad pueda ser visto y escuchado. Con sus actos, la humanidad puede cambiar su realidad y formar comunidades para el desenvolvimiento de los seres humanos; de esta manera, toda configuración de la realidad concretada por medio de la acción, nos

revela a su actor y la finalidad de éste, imprimiendo el espíritu de una época y la realidad de un pasado que nos permitirá reconocer las condiciones y puntos de encuentro en los que el presente aún se encuentra atado con el pasado.

Solamente en la acción, los seres humanos accedemos a relacionarnos con los demás de forma inmediata y directa, es decir, cumpliendo cabalmente con la ley de la pluralidad. La acción permite que tanto la interacción humana como la creación de espacios de aparición sean realidades posibles dentro del mundo; su comienzo puede ser definido y su fin es impredecible gracias a la espontaneidad del acto. La conexión entre actividad o *praxis* con la pluralidad es dual, en tanto le permite al ser humano poseer sentido de igualdad y de distinción. Este doble carácter promueve la obtención de un grado de identidad y pertenencia por medio de los cuales son posibles las experiencias de la comunicación y de asociación interpersonal, donde cada ser humano se revela como un ente único e irrepetible, un ser único entre iguales.

Se ha dicho que para Hannah Arendt el fenómeno del mal radical rebasó las categorías del pensamiento occidental, de ahí que su experiencia se haya presentado como un enigma y una cuestión que rebasó los límites humanos de la comprensión. Todo lo anteriormente expuesto, es decir, la descripción e importancia del fenómeno de la natalidad y de los tres momentos de la *vita activa*, ha sido con la finalidad de promover un ejercicio que nos sugiera pensar que las incidencias del totalitarismo de la Alemania de Adolf Hitler se encuentran principalmente en el aniquilamiento de la pluralidad humana y en la reconfiguración de la concepción de la humanidad.

Después de Auschwitz, ¿qué nos hace humanos? La *vita activa* es una categoría novedosa que Hannah Arendt desarrolló para proponer un análisis de la condición humana. La natalidad es la condición que compromete a la acción y a la creación de nuevas realidades humanas y, por ende, políticas. La acción es una actividad que no tiene marcha atrás debido a que todo lo que ésta logra con respecto de la construcción del mundo no puede ser destruido. El mal radical y el fenómeno totalitario fueron dos experiencias límites en la vida de Hannah Arendt. Ambas habían dejado una nueva empresa para la humanidad: la búsqueda y la reconciliación con la humanidad y su condición política. Fue a partir de estas experiencias que la pensadora alemana reaccionó teniendo que suspender todo juicio personal con respecto a lo ocurrido

en tan infames experiencias, poniendo una mirada objetiva dentro de los fenómenos para darse cuenta de que tanto el mal radical como el fenómeno totalitario desentrañaban una realidad humana tan profunda y perversa que no solo había aniquilado vidas, alienado al hombre, coartado su libertad y destruido su pluralidad, sino también había puesto en duda los límites de la comprensión y los alcances de la actividad humana.



CAPÍTULO TERCERO

Del mal radical a la banalidad del mal

3.1. Hannah Arendt: ¿detractora de su propia tesis?

Uno de los grandes tópicos de debate dentro del pensamiento arendtiano es la relación de continuidad sistemática que pueden o no guardar los conceptos de mal radical y banalidad del mal. Algunos intérpretes sitúan a la banalidad del mal como la superación de la tesis del mal radical, cuyo desarrollo llevó a la autora de *Los orígenes del totalitarismo* a volverse a plantear la experiencia propia del mal que se manifiesta en el mundo. Esta interpretación apela a que Hannah Arendt haya logrado dicha superación epistémica en su obra póstuma *Responsabilidad y juicio*, en donde el contenido se esmera de manera sistemática y descriptiva en guiar a su lector a la comprensión de las posibilidades que hacen de la experiencia del mal banal una realidad en el mundo.

Las interpretaciones que argumentan una falta de continuidad sistemática en el pensamiento de Hannah Arendt, en cuanto al fenómeno del mal, han sido múltiples y no dejan de ser punto de controversia. Si bien es cierto que gran parte de los planteamientos políticos por parte de Hannah Arendt causaron mucha confusión e indignación para los intelectuales de la época, también es cierto que su principal indignación fue el planteamiento de que la existencia del mal es posible gracias a su expresión banal. En la obra *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, obra que en gran parte nos ocupa en este apartado, el malentendido sobre la tesis de la banalidad del mal se diversificó en tres aspectos que criticaron dicho concepto de la pensadora alemana. El primero, fue la pueril interpretación sobre el

propio concepto, así, mientras el mundo entero acusó a Eichmann como un personaje bestial y monstruoso, para Hannah Arendt no lo era y nunca lo fue. De esta interpretación se desplegó la idea de que la banalidad del mal era un concepto no acabado que poco le hacía justicia a la experiencia del mal.

En segundo lugar, se interpretó que Hannah Arendt únicamente afirmó que Eichmann se había limitado a seguir órdenes. En las obras *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* y *Eichmann y el holocausto* podemos seguir y apuntar los señalamientos que Arendt hace con respecto a la personalidad de Eichmann y cuyos aspectos se abordarán con posterioridad en este mismo capítulo. Eichmann era eso y mucho más. Fue un elemento importante y obediente dentro de la maquinaria de muerte del régimen totalitario nazi; también fue un hombre común refugiado en una ideología cuyo autoengaño le hizo pensar que sus acciones dentro de su labor como teniente coronel de las ss fueron la expresión de su máxima virtud, el seguimiento y cumplimiento de la ideología del Partido Nazi.

Finalmente, tenemos la indignación y punto culmen para la descalificación y calumnia a la persona y obra de Hannah Arendt. Según la obra sobre Eichmann y la banalidad del mal, menos judíos habrían muerto si menos líderes hubieran entregado a su propia gente para salvaguardar sus vidas. Según Arendt, estos infames judíos entregaron al régimen los inventarios de sus congregaciones contribuyendo con esto a las deportaciones masivas del régimen. Evidentemente, la indignación por parte de los lectores y judíos de la época fue demasiada, a tal grado que se tildó a Arendt de ser una mujer sin escrúpulos y poco empática con los horrores que había vivido el pueblo judío, su propio pueblo. Esta tesis le costó a la propia Arendt fuertes acusaciones de antisemitismo, así como diversos ataques personales y pérdidas de algunos seres cercanos que la propia Arendt apreciaba, tales son los casos de Gerhard Scholem (1897-1982) y de Hans Jonas (1903-1993). Dentro de la polémica que desató esta controversia, muchos intelectuales decidieron quedarse con la tesis del mal radical como experiencia irreconciliable, consecuencia del éxito de un ejercicio político capaz de coartar la pluralidad humana y su espacio público.

Banalidad del mal y mal radical son dos conceptos que en su conjunto causaron controversia y que, sin embargo, actualmente logran una conexión

sistemática. La propuesta aquí mencionada se esmera en comprender que la continuidad sistemática de los conceptos del mal radical y de la banalidad del mal se encuentra en la lectura de dos obras ajenas a los conceptos de mal radical y banalidad del mal: *La condición humana* y *La vida del espíritu*. Ambas obras poseen una carga sistemática filosófica muy fuerte que, junto con los ejercicios descriptivos hechos en *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, sugieren y complementan el desarrollo de una fenomenología política que parte de la experiencia, apuntando a una reconciliación del sentido de la humanidad y sus posibilidades de renovar el mundo.

La aparente ruptura epistémica que se le atribuye a Hannah Arendt se comprende desde una lectura aislada de sus obras. El hecho de que en *Los orígenes del totalitarismo* el mal tuviera un carácter de radical, y de que en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* su carácter fuera banal, no sugiere un cambio brusco en el pensamiento arendtiano ya que ambos conceptos comparten la premisa de que el pensamiento occidental sufrió de la falta de categorías que apoyaran su comprensión. *La condición humana* es una obra que complementa *Los orígenes del totalitarismo* sin quitarle ningún mérito. En ella, Hannah Arendt desarrolla la escasez de categorías que pudieran otorgarle a la humanidad una comprensión tanto de los hechos ocurridos como de aquello que estaba en juego; el arrebató de la pluralidad humana y de sus espacios públicos en el mundo a partir del fenómeno totalitario. Si en *Los orígenes del totalitarismo* el esfuerzo se centró en describir y comprender los nuevos cambios en la interpretación política y humana que el fenómeno totalitario y la existencia del mal radical instauraron a partir del siglo xx, en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* el esfuerzo se dirigió a mostrarle al mundo la crisis del pensamiento y la creación de un nuevo tipo de criminal.

El emblema de este criminal era Adolf Eichmann, él mostraba el prototipo de personas cuya incapacidad para pensar tenía efectos políticos malignos. En esta afirmación radica parte de la controversia entre mal radical y banalidad del mal, pues en *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt describe la formación y legitimación de los regímenes totalitarios junto con la existencia de un mal incomprensible, mientras que en *Eichmann en Jerusalén*.

Un estudio sobre la banalidad del mal la descripción del fenómeno banal en el mal no estaba totalmente implícita. Agustín Serrano de Haro sugiere leer esta obra como un relato, como una interpretación histórica del personaje de Eichmann y los actos por los cuales fue condenado, como archivo periodístico. No obstante, lo que esta obra nos muestra es la creación de un criminal y un orden jurídico que intenta estar a la altura de éste.⁶³ La banalidad del mal es un desafío para el pensamiento y para el lenguaje que puede comprenderse; es una realidad que toma en cuenta al ser humano y su estructura sin arrebatarle a éste su responsabilidad individual y colectiva frente a dicha estructura. Tesis compatible con la del mal radical si se toma en cuenta que tanto pensamiento, lenguaje y responsabilidad siguen siendo categorías de la *vita activa* y de la *vita contemplativa*.

Si la banalidad del mal es un desafío para el pensamiento y para el lenguaje, entonces las obras de *La condición humana* y *La vida del espíritu* siguen siendo elementos y referencias para la comprensión del pensamiento fenomenológico arendtiano. Por un lado, *La condición humana* nos remite a la esfera de la acción y el discurso como ámbitos de la pluralidad humana que edifica y construye la esfera pública; por otro, *La vida del espíritu*, a pesar de ser una obra inacabada y de publicación póstuma bajo la supervisión de Mary McCarthy (1912-1989), es una obra que muestra el culmen del pensamiento fenomenológico arendtiano en donde las categorías del espíritu complementan el sentido y condición del humano. Es decir, la distinción topográfica que Hannah Arendt hace en *La condición humana* tiene su complemento en *La vida del espíritu*. Ambas obras, en conjunto, proponen una interpretación de los seres humanos como entes biológicos, mundanos y plurales capaces de pensar, desear y juzgar; en otras palabras, la interpretación fenomenológica de la comprensión arendtiana es una empresa que toma en cuenta los conceptos de experiencia, corporalidad y conciencia.

Tanto *La condición humana* como *La vida del espíritu* son dos obras que lograron el cometido de culminar empresas vitales para Hannah Arendt, a saber, la reconciliación y articulación entre *vita activa* y *vita contemplativa*, siendo esta propuesta para Hannah Arendt, una superación de la tradición

63 Cf. Agustín Serrano de Haro, *Hannah Arendt*, pp. 85-113.

de pensamiento filosófico occidental. Acción y pensamiento, corporalidad y actividad espiritual, significaron para Arendt el verdadero enigma del habitar en la Tierra y de vivir en el mundo después del éxito de los campos de concentración. ¿Después de Auschwitz qué es lo que nos hace humanos? Para Hannah Arendt la respuesta está en la creación de espacios políticos.

3.2. Adolf Eichmann

Otto Adolf Eichmann, teniente coronel de las ss, fue detenido la noche del 11 de mayo de 1960 en Buenos Aires, Argentina. En su defensa, dentro del juicio al que fue presentado como criminal de guerra, Adolf Eichmann afirmó que su acusación sobre asesinato no era justa. Nunca se consideró a sí mismo como un asesino, pues según su testimonio, él jamás mató a un solo judío o ser humano: “Ninguna relación tuve con la matanza de los judíos. Jamás di muerte a un judío, ni persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di ordenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente”.⁶⁴

Poco antes de que se cumpliera un año de su detención, Adolf Eichmann fue llevado a juicio. El 11 de abril de 1961 compareció ante el tribunal de la ciudad de Jerusalén para responder por quince crímenes cometidos dentro del periodo de la Segunda Guerra Mundial. Los crímenes cometidos, dentro de los cuales estaban los atentados contra el pueblo judío, crímenes de guerra y crímenes en contra de la humanidad, llevaron a Hannah Arendt a cuestionarse acerca de las condiciones que hacían posible el acto de la racionalización de la irracionalización.

Hannah Arendt reaccionó de manera similar a cuando se enteró de lo ocurrido en Auschwitz, quedó perpleja ante la reacción y el testimonio del acusado y ante el testimonio de aquel hombre a quien llamó un hombre común. Pero, ¿qué significa ser un hombre común? Significa que Eichmann pudo haber sido un hombre inteligente, pero no comprensible; fue un hombre que jamás reflexionó sobre sus propios actos ni sobre las ordenes que

⁶⁴ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, CDMX, Debolsillo, 2016, p. 41.

recibía para cumplir con su función diplomática y militar dentro de las ss: “Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía”.⁶⁵

Esta nueva perplejidad incitó a Arendt a seguir cuestionando las categorías que ella misma había desarrollado para poder comprender aquella aporía que la mantuvo bastante ocupada; pasó, sin ruptura teórica, de comprender el mal radical a un nuevo concepto que la acosó: la banalización del mal. Pensar en el sufrimiento de las víctimas y en la falta de juicio que la mayoría de los soldados nazis mostraron es, en gran medida, pensar en la nula capacidad de reflexión dentro de un ejercicio de poder vertical que se fraguaba desde la planeación del cuartel miliar y desde el ejercicio tecnocratizado y burocrático por parte del Partido Nazi. Asimismo, el juicio de Eichmann hizo que Arendt volviera a su propia teoría con la intención de dirigir su atención y esfuerzo intelectual al desarrollo del concepto de banalidad del mal; así, tanto el mal radical como su banalización tenían, bajo sospecha de la propia Arendt, un eje central en común, la falta de seres humanos capaces de cuestionar la moral totalitarista: “Más relevante todavía para cuestionarse el significado del mal radical es el colapso casi universal de todo criterio moral frente al totalitarismo”.⁶⁶

Esta realidad, que para Arendt no puede ser explicada por motivos humanamente comprensibles, afirma al mismo tiempo una situación dual. La deshumanización no puede abarcar únicamente a las víctimas sino también al victimario, es decir, no hay ser humano presente en el acto. Afirmar lo anterior implica de modo necesario comprender que la condición humana dentro de un régimen totalitario es lo primero que se suprime. Tanto la víctima como el victimario son entes reducidos de la singularidad propia del hombre a la animalidad y al automatismo por obediencia. En ambos casos, tanto la acción como la capacidad de reflexionar están en total ausencia del individuo, aquel que bajo fines perversos ha sido transformado en un ente superficial apto ya sea para ejecutar una orden o para aceptar su terrible destino.

65 Arendt, *ibid.*, p. 417.

66 Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal*, p. 251.

Hannah Arendt se dio cuenta de ello y de inmediatamente su reflexión dio un giro, fue desde la irrupción del mal radical dentro de la historia de la humanidad, pasando por la condición de las víctimas dentro de los campos de concentración, hasta el planteamiento de la situación de las instituciones estatales y las formas en la que éstas tienen el poder de convertir a sus funcionarios en criminales que únicamente se limitan a seguir órdenes. Precisamente de la forma en la que el régimen totalitario del Partido Nazi mostró ante el mundo con su ejercicio vertical y burocrático del poder. Es por lo anterior y por los abismos que el propio Eichmann abrió durante su juicio que nos será de mucha utilidad para el ejercicio filosófico analizar quién fue Eichmann, cuáles fueron sus funciones, los discursos que el mismo enunció para su defensa, así como la frialdad que reflejó al momento de declararse inocente.

Dentro del juicio se mostró mucho interés en demostrar que el nacional-socialismo, en tanto régimen totalitario, era el verdadero culpable por formar a personas como Eichmann; por otro lado, muchas veces el juicio se fijó demasiado en querer hacer culpable al acusado demostrando su malignidad y frialdad, más que por la gravedad de sus crímenes. El verdadero acusado estuvo todo el tiempo frente a la audiencia con la mirada fija en el juez y sin decir una sola palabra, hasta que se le concedió para emplearla en su defensa, evento que generó mucha intriga y asombró una vez que el teniente coronel de las ss habló:

He tenido que rendir cuentas a mí mismo, para determinar hasta qué punto yo podía ser personalmente culpable de las conclusiones de la Conferencia de Wannsee. [...] Y estoy tranquilo con los resultados de mi examen de conciencia. Porque yo intenté encontrar otras soluciones, soluciones pacíficas. Tras la Conferencia de Wannsee, me propuse no tomar ningún tipo de decisión por iniciativa propia y sin la orden previa de mis superiores, por mínima que fuera.⁶⁷

67 Véase documental *Adolf Eichmann*. Versión online en: <https://youtu.be/1Y7uuk-7VzvA>.

El juicio en contra de Eichmann dio inicio el 11 de abril de 1961 y finalizó en diciembre de ese mismo año. Ocho meses de juicio sirvieron para que los intelectuales tuvieran la oportunidad de analizar y comprender muchos fenómenos que surgieron dentro del desarrollo y ejecución de la Segunda Guerra Mundial. Gracias a esto último surgieron demasiadas inquietudes que hicieron posible el interés de que se pudieran analizar las causas que propiciaron el Holocausto, la naturaleza y función de la justicia, la forma de cómo juzgar crímenes en contra de la humanidad, entre otros temas filosóficos de mucho interés y envergadura para los intelectuales de la época. De este mismo evento, también se desprendió el análisis de la banalidad del mal que Arendt comienza a sospechar inmediatamente a partir de dicho juicio.

Según lo anterior, Eichmann fue para los intelectuales y para el ejercicio jurídico un verdadero desafío para la razón y, por supuesto, para el sentido común. Pareciera que la falta de discernimiento y una buena retórica fueron los dos principales componentes de la defensa que el propio Eichmann utilizó a su favor, algo que puso de cabeza a los espectadores y al propio jurado: ¿cómo fue posible que un teniente coronel que tenía por labor la deportación de gente judía para su exterminio jamás se preguntara sobre la gravedad de sus actos? Con todo y el asombro no podemos dejar de lado que Eichmann no dejaba de ser hombre, y en tanto tal, tampoco dejaba de tener una historia y un contexto, situación que Arendt vio y analizó con cierto detenimiento para intentar comprender aquella perplejidad que aquel hombre común despertaba con cada declaración. Conocido como uno de los mayores criminales de guerra que la historia de la humanidad jamás haya tenido, Adolf Eichmann fue el rostro y la autoridad militar burocrática que mandó al exterminio a millones de judíos, de modo que comprender su historia nos proporciona claros desafíos que orientan a la comprensión de aquello que Hannah Arendt llamó la banalización del mal.

3.2.1. Eichmann y el juicio que lo mostró frente al mundo

El nombramiento de Adolf Eichmann en los juicios de Nuremberg fue inevitable por parte de los soldados nazis interrogados; los testimonios apuntaban a que Eichmann había sido el verdadero cerebro y ejecutor detrás de la

deportación de todos los judíos llevados a los campos de exterminio como parte del plan llamado “La solución final”, mismo que fue firmado en la conferencia de Wannsee el 20 de enero de 1942. El hecho de que Eichmann haya representado un verdadero desafío jurídico y filosófico lo fue en la medida que generaba una nueva pregunta acerca de la naturaleza del mal y del ser humano mismo. Ante la burocratización del mal y del ejercicio del poder desde los escritorios, Eichmann no era culpable de matar a persona alguna, por lo menos no desde el punto de vista práctico, ya que Eichmann no era quien empuñaba un arma para fusilar a un judío, mucho menos para amenazar y forzar a contingentes de personas para que caminaran rumbo a una cámara que sería la última habitación que verían en vida, ni mucho menos encender dicha cámara donde el gas cegaría la vida de millones de seres humanos. Eichmann hizo algo mucho mayor a ello, firmar las órdenes de deportación para que los judíos polacos, ya fueran varones, mujeres o niños, fueran concentrados en Auschwitz para ser despojados de su condición humana y posteriormente exterminados.

Con todo lo anterior, la defensa de Eichmann afirmó que el acusado no tenía culpa alguna sobre los cargos mencionados con anterioridad. Según el ordenamiento jurídico nazi, Eichmann no había cometido ningún delito: “Eichmann siempre había sido un fiel ciudadano cumplidor de las leyes y de las órdenes de Hitler”.⁶⁸ La defensa de Eichmann exigió no juzgar al hombre bajo un ordenamiento jurídico distintivo al suyo, ya que, de ser así, su culpabilidad sería del todo evidente y al acusado se le impondría una sentencia según los cargos y el ordenamiento jurídico de Jerusalén, acto que proponía una problemática ya que no se tenía muy en claro la pena que podía recibir un terrible criminal de guerra como lo fue Eichmann. No obstante, el acusado obtuvo su sentencia el 11 de diciembre de 1961; para sorpresa del mundo fue la pena máxima, la cual se ejecutaría el 31 de abril de 1962. Este evento fue inédito en la historia de aquel país pues fue la primera vez que se pronunciaría la pena máxima en contra de un criminal.

68 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, p. 44.

3.2.2. Eichmann, el humano “común” y obediente

¿Cómo fue posible y de dónde surgió toda esta alienación ciega e ideológica que mantuvo a Eichmann sin cargos morales de conciencia? ¿Cómo fue posible que un “hombre común” haya podido cometer semejante mal? Todo ser humano tiene una historia detrás y un contexto estructural formador, realidad que no excluye al buen juicio, a la buena decisión ni a la libertad para actuar conforme a nuestra voluntad.

Otto Adolf Eichmann nació en Solingen el 19 de marzo de 1906; su padre, Karl Adolf, y su madre, Maria Schefferling, lo criaron durante sus primeros años de vida en Solingen. Desde pequeño fue un niño corregido con base en una estricta disciplina por parte de su padre. A la edad de seis años, aproximadamente, comenzó a mostrar interés por los vehículos de combate. A los ocho años, Eichmann y su familia se mudaron a Austria por motivos laborales de su padre, acto que no lo afectó pues Austria y Alemania tenían el mismo idioma, la misma cultura y una misma ideología política: el pangermanismo.

En 1914, año en el que dio inicio la Primera Guerra Mundial con el asesinato del archiduque Francisco Fernando de Habsburgo y con la invasión bélica por parte de Austria sobre Serbia, Eichmann se enteró que Alemania se proponía ayudar a Austria; a su corta edad se alegró de que su país natal uniera fuerzas bélicas con Austria para enfrentar la guerra. Tanto la disciplina cotidiana que Eichmann vivía en casa, como su desarrollo académico, hicieron de Eichmann un hombre que poco a poco fue perdiendo el control de sus decisiones suplantándolas por los ideales de un proceso político ambicioso y perverso como lo fue el pangermanismo. Eichmann fue un joven que creció con una fe ciega en la norma y en la obediencia como componentes obligados para la estructuración y cumplimiento de este proceso político, condición que más tarde va a ligar con su concepción de idealismo. Una vez concluida la Primera Guerra Mundial, y con las consecuencias que ésta tuvo para la Alemania de esa época, creció ese resentimiento de la derrota en Eichmann, así como un celo por ver el cumplimiento del surgimiento definitivo del pangermanismo.

La cuestión judía que vivía Alemania en esos momentos era de mucha tensión. Después de la Primera Guerra Mundial el pueblo judío perdió sus derechos políticos conservando únicamente sus derechos civiles, es decir, todos los judíos alemanes “habían dejado de ser ‘ciudadanos’ (*Reichsbürger*), pero seguían sometidos al Estado alemán (*Staatsangehörige*)”⁶⁹. Esta cuestión ambigua hizo que los judíos fueran vistos como personas indeseables, a tal grado que a los alemanes no judíos no se les permitía ningún tipo de contacto con los alemanes judíos. Durante esta época, misma que corresponde a la juventud de Eichmann, la educación en las universidades era bastante fuerte y lapidaria en contra de los judíos alemanes, es decir, a favor del antisemitismo. Eichmann decidió entonces entrar al *Bundes Real Gymnasium* (bachillerato en el que Hitler había estudiado quince años antes) y tomó clases con un profesor alemán de nombre Leopold Posch, destacado profesor de historia que se dio a conocer por ser un ferviente seguidor del Partido Nazi, llevando dicho partidismo a un alto grado de racismo y clasismo. De este maestro, Eichmann rescató un celo por el antisemitismo y un resentimiento hacia la condición de los judíos en la Alemania de ese tiempo. En 1934, el propio Eichmann pidió entrar al *Sicherheitsdienst des Reichsführers ss* (SD) como un error del cual no pudo darse cuenta en su momento, ya que él deseaba entrar a las fuerzas de protección creyendo que iría como escolta detrás de un alto jefe del partido que con mucha suerte podía ser el mismo Hitler; en otras palabras, creyó que estaba haciendo una solicitud militar para las ss, pero terminó militando para la SD, lugar en donde le dan un puesto de oficinista que no era de su agrado: “En fin, confundí el Servicio de Seguridad del *Reichsführer ss* con el Servicio del *Reich* [...] Y nadie enmendó mi error, nadie me dijo nada”.⁷⁰ Este fue el momento en el cual el poder burocrático comenzó a ser un arma importante para el propio Eichmann.

Una vez que Eichmann comenzó a moverse dentro el ámbito de las oficinas, poco a poco se percató de que aquel sitio era perfecto para un carácter como el suyo. Poco tiempo después pidió un cambio a las ss, donde obtuvo trabajo en la Oficina Central para la Seguridad del Tercer Reich, la aclamada

69 Hannah Arendt, *Eichmann y el holocausto*. CDMX, Taurus, 2015, p. 11.

70 Hannah Arendt, *Eichmann y el holocausto*, p. 6.

Subsección B-4 donde se trataban todas las cuestiones relacionadas con los judíos y con la “solución final”. Eichmann no inició su carrera militar como un teniente coronel, empezó desde puestos bastante modestos, pero que le permitieron ascender dentro del régimen y ante los ojos de Hitler.

El hecho de que Eichmann llegara a ser un teniente coronel de las ss no es para nada un enigma, ya que desde su ingreso a las ss demostró fidelidad apegándose ciegamente a las órdenes dictadas por sus superiores y por el propio *Führer*. Eichmann destacaba por ser obediente y eficiente en lo que se le encomendaba, al tiempo podía descargar toda la carga racial y antisemítica que le invadía en su ser. Fue gracias a su antisemitismo, a su obediencia y a su historial laboral dentro de la SD que las ss le aceptaron como militante.

Un problema con respecto a la fidelidad y a la obediencia ciega que Eichmann tenía ante sus superiores fue el sentido común. Un “hombre común”, según Arendt, es aquel que no reflexiona y jamás podrá cuestionar ni comprender lo que sucede en su entorno y en su historia. Eichmann lo fue en la medida en que entendió que la virtud suprema de su existencia, y por ende de sus actos, era la obediencia a Hitler. La voz del *Führer* se convirtió en un imperativo categórico que estaba por encima de cualquier opinión; el respeto a toda norma y a su cumplimiento categórico tenían que ser el fundamento único del actuar del alemán. Al ser el nazismo un régimen totalitario, no erramos cuando vemos en este sistema un colapso moral que alcanzó las dimensiones de lo público y de lo privado porque los nuevos códigos morales, es decir, las máximas implementadas por el régimen llegaron a imponerse de manera tan implícita y categórica que difícilmente se ponían en juicio: “Las órdenes del *Führer* [...] son el centro indiscutible del presente sistema jurídico”.⁷¹

Esta situación en el juicio a Eichmann llamó la atención de Arendt, porque el acusado nunca dio señas de haber reflexionado o siquiera haber cuestionado la nueva moral que aceptó cuando tuvo que cometer los crímenes que se la atribuyeron; daba la impresión de que su discurso y conducta no presentaban mayor problema que no fuera la desobediencia a la voz del régimen. Una duda que asaltaba a las mentes intelectuales en aquel juicio, y

71 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, p. 44.

que tenía que ver con el notable desapego de conciencia moral por parte de Eichmann frente a las acusaciones de culpabilidad de los crímenes de guerra que había cometido, radicó en cuestionarse en si ese “hombre común” era o no capaz de diferenciar entre el bien y el mal.

¿Cómo fue posible que Eichmann jamás cuestionara la labor que desempeñó en los asuntos judíos? Eichmann se declaró inocente, sin ningún problema ni cargo moral de conciencia, aun sabiendo cómo era el funcionamiento de la máquina de exterminio y cuál era el destino de las personas que iban directo a los campos de concentración por órdenes suyas. El acusado jamás ignoró que las víctimas eran llevadas a campos de exterminio bajo engaños. A pesar de saber todo eso, ¿por qué no abandonó su cargo? No se puede argumentar que era el miedo a ser ejecutado por alta traición o desobediencia, ya que, según los registros, no había castigos en contra de militares que se negaban a seguir las órdenes de ejecución; mucho menos, se podría decir que el acusado sentía un gran placer o algún fetiche psicológico por ver a gente sufrir, sino todo lo contrario, al ser un hombre consciente de la situación, consideró que su inocencia no se sostenía en mentir a su favor o en modificar los hechos históricos acerca del número de órdenes y muertes que se llevaron a cabo en su jurisdicción, sino que ésta se sostenía con la obediencia militar propia del régimen que la Alemania de la Segunda Guerra Mundial había promulgado e interiorizado en cada soldado nazi y en cada alemán dispuesto a defender la “pureza” de la tierra natal y racial.

Arendt se da cuenta que en el acto de seguir la voz del *Führer* radicaba la esencia de la banalidad del mal, ya que, por un lado, el individuo reconocía la ley moral que ejecutaba con sus semejantes, y, por el otro, era la voz de Hitler la que legitimaba el crimen en contra de la humanidad. Sólo a través de la ideología se pudo generar un giro tan radical que lejos de crear conciencias morales creó un nuevo imperativo: obediencia al *Führer*. Bajo este nuevo imperativo, Arendt se dio cuenta de que los valores morales de obediencia, deber e incluso disciplina se habían vuelto parte de un sistema que administraba a conveniencia dichos valores. La tradición moral se volvía industria porque producía de manera genérica los valores por los cuales se podía sostener el discurso moral de las acciones en los soldados de régimen nazi.

Bajo este nuevo discurso moral sin precedentes, tanto Eichmann como cualquier otro militante nazi que obedeciera ciegamente la voz del *Führer*, eran incapaces de ver el otro lado del discurso, aquel que podía dictaminarles el cargo de conciencia moral a tan atroces actos realizados en los campos de exterminio. Esto dejó en Eichmann, y en tantos otros, una incapacidad de pensamiento y comprensión del entorno histórico que lo rodeaba sencillamente porque la implantación de la voz del *Führer* había generado una nueva escala de valores incuestionables, que sólo los individuos de carácter reflexivo podían atreverse a juzgar. A este grado de irreflexión, Arendt le otorga la carga de ser el mayor peso y peligro para la vida en la esfera política por razones bastante coherentes; en primer lugar, porque sin reflexión no hay pensamiento crítico; en segundo lugar, porque sin pensamiento crítico no hay comprensión ni renovación de la realidad política.

3.2.3. Eichmann y el idealismo

El triunfo de la banalización del mal en Eichmann se debe a dos cuestiones principales: a la concepción que el propio Eichmann tenía del concepto “idealismo” en la acción política, y a la falta de reflexión que el “hombre común” adoptó como *modus vivendi*. Adolf Eichmann tenía una concepción muy personal para el concepto de idealismo, sin pasar por alto que en dicha concepción había que tomarse en cuenta la relación entre moral e idealismo dentro de un vínculo muy estrecho, pero muy accidentado. El idealismo y la moral, a pesar de compartir una estrecha relación, eran dos cuestiones distintas, algo que Eichmann interpretaba en todo momento, lo emprendía, lo fomentaba y lo llevó a sus últimas consecuencias, incluso hasta el momento de su juicio en Jerusalén.

¿Qué era lo que un teniente coronel de las SS como Eichmann entendía por idealismo o por una persona idealista? El idealismo para Eichmann era la concepción de una idea política, sin embargo, un verdadero idealista es un individuo que tiene que renunciar a su moral para lograr el *telos* de la idea. Así, quien se consideraba un idealista, forzosamente bajo la interpretación de Eichmann, debía renunciar a su moral. Esta cuestión nos hace recordar la frase “el fin justifica los medios”, en donde dicho eslogan no hace más que

partir desde una concepción ética del resultado y no del contenido para el logro del *telos* de la idea. Aquí surge la primera huida y justificación sobre el peso y la dificultad que implica la toma de decisiones, la responsabilidad y la capacidad de juicio como primera fuga de sí mismo.

Para Eichmann, un idealista era un individuo que seguía una idea, alguien que no tenía que ser moralmente correcto o éticamente incorruptible; es decir, para Eichmann un idealista no era alguien incorruptible, sino una persona capaz de hacer lo necesario para el cumplimiento del *telos* de la idea. Esta concepción, bastante cuestionable de idealismo práctico, implica, además de una postura que trata de dar obediencia al cumplimiento de una idea, negación interna. Así, podemos decir que ni los sentimientos ni las emociones propias dentro del fuero interno pueden ser obstáculos para dicha concreción de la idea. Eichmann, por ejemplo, estuvo dispuesto a hacer lo que fuera posible para lograr los fines de su cometido. Esto quiere decir que para el teniente coronel de las ss el cumplimiento del pangermanismo era la idea que se tenía que lograr, muy a pesar de si ello le costaba renunciar a su libertad de acción política para rendir obediencia al régimen que era comandado por Hitler.

3.3. Crisis en el pensamiento y responsabilidad humana: dos condiciones fundamentales para una fenomenología descriptiva de la experiencia del mal banal

Cierto es que la banalización del mal no fue un concepto que Hannah Arendt introdujera en la historia y en el pensamiento filosófico del siglo xx para minimizar los crímenes cometidos en contra de la humanidad, mismos que según ella, rebasaron su límite en Auschwitz. La banalidad del mal es el verdadero desafío a la cuestión del mal que apareció en primera estancia bajo su rostro radical en *Los orígenes del totalitarismo*, anunciando que ello era sólo la imagen de la raíz del mal que más adelante nos mostraría la aporía de la racionalización de lo irracional. La falta de reflexión implica, de manera forzosa en la pensadora alemana, que la libertad se aniquila por completo, al mismo tiempo que las capacidades de responsabilidad, reflexión y juicio se van modificando. Arendt abordó con sistematicidad y excelente desarrollo

el tema del juicio y los problemas morales en obras póstumas como *Responsabilidad y juicio* y *La vida en el espíritu* (1978).

Hemos abordado a manera de preámbulo el caso del juicio sobre Eichmann, y hemos atendido algunas consideraciones de importancia para intentar adentrarnos en la problemática de la banalización del mal. Si bien es cierto que para Hannah Arendt el fenómeno del totalitarismo es un verdadero reto para el esfuerzo intelectual en el que la comprensión se ve comprometida, lo es en la medida que esta comprensión va de la mano de la reconciliación con el mundo de la vida donde la acción política es lo esencial de la condición del ser humano. De esta manera, Hannah Arendt nos propone una revisión de la tradición filosófica y de las categorías que ésta nos presenta para la comprensión de un fenómeno como el mal, al mismo tiempo que nos hace remontar tanto al conocimiento teórico, posible a través de la vida contemplativa, como a la *praxis* social, posible a través de la pluralidad humana.

Para Hannah Arendt no vale la pena hacer la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*, al menos no desde el punto de vista de otorgarle superioridad a alguna de las dos; en otras palabras, no hay necesidad de ver en la *vita contemplativa* un orden de superioridad en donde la purificación del alma o la contemplación de la idea absoluta sea el ejercicio de liberación corporal, como tampoco hay superioridad en las actividades físicas de transformación política en el ser humano. Es evidente que la *vita activa* es un elemento intelectual por parte de Arendt para situarse en desacuerdo con gran parte de la tradición filosófica occidental, al menos desde Platón hasta la Edad Media. Este desacuerdo intenta señalar que tanto el pensamiento como la acción son dos aspectos distintos, pero que dan sentido a la existencia humana.

Ambos aspectos hacen que la obra de Arendt sea un pensamiento radical en contra de la concepción jerárquica en la que se puede señalar al orden teórico o a la vida plural de los seres humanos como la posición filosófica por excelencia. Ambas están implicadas en el ser humano, y así como Hannah Arendt retomó del filósofo alemán Karl Marx (1818-1883) la idea de que la verdad filosófica radicaba precisamente en el mundo en común que tenemos los seres humanos, y que nada hay fuera de éste, así también fue la comprensión de la experiencia del mal en el fenómeno totalitario de la Alemania de la Segunda Guerra Mundial. De esta manera, el mal absoluto

y su banalización surgieron en los albores de la historia donde las categorías de la tradición filosófica ya no estaban en condiciones de hablar de un mundo en común (a menos que se hable del planeta Tierra pasando por alto los contextos históricos), sino de un mundo que había sido transformado por completo, un mundo sumergido en un abismo que jamás fue ni será el mismo después del horror iniciado en Auschwitz.

¿Qué relación guarda el pensamiento y la acción en el ser humano? Que todo pensamiento se correlaciona con la acción y que toda acción es posible gracias a la actividad del pensamiento. Lo anterior puede sonar bastante extraño, sin embargo, la reconciliación que Arendt propone para pensar la *vita activa* y la *vita contemplativa* como dos actividades necesarias para la comprensión de las situaciones históricas que vivimos, es bastante clara: la experiencia del mal sólo es posible cuando el pensamiento y la capacidad de juicio son eliminados de la condición humana. De esta manera, y estrictamente hablando, el ser humano no cumple con el cometido de la acción política porque no hay en él ningún acto de libertad. Todo ser humano incapaz de pensar y actuar pierde de manera inmediata la comprensión del sentido de las cosas. Solamente en la correlación acción-pensamiento podemos acercarnos a la comprensión de cómo el mal encuentra su realidad práctica en la esfera pública.

Es por lo anterior que la comprensión de nuestros pensamientos y de nuestras acciones es de suma importancia para Hannah Arendt, ya que sólo a través de dicha comprensión, los seres humanos podremos reconciliarnos con nuestro mundo. Los esfuerzos para comprender la banalidad del mal no son esfuerzos para elaborar una receta que nos muestre cómo evitar cometer el mal. Una actividad tan reduccionista y arriesgada como ésta, condicionaría a la historia y coartaría la espontaneidad propia de los seres humanos. Como bien se ha señalado, la tarea es la comprensión y, a partir de ella, la reconciliación con nuestra realidad y con nuestro entorno.

¿De qué sirve reconciliarnos con la realidad? Sirve para enfrentarnos con la existencia y para asumir la condición plural que hace posible la creación de espacios de aparición. En un espacio de aparición, todo ser humano tiene su propio lugar y por medio de éste es visto, escuchado y reconocido por los demás; en otras palabras, la consumación del acto comprendido del estar

políticamente en el mundo. A este acto también le compete la opinión del otro ser humano que está siempre frente a nosotros. Esta opinión se asume, está cargada de una cosmovisión fundamentada bajo distintos elementos y circunstancias históricas; es una trama real que se origina cuando los seres humanos conviven, resultado de conflictos e intenciones propias de la libertad de cada ser humano. De esta manera, el totalitarismo de Hitler fue posible gracias a la creación ideológica racial que hizo del racismo biológico en contra de los judíos su argumento más fuerte para el exterminio.

Esta cuestión, a la cual he llamado “cosmovisión”, que significa por su etimología “manera de ver el mundo”, es un problema de la acción política, en específico de la pluralidad. ¿Cómo es posible una forma de gobierno en la cual todos los seres humanos involucrados estén en total acuerdo o mutuo consenso? Solamente un régimen totalitario puede lograr esta preciada utopía política, que no es ni la mayoría ni el consenso ciudadano, sino la unificación de los gobernados. ¿A qué precio se logra esto último? Al enorme precio de la aniquilación de la condición humana, es decir, de la destrucción de la natalidad política, del avasallamiento de la pluralidad, de la espontaneidad y del pensamiento mismo, afectando tanto a la *vita activa* como a la *vita contemplativa*. Solamente por esta vía, los seres humanos se funden en la singularidad de la población masa en donde la voz imperante del rango más alto de la jerarquía se convierte en un sistema moral y jurídico plenamente instituido para los sujetos; situación que no hace imposible el ejercicio de la responsabilidad individual de cada ser humano parte del régimen.

La inocencia moral que Adolf Eichmann mostró durante el juicio se logró a partir de su crisis de conciencia y evasión de la responsabilidad, es decir, a la ausencia de comprensión. Después de todo, el mundo entero fue testigo de una verdadera crisis del sentido de humanidad que la Alemania de la Segunda Guerra Mundial trajo consigo al momento de echar a andar los campos de exterminio. El problema moral surgido de la crisis de conciencia fue la distinción entre el bien y el mal, situación que se volvió confusa y paradójica gracias a la ambigüedad con la cual el régimen totalitario operaba a través del ejercicio de los valores y obligaciones jurídicas. Las consecuencias de los valores y disvalores tanto morales como jurídicos dentro del nazismo se vieron

concretadas en el arrebato de los derechos jurídicos y morales que los judíos alemanes perdieron durante su persecución y exterminio.

Tanto el derecho jurídico como la autoridad moral le daban al régimen la oportunidad del exterminio legitimado, al mismo tiempo que condenaba a los judíos a la suerte del abandono apátrida donde la moral alemana comenzaba a desarrollar la carencia del sentido de humanidad, misma que les permitió a los alemanes nazis el exterminio de millones de seres humanos. Es aquí donde las categorías del espíritu, pensamiento, voluntad y juicio dejaron de interactuar con el sentido de responsabilidad humana, cuya actividad es elemental para el cumplimiento de la pluralidad política.

Para poder entender la importancia que desempeña el ejercicio de la responsabilidad humana es necesario retomar la relación existente entre las categorías de pensamiento y acción. Comencemos, pues, por interpretar nuevamente el caso de Eichmann analizando la responsabilidad que dicho “hombre común” tuvo en sus manos. Se ha mencionado que el acto de pensar tiene por finalidad comprender, y que toda comprensión implica un cambio de actitud dentro de la forma de actuar por parte del ser humano. Al mismo tiempo, toda acción implica también una comprensión del acto mismo; siendo así, el acto de conciencia implica saber qué es lo que se piensa cuando estamos pensando y qué es lo que se hace cuando estamos actuando; en otras palabras: *cogito me cogitare cogitatum*. Tener conciencia mantiene una estrecha relación entre la reflexión y la responsabilidad humana, debido a que nos descubrimos reflexionando sobre el mundo, al mismo tiempo nos ocupamos de nuestra existencia. De esta forma, la conciencia del ser humano se ocupa de actos u objetos propios de la acción y de sus circunstancias históricas, es decir, se vive sobre la vida misma y sobre la experiencia del vivir cotidiano. De ahí que Arendt afirme que su interés fenomenológico no radica en la búsqueda de esencias eternas, sino en la comprensión de los fenómenos históricos partiendo de la experiencia misma y yendo a los conceptos y categorías que puedan ayudarnos a esclarecer el fundamento mismo de un fenómeno. Así, la conciencia no es tal si no se encarga de la totalidad del fenómeno ni de la responsabilidad, sino que se ejerce según los juicios morales que tenemos frente a nosotros para la transformación del mundo.

El regreso a la actividad de pensar, es decir, de hacer conciencia, implica reflexionar y analizar todos los fenómenos que suceden en el mundo y en la esfera política a lo largo del tiempo, en otras palabras, en la correlación hombre-mundo. La conciencia de todo lo que sucede en esta correlación es una actividad única del ser humano; en este sentido, la filosofía nos ha enseñado a disciplinar su estado de apertura para sumergirnos en su realidad y comprendernos en ella; de esta manera, todo hecho histórico y toda actividad humana se inscriben en los límites del planeta y son materia de reflexión e interpretación dentro del mundo construido por la actividad humana.

Sin lugar a dudas, la conciencia trae consigo múltiples tareas que tanto las ciencias como las humanidades intentan comprender. Dos de las grandes empresas que Hannah Arendt tuvo dentro de su intento por comprenderse a sí misma y a su condicionamiento con el mundo fueron el enigma del mal y la comprensión del fenómeno totalitario como realidades que arrasaron con las categorías del pensamiento tradicional, situación que sigue vigente hasta nuestros días. Para Hannah Arendt, la verdadera razón del triunfo de los totalitarismos del siglo xx fue la crisis que vivió el pensamiento humano alrededor del mundo, ya que, para ella, el acto de conciencia de sí y del mundo se traduce en una actividad propia de la humanidad cuya operatividad individual y colectiva ejercita las facultades volitivas, judicativas y de responsabilidad que se cumplen prácticamente en la actividad plural de los seres humanos; es decir, el cumplimiento de la armonía interactiva entre *vita contemplativa* y *vita activa*.

¿Fue Adolf Eichmann consciente de sus actos con respecto a las deportaciones y con el destino que tendrían millones de judíos en los campos de exterminio? Podríamos decir que en cierta medida sí lo fue, aunque ello nos arroja a otra pregunta: ¿Qué tipo de conciencia tuvo ese “hombre común”? Eichmann sabía de la responsabilidad que estaba en sus manos y la ejerció según los valores e ideales del régimen, aunque no siempre fue de la misma manera. Eichmann es un personaje digno de análisis y su juicio fue un verdadero reto para los intelectuales debido a que nunca mostró culpa moral alguna. Eichmann no siempre fue cómplice de dar seguimiento a las órdenes de sus superiores, hubo ocasiones en las que siguió otras convicciones que no necesariamente iban ligadas a las exigencias del régimen,

razón que nos hace evidente la actividad consciente de Eichmann dentro de lo ocurrido en los campos de exterminio y dentro del cargo que tenía en las ss, cargo que también ocupó para poder resolver por sí mismo situaciones concretas que estaban más ligadas a sus propias ideas que a las del régimen.

Todo lo anterior se sustenta con base en el interés que Eichmann demostró por el sionismo de aquella época. Actualmente sabemos muy bien que jamás fue un experto en la materia, como también sabemos que fue un interés que le permitió tener un cargo importante como espía dentro de las reuniones de las organizaciones y congregaciones sionistas. El hecho de que Eichmann tuviera esta (dudosa) empatía por el sionismo no fue una cuestión de mero azar; ello nos lleva a pensar en una cuestión problemática e ilustrativa con respecto al tema de la crisis de conciencia del régimen totalitario alemán: ¿Cómo fue posible que Eichmann se haya interesado por el sionismo después de haber tomado clases con el profesor Leopold Posch de quien aprendió y compartió un juicio racial en contra de los judíos alemanes? Si algo sabemos con certeza es que Eichmann hizo una lectura de obras como *Historia del Sionismo* de Adolf Böhm (1873-1941) y *El Estado judío* de Theodor Herzl (1860-1904), teniendo como guía principal al primer encargado de la oficina que trataba con los asuntos relacionados con la condición judía dentro de las ss, el oficial al mando Leopold von Mildenstein.

Eichmann jamás abandonó su recelo por los judíos alemanes y decide adentrarse al conocimiento de sus enemigos, por lo que una vez infiltrado dentro de las líneas de algunas organizaciones sionistas vuelve a sorprender con un acto totalmente inesperado. Cuando Eichmann decide dar muestras de su obediencia ciega ante la Conferencia de Wannsee, no hizo más que ceder su responsabilidad a una decisión que, según su testimonio, no estuvo en sus manos: “Entregarse en obediencia leal a la idea de la ‘solución final’ en la cual él mismo quedó fascinado por el problema judío”.⁷²

Su obediencia ciega a la moral nazi era elemental para el teniente coronel de las ss. No obstante, dicha obediencia se veía turbada cada que Eichmann sentía empatía por alguien a quien consideraba también como una persona idealista. Un claro ejemplo de lo mencionado fue cuando Eichmann conoció

72 Hannah Arendt, *Eichmann y el holocausto*, p. 15.

a un profesor judío con quien logró negociar algunas deportaciones para la sobrevivencia de ciertos judíos a cambio de la vida de muchos otros. Los judíos afortunados, cabe mencionar, eran destacados miembros de organizaciones sionistas juveniles donde según Eichmann estaba “el mejor material biológico”.⁷³ ¿Qué hizo posible que Eichmann le perdonara la vida a algunos judíos sentenciados a muerte? ¿Estaba consciente del destino de muerte que les aguardaba a dichos individuos? El profesor Rudolf Kästner, distinguido profesor judío, fue el encargado de hablar y negociar con Eichmann la vida de aquellos destacados jóvenes judíos; todos los judíos detenidos fueron partícipes de un evento en un gueto llamado Lódz y la orden fue apresar a la mayor cantidad de judíos y gitanos en dicha zona para mandarlos a los campos de Riga o Minsk, lugares donde sería seguro su exterminio. Eichmann llevó a cabo la negociación y accedió a no deportar a los judíos indicados, bajo la premisa de que el profesor Kästner era también un idealista y estaba haciendo lo necesario para salvaguardar a los mejores ejemplares de su raza. Esa fue la única razón por la que Eichmann decidió no llevarlos a su exterminio. Este ejemplo bastante ilustrativo nos ayuda a comprender que la moral del “hombre común” padecía de una fuerte crisis de pensamiento.

¿Qué relación podemos encontrar entre lo dicho con anterioridad sobre Eichmann con respecto a los demás nazis que adoptaron la moral del régimen? ¿El totalitarismo de la Alemania Nazi de la Segunda Guerra Mundial tuvo detractores o personas que no perdieron su capacidad de juicio y actuaron con responsabilidad y libertad? Hasta ahora hemos abordado el tema de la banalización del mal analizando la figura de Adolf Eichmann, sin embargo, es necesario resaltar que no todos los alemanes estaban de acuerdo con la voz imperativa de la moralidad alemana que ocasionó la ascensión de Hitler al poder. Hubo algunas operaciones en las cuales los propios alemanes trataron de obstaculizar los planes del *Führer*, como también hubo intelectuales de la época que mostraron sus argumentos y sus interpretaciones para la situación alemana y de la guerra en general. Como muestra tenemos la famosa Operación Valkiria en Julio de 1944, como movimiento de oposición militar, y a

73 Arendt, *ibid.*, p. 16.

filósofos de gran reconocimiento como Karl Jaspers (1883 - 1969) y Martin Buber (1878 - 1965).

En relación a la Operación Valkiria, sabemos muy bien, por los archivos históricos, que quienes intentaron dar el golpe de oposición fueron alemanes de edad avanzada, es decir, gente que había ocupado altos mandos militares durante un periodo en Alemania. Todos eran funcionarios militares que conocían las reglas del juego y los posibles alcances de la guerra alemana. Curiosamente, la oposición de estos altos funcionarios del Tercer Reich no radicaba en contraponerse a los medios en los cuales el régimen se apoyaba para coronar su “triumfo”; a estos hombres no les importaba la aniquilación de millones de personas en sus campos de exterminio, no eran los crímenes de guerra lo que más les preocupaba, ni cómo la condición humana era erradicada en dichos campos. La famosa Operación Valkiria, llevada a cabo en julio de 1944, no tenía por consigna o estandarte la solución no violenta al problema judío, evitando el exterminio de los mismos; la verdadera oposición fue en contra de Hitler. ¿Esto no es acaso un claro ejemplo de la existencia de una moral en la que podemos apreciar una crisis de conciencia? La crisis de conciencia es también una crisis de la moral en donde la salida fácil es la evasión de la responsabilidad en función del argumento de la obediencia leal.

3.4. Responsabilidad y su relación con la capacidad de juicio

3.4.1. Juicios legales y juicios morales

¿Cómo podemos distinguir lo que está bien de lo que está mal si la mayoría o la totalidad de quienes nos rodean han prejuzgado el asunto? ¿Quiénes somos para juzgar? ¿Hasta qué punto podemos juzgar acontecimientos o sucesos pasados? No es un error hilar la responsabilidad con la categoría del juicio, no si comprendemos que la responsabilidad es una categoría de la existencia humana que asumimos desde la conciencia moral. Hemos visto que la crisis de conciencia que Arendt argumenta para los soldados nazis con respecto a la obediencia leal responde a la nula comprensión de los eventos históricos tanto de Alemania como de ellos mismos frente a sus circunstancias.

Después de la Segunda Guerra Mundial y del horror ocurrido en Auschwitz, la cuestión moral había quedado rebasada al grado de que los inte-

lectuales y sus categorías de interpretación del mundo y de la realidad ya no encajaban en el mundo. Ya no se podía comprender, mucho menos explicar, qué era lo que había sucedido en Auschwitz ni cómo había sido posible: “Hubimos de aprenderlo todo desde cero, en crudo, por así decir: o sea, sin la ayuda de categorías ni reglas generales en las que encuadrar nuestras experiencias”.⁷⁴ En Auschwitz la condición que hace del ser humano, que lo hace precisamente tal, fue aniquilada y avasallada grotescamente.

Enunciar lo anterior puede llevarnos a cometer un error muy sencillo pero recurrente, a saber, confundir los juicios legales con los juicios morales y confundir la responsabilidad personal con la responsabilidad política. Es cierto que la exclusión y el genocidio son delitos jurídicos de alto impacto, sin embargo, no podemos decir que sean equivalentes a decir que se ha atentado en contra de la humanidad. La aniquilación de la condición humana y la manipulación de la razón fueron crímenes que se cometieron en contra del pueblo judío. Ellos, sin duda, fueron la muestra donde el poder del régimen totalitario de Hitler desató toda su carga, fueron el cuerpo comunitario en el cual el mal se expresó con toda su fuerza; aun así, los crímenes nunca han dejado de ser en contra de la humanidad.

La idea central de pensar en el crimen en contra de la humanidad en Auschwitz es un ejercicio propio del pensar, según Arendt. Esto no implica un olvido del juicio jurídico, sin embargo, surge la pregunta de cómo podemos emprender una tarea tan seria como la de un juicio jurídico en el que ni siquiera el castigo, es decir, la pena de muerte, es una cuestión a la altura de las circunstancias: “Así pues, aquí estamos, exigiendo y administrando castigos de conformidad con nuestro sentido de la justicia, mientras, por otro lado, ese mismo sentido de la justicia nos informa que todas nuestras nociones previas acerca del castigo y su justificación nos han fallado”.⁷⁵ Esta cuestión nos arroja al problema de los juicios jurídicos y de su confusión con los juicios morales, ya que no es lo mismo someter a juicio la condición del ser humano que juzgar los crímenes cometidos dentro de un espacio político.

⁷⁴ Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p. 55.

⁷⁵ Arendt, *ídem.*, p. 56.

El juicio jurídico está sometido a la legislación propia del Estado y a su cumplimiento para el bienestar de los ciudadanos; en él no se juzga a ningún sistema, a la historia o alguna corriente de pensamiento. Por otro lado, el juicio moral es un ejercicio reflexivo que arroja al ser humano a encontrarse con su propia responsabilidad; para ello, Hannah Arendt propone la aceptación de una facultad humana que nos permita juzgar racionalmente, es decir, apropiarnos de la situación política frente a nosotros con toda nuestra capacidad de pensamiento posible para encarar al fenómeno que no hemos comprendido. No se trata solamente de dar opiniones al respecto, sino de pensar con el juicio moral reflexivo. Lo primero a lo que debemos atender es al acto mismo, no a los juicios personales que la tradición nos ha mostrado y que, sin darnos cuenta, hemos aprendido y llevado a cabo. De esta manera podemos darnos cuenta que en un juicio jurídico están en juego todas las violaciones a las garantías individuales y comunitarias, mientras que en un juicio moral reflexivo, están en juego la conciencia y el acto espontáneo de liberación ante normas y reglas de casos particulares. Sólo de esta forma, propia de la condición humana, podemos ejercer una producción de principios propios en virtud de la actividad de juzgar. Tomar acciones de responsabilidad personal implica, por lo pronto, confiar en la facultad humana del juicio moral reflexivo para comprender la moral, sobre todo para formular los criterios específicos y necesarios que nos permitan esclarecer situaciones tanto personales como políticas.

3.4.2. Responsabilidad personal

Para Hannah Arendt hay dos tipos de responsabilidad: la responsabilidad personal y la responsabilidad política. A esta última le compete la renovación del mundo, en la medida que todo gobierno asume tanto los actos buenos como los malos del gobierno predecesor; mientras que a la responsabilidad personal le compete, como hemos visto, el acto de conciencia moral reflexiva y efectiva para cada caso. Hacer esta distinción es necesaria desde la perspectiva de Arendt, ya que no es competencia personal sentir culpa de los males o desaciertos que nuestros antepasados hayan tenido en su peregrinar por el mundo. Si bien es cierto que cada generación construye y da sentido a su

historia con base en su espontaneidad, es decir, a su acción política activa o pasiva tomando parte en la renovación del mundo o dejando que los demás llevaran a cabo dicha renovación, también es cierto que la responsabilidad personal, sin la necesidad de cargar con ello, no debe olvidarse a partir del pasado ya que el ser humano está atado al peso de la existencia de nuestros antepasados, es decir, a cargar con la responsabilidad y con el mundo que ellos nos han delegado. El acto de responsabilidad personal es un hecho que anuncia la vida dentro de la actividad política sin que esto implique el fin de la vida privada. De esta manera, la responsabilidad personal carga con sus propios juicios y su propia acción. Es a través de esta responsabilidad que el ser humano puede construir y renovar su mundo y mantener los espacios de aparición; en otras palabras, se trata del milagro de la política en función de la novedad y la espontaneidad humana.

Todo ser humano que evade su responsabilidad abre paso a hacer responsables a los demás, es decir, los hace cómplices de una situación política; basta con tomar en cuenta el ejemplo de una maquinaria que necesita de engranes para su correcto funcionamiento. Si todos los engranes embonan y se comportan bajo las leyes permitidas por la automatización de la maquinaria, ésta funciona en un estado pleno de producción, sin embargo, si un solo engrane falla, según las mismas leyes, entonces la maquinaria deja de funcionar y producir aquello para lo que fue fabricada. Así de similar fue el argumento de los soldados nazis en los juicios de Nuremberg e igual de similar lo fue el de Eichmann durante su juicio. Eichmann sostenía que lo que él hacía era obedecer y que de haber error alguno en ello, él no sería culpable. Gracias a este argumento fue que pudo pronunciar su inocencia frente a la acusación de asesinato, ya que Eichmann siempre argumentó ser parte del engranaje de la maquinaria de muerte que fueron los campos de exterminio en Auschwitz, y en efecto, cada que se le quería comprobar que su firma era la que autorizaba la deportación de vidas judías a dichos campos, siempre había un documento de un superior o de la propia policía nazi en donde se le pedía ejecutar las órdenes de deportación. ¿Acaso no es éste el triunfo del poder burocrático donde la responsabilidad y la culpa es de todos y de nadie a la vez? ¿No es éste el verdadero problema de la responsabilidad?

El juego de pasar de una orden a otra hizo que en el juicio sobre los crímenes de guerra cometidos por Eichmann fuera muy difícil rastrear tanto la responsabilidad como la culpabilidad de éste. ¿No será que el juicio buscaba encontrar en Eichmann un individuo que diera el rostro por todo un régimen para ser culpado y condenado para obtener una falsa reconciliación con la historia de la humanidad? Si bien la indignación del mundo y de la comunidad judía alrededor de éste se justifican bajo la responsabilidad política, no obstante, no procede de manera alguna para enjuiciar la responsabilidad personal de Eichmann. Es por lo anterior que hacer la distinción entre responsabilidades políticas y personales es un acto de pensamiento polémico. La propia Arendt vivió los horrores de una mala interpretación acerca de su obra *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, que le costó incluso el alejamiento de colegas cercanos a ella.

3.4.3. Responsabilidad colectiva

Una de las razones por las cuales Hannah Arendt sufrió la polémica en torno a la banalidad del mal, fue la pregunta por los aliados, por los amigos. Siendo Arendt una pensadora de carácter fuerte y poco inclinada al juicio personal sentimental, creyó oportuno pensar en la responsabilidad de aquellos quienes están de nuestro lado y de aquellos a quienes podemos considerar el enemigo. Anteriormente hemos visto que la responsabilidad es una realidad que cargamos a costas, pues somos responsables tanto de lo que hacemos como de lo que no hacemos: “Existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho; a uno le pueden pedir cuentas sobre ello”.⁷⁶ El fenómeno totalitario no se origina únicamente en las mentes perversas, sino también en aquellas que permitieron que esa realidad fuera posible; de esta manera, la responsabilidad personal que en el ejercicio plural se hace colectiva alcanza los límites de la omisión y los rebasa eliminando toda intención de excusa. Los seres humanos tenemos que ser responsables a nivel personal y a nivel colectivo tanto de lo que hacemos como de lo que nos hacemos, de ahí que la experiencia banal del mal sea posible en los límites del mundo. Se necesita

76 Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p. 151.

de un ser humano que deje de actuar con conciencia moral reflexiva para que los actos perversos se den cita en la esfera pública, justo como el ejemplo de Eichmann quien no dictó “la solución final” y, sin embargo, la materializó.

Un ámbito del cual debemos partir para comprender la responsabilidad colectiva es la intención de distinguir la culpabilidad de la responsabilidad, cuya tensión ya se ha mencionado. Es necesaria esta distinción porque la culpa siempre es personal y no puede ser compartida colectivamente, justo como es el caso de la responsabilidad, también de carácter personal. Al ser humano le corresponde asumir su responsabilidad, tanto personal como colectiva, partiendo desde una liberación del sentimiento de culpa, que, si bien es una experiencia válida por medio de la cual los seres humanos podemos reconocer actos malignos, no obstante, su afirmación dentro de la comprensión no hace más que difuminar las cuestiones reales que deseamos entender.

Todo sentimiento de culpa, indignación, enojo, desprecio o cualquier otro tipo de sentimiento deben ser reservados a la vida personal, lugar donde la experiencia es propia para cada uno. La experiencia de la comprensión debe estar libre de todo sentimiento para enfocarse en el fenómeno mismo, y aunque esta situación no impide que un sentimiento como la indignación, el enojo e incluso la culpa sean motores que orienten al ser humano a la experiencia reflexiva sobre su entorno, solamente la fuerza del pensamiento y de la razón nos conducen al esclarecimiento de los fenómenos; en resumen, donde hay pensamiento y facultad de razón se alcanza la comprensión y el conocimiento, y donde el sentimiento impera, solamente hay instintos.

Hannah Arendt nos dice que solamente puede haber dos condiciones para que la responsabilidad colectiva sea eficiente y real; en primer lugar, la existencia de una persona que sea juzgada por los actos que no ha cometido; en segundo lugar, que esa misma existencia no disuelva, por actos voluntarios, su pertenencia a un colectivo. La responsabilidad colectiva no es una asociación o contrato social que en cualquier momento podamos disolver por cuestiones de azar o de actos voluntarios, debido a que es un tipo de pertenencia que opera desde el ámbito del juicio moral reflexivo, en tanto actividad que le dicta al ser humano aquello que es correcto para la formación de dicho acuerdo.

Finalmente, no es posible afirmar que sea posible escapar a esta responsabilidad; podemos abandonar un colectivo por otro, no obstante, ningún ser humano puede vivir fuera de un colectivo, la misma ley de la pluralidad lo obliga a formar parte de un colectivo cuyo fundamento moral ha sido reflexivo y libre de prejuicios. Nadie puede vivir fuera de una comunidad y aunque exista el caso particular de que el ser humano abandone una comunidad por otra distinta, éste jamás escapará a la adhesión de una nueva responsabilidad colectiva propia de la comunidad.



Conclusiones

La teoría política del siglo xx fue el ejercicio intelectual de Hannah Arendt, cuestión que llevó a la pensadora alemana al desarrollo de una fenomenología de la acción cuyo esfuerzo radica en comprender la identidad y los alcances humanos de la libertad. De esta manera, la comprensión de la experiencia política sólo es posible en la pluralidad.

A pesar de que Hannah Arendt siempre se negó a ser catalogada como una filósofa o fenomenóloga en un sentido tradicional, su obra y pensamiento muestran razón y fidelidad de haberlo sido. Su obra muestra una fenomenología que intenta comprender y renovar el espíritu más originario de la política a través de la irrupción de los “hombres de acción” y de su habitar políticamente en el mundo, como también la búsqueda de una “tradicción oculta” que nos guíe al encuentro de experiencias olvidadas o pasadas por alto por los cánones tradicionales, donde la comprensión de la actividad de espíritu, así como de la condición humana, tiene un papel de suma importancia.

El pensamiento de Hannah Arendt parte, de manera estricta, de la acción y sus repercusiones en el mundo, apuntando hacia la comprensión de la identidad que pueda darse en cada caso de la experiencia política vivida; en otras palabras: parte del problema de la correlación hombre-mundo y de cómo vivimos en él. Esto incluye el problema del mal. Vivir en el mundo es una experiencia que debe ir, en su totalidad, acompañada de la comprensión y de la acción para que la *vita mortalis* sea una actividad propia, no solamente del filósofo, sino de todo ser humano capaz de ejercer sus capacidades espirituales y corporales. Asimismo, la existencia es un tema principal en la fenomenología arendtiana, cuyos alcances nos permiten estar en relación con nuestras propias perplejidades, es decir, pensar desde nuestra propia experiencia.

La fenomenología arendtiana, como hemos visto, parte de la conciencia, es decir, parte también del tema de la corporalidad en tanto posición misma de un existente, y dado que el cuerpo es el acontecimiento mismo de la conciencia, todo problema relacionado con él, ya sea su superficialidad, su reducción a la animalidad, su exterminio, su dolor o su alienación, nunca deja de ser un problema fundamental del yo y de su comprensión. Por lo anterior, mal radical y banalidad del mal son dos experiencias que, por separado, ya sea la creación de lo superfluo o la falta de reflexión, respectivamente, coinciden en la medida en que son realidades que implementan una erradicación de las condiciones deseadas para vivir una vida humana. La banalidad del mal, como bien sabemos, fue un concepto que Hannah Arendt desarrolló durante el juicio llevado a cabo en contra de Adolf Eichmann. Su finalidad no era desplazar teóricamente el concepto de mal radical, sino llevarlo a una comprensión bajo la cual se justificará la necesidad de entender la falta de precedentes que lo ocasionaban.

La cuestión del mal es un desafío para el pensamiento humano. El mal radical es la ruptura total con las categorías tradicionales del pensamiento occidental y el comienzo de un verdadero caos, mientras que el mal banal es el esfuerzo por comprender las condiciones humanas que permiten que este fenómeno sea posible en la esfera pública. El fenómeno del mal, desde el pensamiento arendtiano, es la experiencia de reconfiguración y burocratización del mundo, es decir, mal radical y mal banal, respectivamente. Tanto en su primer momento como en el segundo, el mal es una realidad cuya experiencia destruye la dignidad humana, tanto de una víctima como del victimario y no se apoya en una naturaleza ajena a la humana, por ejemplo, con una identidad mítica o demoniaca. Es una realidad posible gracias a la falta de pensamiento y al acto de omisión de los actos de responsabilidad personal y colectiva dentro de una esfera pública.

Algo que no podemos negar es que el mal siempre ha existido a lo largo de la historia, se ha exterminado gente en conflictos bélicos, movidos por intereses políticos territoriales o de recursos naturales, ideologías e incluso de fe; no obstante, la humanidad no se había dado cuenta de que los crímenes cometidos en el mundo han sido y serán en contra de sí misma, la humanidad. La necesidad de abordar el problema del mal como problema filosófico

puede desprenderse del pensamiento arendtiano no solamente por ser una cuestión que la pensadora alemana abordara, sino porque, como dijera ella, es una cuestión que debe ocuparnos desde nuestra existencia.

Actualmente podemos hablar del mal e incluso le podemos identificar, sin embargo, y como se ha expresado, el mal es un desafío para la vida espiritual (en el sentido arendtiano) y una realidad viva que no cesa de manifestarse en el mundo y en la humanidad. El fenómeno del mal se ha sostenido a lo largo de la investigación, tiene su propio contenido y su esencia no ha dejado de ser un enigma, mismo que debemos comprender para poder encontrarnos cara a cara con él.

A propósito de la experiencia de la comprensión del fenómeno del mal, el estudio del pensamiento de Hannah Arendt nos ayuda a entender que el fenómeno totalitario destruyó muchas categorías del pensamiento. En este fenómeno se dio la ruptura con la política y el avasallamiento de la condición humana; de esta manera, según Arendt, surgió una nueva esfera pública que anunció e hizo evidente la destrucción del espacio público. Esto nos anuncia que la fenomenología, en el sentido arendtiano, es reflexiva y descriptiva, en la medida que busca comprender y describir las condiciones y factores que le permiten a la humanidad nuevos cambios en la esfera pública y sus repercusiones en la transformación de un nuevo mundo. Lo cual significa que toda empresa humana es posible gracias a la correlación hombre-mundo, al mismo tiempo que la fenomenología arendtiana siempre se va a inscribir en el mundo y en su naturaleza fenoménica que nos revela la ley de la pluralidad.

La importancia de comprender la *vita activa* dentro del concepto de mal radical, estriba en que la acción, en tanto ejercicio espontáneo y de libertad que nos procura la afirmación de la pluralidad, es la condición por medio de la cual la humanidad construye esferas públicas donde cada ser humano puede ser libre de *actuar con*, actividad que el totalitarismo aniquiló por el cumplimiento de una hegemonía donde lo superfluo de la humanidad era un punto central. Es a partir de la acción que las comunidades plurales, el desarrollo del espíritu de la política y la construcción del mundo son posibles, gracias a las condiciones de la propia *vita activa*: conservación de la especie humana, mundanidad y pluralidad.

El gran detonante para la aniquilación de la condición humana fue Auschwitz. Este fue el momento culmen en el que la pluralidad humana dejó de existir en la medida que el régimen totalitario iba formando sociedades donde el mal alcanzó sus máximas manifestaciones en el mundo, lugar que ya no volvió jamás a ser el mismo gracias a la irrupción histórica del fenómeno totalitario. Este fenómeno quebrantó y redireccionó el ejercicio y la concepción política del mundo. ¿Qué quiere decir esto último? Que la esfera política es el espacio público en donde son posibles todos los asuntos humanos. Por esta razón, el pensamiento arendtiano nos incita a pensar desde fuera del mundo y a actuar desde dentro del mismo.

La banalidad del mal es posible gracias a la crisis del pensamiento y a la falta de reflexión. Aquí la concepción arendtiana acerca del mal afirma que la experiencia del mal es responsabilidad del ser humano y de nadie más, es decir, es una experiencia que no requiere de una identidad monstruosa o sobrenatural que guíe o tiente a las personas a cometer actos atroces. La banalidad del mal tiene como paradigma la imagen de Adolf Eichmann, en la medida en que este hombre dejó de pensar. Esta peculiar falta de actividad del espíritu hace que Hannah Arendt vea en Eichmann a un hombre común. Por ello se niega a presentarlo como una persona monstruosa. Según Arendt, detrás de todo el engranaje y operatividad de la máquina de muerte, como fue el nacionalsocialismo, existieron fuerzas oscuras que esconden una organización muy real que se puede combatir.

¿Eichmann fue culpable de los crímenes que se le señalaron? Sí. ¿El castigo fue ejemplar para semejante culpa del teniente coronel de las ss? No. El mal, como este hombre lo presentó al mundo, es incastigable; sus acciones mostraron que detrás de él no había ninguna naturaleza monstruosa, sino un hombre común que bien podría ser cualquier otro ser humano. El proceso jurídico que dictó la sentencia de Eichmann demostró una falta de imaginación y originalidad para comprender los crímenes cometidos. Es la figura paradigmática de un nuevo criminal cuya esencia no se explica por fenómenos causales, sino por la ausencia de las categorías de pensamiento y juicio.

Bibliografía

- Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, México, Lumen. 1999.
- _____, *Eichmann y el holocausto*, México, Taurus, 2015.
- _____, *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2011.
- _____, *Ensayos de comprensión 1930 - 1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós Editores. 2005.
- _____, *Entre el pasado y el futuro: ocho ensayos sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- _____, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- _____, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2014.
- _____, *La promesa de la política*, México, Booket, 2008.
- _____, *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010.
- _____, *Los orígenes del totalitarismo*, España, Taurus, 1998.
- _____, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- _____, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.
- _____, *Sobre la violencia*, Madrid, Taurus, 2006.
- _____, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós, 2016.
- Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, España, Pretextos, 2000.
- Prinz Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo*, Barcelona, Herder, 2001.
- Ávila, Mariela Cecilia. *Hannah Arendt y los campos de concentración. Una imagen del infierno*, en *Revista Alpha no. 39*, 2014.
- Fernando Barcena, *Hannah Arendt una filósofa de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- Richard Bernstein, *El mal radical*, Buenos Aires: Lilmod, 2002.

- Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I: La filosofía trascendental*, Barcelona, Herder, 2006.
- _____, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo; Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona: Herder, 2006.
- GILBERT KEITH CHESTERTON, *Ortodoxia*. México, Porrúa. 1998.
- Félix Duque, *El mal: irradiación y fascinación: Pecado original y los paraísos imposibles*, López Castellón, Enrique Colección Delos No. 7. España, Ediciones del Serbal. 1993.
- Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Barcelona: Ediciones península, Traducción de Albino Santos Mosquera, 2010.
- José Ferrater, *Diccionario de filosofía, K/P, Tomo III, Mal*. Barcelona, Ariel, 2009.
- Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Dora Elvira, *Hannah Arendt. El sentido de la política*, México, Editorial Porrúa y Tecnológico de Monterrey, 2007.
- Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*. México, UNAM, 1980.
- _____, *Husserliana XXXIX. El Mundo-de-la-vida. Explicitaciones del mundo predado y su constitución. Textos del legado (1916-1937)*, versión en Word. 2008.
- _____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- José Luis Pardo. *El mal de la banalidad*. En colección Delos, No. 7, España, Ediciones Serbal, 1993, pp. 243-251.
- IMMANUEL KANT, *Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio preliminar y notas de Dulce María Granja, México, FCE-UAM-UNAM, 2005.
- _____, *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, México: FCE-UAM-UNAM, 2009.

- _____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, España, El Aleph, 2005.
- Enrique Maza, *El diablo. Orígenes de un mito*, México, Océano, 2012.
- Jesús R. Santander, *Técnica planetaria y nihilismo*, México, Ediciones Eón. 2011.
- Rüdiger Safransky, *El mal o el drama de la libertad*, México, Tusquets Editores, 2013.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (von), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Agustín Serrano de Haro, *Hannah Arendt*, España, RBA, 2015.
- Luis Tamayo, *Aprender a decrecer. Educando para la sustentabilidad al fin de la era de la exuberancia*, México, Paraíso editores, 2014.
- Jean Wahl, *Introducción a la filosofía*, España: FCE, 2012.
- Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, New Heaven: Yale Universty Press, 2006.
- Ángel Xolocotzi, *Fenomenología viva*. México, BUAP. 2009.

Este libro se imprimió en abril de 2021 en los
talleres de Ediciones del Lirio SA de CV,
ubicados en Azucenas 10, San Juan Xalpa,
Iztapalapa, CDMX. CP 09850.





Novedades editoriales

Lo vital y lo virtual. Reflexiones filosóficas sobre la cotidianidad en el mundo contemporáneo. Román Alejandro Chávez Báez, Luis Ignacio Rojas Godina, Amanda Rosa Pérez Morales (Coordinadores). BUAP/EDL, 2021.

Erótica, hermenéutica y poética del ser contemporáneoerótica. Víctor Gerardo Rivas López. BUAP/EDL, 2021.

Aristas pedagógicas II. Perspectivas para la enseñanza de la lectura, escritura y literatura. Cecilia Concepción Cuan Rojas, María Selene Alvarado Silva, Francisco Javier Romero Luna (coordinadores). BUAP/EDL, 2020.

Habitar y habitabilidad en contextos metropolitanos. Andrea Burbano y Mariana Figueroa Castelán (Editoras académicas). BUAP/EDL, 2020.

Memoria y experiencia laboral: la inserción de Volkswagen en México. Mariano E. Torres Bautista y María de Lourdes Herrera Feria. BUAP/EDL, 2020.

David Adrián Salas Carreón explora, en este libro, la figura del mal partiendo de los planteamientos hechos por Hannah Arendt, voz imprescindible del pensamiento alemán del siglo xx y una figura importante en el análisis y exposición del mal y de su banalidad. Rescatando su reflexión acerca del totalitarismo, del Holocausto y las circunstancias que pueden llevar a un ser humano a cometer actos en contra de sus semejantes, Adrián Salas expone en *Fenomenología del mal en el pensamiento de Hannah Arendt* las diversas formas del mal, de sus manifestaciones, exponentes y estudios, para formar un marco de lo que esto representa en la vida del ser humano.

Poniendo de manifiesto el importante hecho de que Hannah Arendt haya sido judía, que haya huido de Alemania y logrado escapar de un campo de concentración en Francia, nos adentra en un hecho que se volverá el punto de inflexión para la creación de su teoría sobre la banalización del mal: el juicio contra una de las figuras más crueles de la Alemania nazi, Adolf Eichmann. David Adrián Salas Carreón nos adentra en estas páginas en una amplia reflexión que debería hoy y siempre ser crucial para todos: la importancia de comprender ese lado oscuro que nos habita.

