

ARETE. VOLUMEN EXTRAORDINARIO 1990

**ACCION POLITICA Y 'BANALIDAD DEL MAL' EN EL
PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT**

Pepi Patrón C.

El problema que nos tiene aquí reunidos, es decir, el de la relación entre moral y política es antiguo motivo de reflexión en la historia de la filosofía. Tanto el vínculo de continuidad que establece Aristóteles, cuanto la dualidad postulada por los modernos, nos permiten constatar que se trata de conceptos que remiten a ámbitos de la vida práctica humana cuyo nexo resulta complejo y difícil. Desde la afirmación aristotélica de la política como la forma superior de la acción al tener como fin el bien de la comunidad, hasta la consideración hobbesiana de que “donde no hay poder no hay legalidad, donde no hay legalidad no hay justicia”, las aproximaciones son ciertamente variadas: el siglo XX parece convocarnos a enfrentar con urgencia esta problemática.

Tomemos nuestro punto de partida, a fin de abordar la complejidad inherente a esta relación, en la siguiente afirmación de H. Arendt:

“(…) las deliberaciones de la conciencia (...) no son solamente apolíticas; ellas son siempre expresadas en enunciados puramente subjetivos. Cuando Sócrates declara que ‘es mejor padecer el mal que hacerlo’, claramente significó que era mejor *para él*. Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que un mal ha sido hecho; para las leyes es irrelevante quién resulta mejor librado —el que lo hace o el que lo padece”¹.

Diferencia fundamental, entonces, entre decisión moral individual y acto político enmarcado en la ley. Diferencia fundamental entre el buen hombre y el buen ciudadano. En suma, diferencia entre moral y política.

1. Arendt, Hannah: “Thinking and Moral Considerations” en *Social Research*, Fall 1971, p. 440, citado por Young-Bruehl, Elizabeth: *Hannah Arendt - For Love of the World*, New Haven and London, Yale University Press 1982, p. 430.

En lo que sigue, nos proponemos examinar esta diferencia a partir de la obra de H. Arendt, atendiendo a la distinción decisiva que, a efecto de esta relación, existe entre la afirmación de un “mal radical” aquel del que Arendt habla a propósito del régimen totalitario y el “mal banal” que constata años más tarde como reportera del juicio a un tristemente célebre funcionario nazi, cuyos actos al interior de dicho régimen sólo podían ser calificados de banalmente malos. ¿En qué sentido se puede afirmar de un acto político que es moralmente malo? Hablar, como lo hacemos en el título de esta conferencia, de la banalidad o trivialidad del mal referido a la acción política significa, desde el inicio, sumergirnos en una relación que anuncia instancias que se encuentran en una relación conflictiva. Podríamos hablar de acción política y bien o mal simplemente, pero lo adjetivamos.

¿Qué significa o, mejor, es posible juzgar moralmente un acto político? ¿Desde dónde se le juzga: desde la legalidad en la cual dicho acto está inscrito o desde una legalidad posterior que le es ajena? ¿Lo calificamos de “malo” desde valores universales, del tipo “no matar” o “derecho a la vida”? ¿Cuáles serían las reglas universales que aplicamos para cada caso particular? ¿Se le juzga desde la motivación subjetiva o desde sus consecuencias?

Tratemos entonces de pensar, en un principio, la peculiaridad propia de la acción política y luego la posibilidad y/o necesidad de pronunciarse moralmente cuando aquella así lo requiere o exige.

“Con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano”, dice Arendt². Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, como ya lo indicó Aristóteles. El hecho que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar incluso lo que es infinitamente improbable y ello *con* y *entre* los hombres. Ahora bien, lo inesperado puede también ser “radicalmente malo” y por ello la tensión interna entre moral y política que la obra de esta autora nos permite poner de manifiesto.

Se trata de pensar la actividad humana (la *vita activa*) desde ella misma: ya no desde el punto de vista superior del filósofo que la “contem-

2. Arendt, H.: *La Condición Humana*, Barcelona, Seix Barral 1974. Traducido del inglés por Ramón Gil Novales, p. 235.

pla”, ni tampoco reduciéndola a un principio omni-comprendivo que no permita abordarla en sus diversas formas y articulaciones, la “producción” o la “fabricación”, por ejemplo³. En la medida en que la filosofía política ha pensado la acción humana en términos de *el hombre*, de *la naturaleza humana*, y no de *los hombres que viven juntos*, inter-actúan y se hablan, ella ha dejado de lado la condición básica a partir de la cual se puede pensar específicamente la acción política, a saber, la condición humana de la *pluralidad*. Así como a la necesidad humana de mantenerse en vida le corresponde la “labor” y a la condición de “mundanidad” le corresponde el “trabajo”, la pluralidad humana es la condición fundamental que nos permite hablar de acción política.

Conceptualmente Arendt distingue, así, tres actividades humanas — labor, trabajo y acción— que corresponden a tres condiciones básicas de la vida de los hombres: la vida misma, la mundanidad y la pluralidad⁴. Estas actividades son a su vez dadas en ámbitos distintos y que es necesario diferenciar (sin que se trate aquí de una correspondencia): lo privado, lo social y lo público (i.e. lo político).

Por *labor (labor)* se entiende la actividad humana que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia están ligados a las necesidades vitales satisfechas por los productos de la labor en el proceso de la vida. La labor (pensemos en el trabajo sobre la tierra) produce todo aquello que mantiene en vida al organismo humano y que permite la subsistencia de la especie. El hombre en esta dimensión de la actividad es llamado el *animal laborans*, y sus resultados son los bienes de consumo que el hombre cíclica y circularmente incorpora y anula. Así, Marx, por ejemplo, se refiere al trabajo (labor en el sentido que venimos de mencionar) como el metabolismo del hombre con la naturaleza. El trabajo, dice Marx, es vida que crea vida.

3. Cf. en lo que sigue nuestro artículo “Racionalidad y Acción Política. Las diversas articulaciones de la acción humana según H. Arendt” en *La Racionalidad*, Juan Camacho, Editor, Lima, UNMSM-IDIH 1988, pp. 121-133.

4. Esta distinción corresponde a los Capítulos III, IV y V de *La Condición Humana*, op. cit. Igualmente cf. pp. 8 a 12 de la conferencia “Labor, Work, Action”, dictada por Arendt probablemente en 1957, cuya primera versión conocida es la traducción al francés en *Etudes Phénoménologiques*, N° 2, Bruxelles, Editions OUSIA, 1985, pp. 3 a 26.

A diferencia de la labor, el *trabajo (work)*, es la actividad que corresponde a lo no natural, a lo no biológico de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie. El trabajo crea, fabrica, un “artificial” mundo de cosas, producto del hombre y claramente diferenciado del entorno natural. Este mundo fabricado por el hombre sobrevive y permanece más allá de la vida individual. El hombre en esta dimensión de la *vita activa* es el *homo faber* que fabrica objetos de uso.

La *acción (action)* aparece, por su parte, como la única actividad humana que se da entre los hombres sin el intermediario de cosas o naturaleza, tratándose ciertamente de una distinción conceptual, y no a nivel fáctico (aunque podemos imaginar, en última instancia, a un hombre “laborando” o “produciendo” sólo). La pluralidad es la condición de la acción, puesto que todos somos lo mismo, es decir, humanos, pero de manera tal que somos todos diferentes: “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”⁵.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntima y directamente vinculadas con la condición más general de la existencia humana: nacer y morir, natalidad y mortalidad. La labor asegura la supervivencia individual y la de la especie; su fin es la vida misma. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, en la medida en que ella se compromete a establecer, preservar y/o transformar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, vale decir, para la historia. Es la acción así entendida, la que mantiene la más estrecha relación con la natalidad, en tanto es la capacidad de empezar algo nuevo, de comenzar (como el recién nacido), es decir, de actuar. Se trata de lo que está dicho, según Arendt, tanto en el *archein* como en el *pratein* griegos: ambos significan actuar: el primero como comenzar, guiar e incluso gobernar; el segundo como realizar, arribar.

La acción, en este sentido, depende por entero de la constante presencia de los demás. La acción presupone e instaura un mundo común, de intereses

5. Arendt, H.: *La Condición Humana*, op. cit., p. 233.

comunes y un espacio público de aparición y de discurso⁶. La pluralidad humana supone (y se realiza en) el lenguaje, pues sólo la acción revela al animal político y hablante que es el hombre.

Sobre la base de la distinción griega entre el *oikos* y la *polis*, entre la administración de la economía doméstica y el Estado, o entre lo privado y lo público, podemos introducir un tercer concepto que se impone (y que no tiene, por cierto, un correlato en lengua griega) con una cada vez más creciente importancia desde los tiempos modernos: nos referimos a la noción de “lo social”. Lo privado es del ámbito de la necesidad, donde se resuelven y satisfacen las necesidades de la vida, es lo doméstico; lo público se reclama del ámbito de la libertad, de los intereses comunes, de la acción y del discurso. La emergencia de lo social significa la emergencia de la administración del hogar, de la satisfacción de necesidades vitales, a la esfera de lo público. Por ello Arendt califica la “sociedad” como esta instancia “curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público”⁷. Ella constituye la organización pública del propio proceso de la vida. En ella se establecen vínculos de mutua dependencia en beneficio de la vida, del sobrevivir. Es decisivo que la sociedad excluya la posibilidad de la acción en la particular manera en que ésta es aquí concebida. La sociedad espera de cada uno de sus miembros —desde la particularidad de su sexo, clase o profesión etc.— una cierta clase de conducta. Esta, la conducta, ha reemplazado a la acción.

La “sociedad” tiende a “normalizar” a sus miembros, a “excluir el logro sobresaliente, o la acción espontánea”; socialmente, los hombres “se comportan, no actúan con respecto a los demás”⁸. Es interesante subrayar la radical diferencia que existe entre lo social así entendido y el espacio público, la *polis*, que constituía precisamente el ámbito donde podía manifestarse la individualidad, el lugar de la diferencia a través de la acción (tal vez sí de la acción heroica) y el discurso. “La acción tendrá —en la sociedad— cada vez menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para

6. *Ibid.*, pp. 73-77.

7. *Ibid.*, p. 55.

8. *Ibid.*, pp. 62-63.

iluminar el tiempo histórico”⁹. Este triunfo de lo social implica que “progreso de la humanidad se impone por encima de los diversos logros de los hombres”¹⁰. Quienes no observan las reglas, quienes no se comportan “normalmente” son declarados a-sociales, a-normales o simplemente locos. Es sintomático a este respecto el auge de la estadística, o el surgimiento de la economía como una ciencia típicamente moderna (dicho sea entre paréntesis el término “economía política” sería impensable para un griego). Adam Smith llega a postular la idea de una famosa “mano invisible que fomenta un fin que no formaba parte de la intención de nadie”, e incluso —desde una perspectiva que se reclama de fundamentos muy distintos— encontramos el comunismo de Marx como “una sociedad que se encargará de auto-regular la producción general”. La política se diluye así en función de la sociedad.

No creo, como piensan algunos comentaristas, que describir de este modo la instancia de lo social sea una manera de pretender desconocer la realidad de la historia, en nombre de una romántica ‘vuelta a lo griego’, puesto que es evidente que vivimos en sociedades masivas; es claro que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor es la posibilidad de lo social de constituir e incluso de “invadir” el espacio público entendido como “político”. Me parece evidente que, históricamente, diferentes problemas surgidos de la esfera de lo social, pueden convertirse en cuestiones de interés común, público, y que reclamen acciones comunes y consenso racional. Vamos a ver —sin embargo— más adelante, cómo esta “normalidad social” incide en la posibilidad de obtener una suerte de inmunidad moral o de conciencia para ciertas acciones, o dificulta la posibilidad de distinguir lo bueno de lo malo. Lo “bueno” —o lo que la ideología “normal” puede admitir— podrá asimilarse a lo socialmente aceptado. La experiencia de Eichmann, a propósito de la cual Arendt acuña la noción de “mal banal”, está ligada —a mi juicio— a este importante y polémico concepto de lo social, del que obviamente es imposible prescindir, pero que sí creemos fundamental tomar en cuenta para poder pensar la complejidad de ciertos países o de ciertos fenómenos políticos. Lo “ajena” y casi ficticia que puede resultar la instancia política en una realidad como la del Perú, podría tal vez entenderse (entre otros muchos elementos) a través de algunas distinciones

9. *Ibid.* pp. 65-66.

10. *Ibid.* p. 72.

conceptuales que, creo, la historia ha hecho necesarias. Si criticar es separar, discernir, distinguir, tal vez sea momento de proponer distinciones allí donde no las hay. Sospecharía que nociones como “democracia formal” o análisis basados en una concepción del estado como una pura super-estructura ideológica que tendría que desaparecer en un *telos* inmanente, ya no bastan para pensar realidades menos estrechas que tales nociones.

Hechos tan aparentemente simples y necesarios, tan “locales”, además, como que un vaso de leche (necesidad vital que debería resolverse en el ámbito estrictamente privado) se convierta en un problema político, me lleva a pensar que hay además de algo que no funciona, planos que se mezclan y que deberían poder distinguirse. O, dicho en términos hegelianos, habrá que actualizar la distinción entre sociedad civil y estado, imaginando instancias de mediación entre una y otra que impidan su mutua invasión y disolución. Si el Estado no es sino el gran administrador de lo privado y de lo social, parecería que lo político como esfera de la acción y de la libertad se convierte en una ficción o en una realidad perfectamente inoperante.

Lo privado moderno, por su parte, se opone no sólo a lo político, entendido como lo público (es decir, interés común vs. interés particular o privado), se opone de manera aún más significativa a lo social, quedando así, por lo demás, reducido a la especie de lo íntimo (intimidad que incluso se ha visto “publicitada” en el mal sentido de la palabra a través, p.e., de la pornografía barata). Social que, sin embargo, es más próximo de lo privado que lo político.

La acción política abordada en ésta su particularidad es virtud de las distinciones conceptuales que venimos de desarrollar y a través de características muy especiales como su fragilidad, su irreversibilidad o su imprevisibilidad¹¹, plantea una radical peculiaridad: la acción política, a diferencia de la labor con la naturaleza o del mundo de obras creado por el trabajo humano, es coextensiva con la idea del nuevo comienzo e incluso de lo radicalmente nuevo. Sin embargo, el totalitarismo, en sus manifestaciones nazi y stalinista significó precisamente eso: una experiencia política nueva, sin antecedente alguno en lo que a la tradición del pensamiento político se refiere. El tota-

11. Cf. Capítulo V de *La Condición Humana*, *op. cit.*, pp. 233-319.

litarismo es, incluso, lo “impensable”¹², aún cuando sí podamos rastrear históricamente los elementos que en él se “cristalizaron” para dar lugar a un fenómeno político claramente distinguible de dictaduras o tiranías precedentes. Es precisamente a propósito de su experiencia del régimen totalitario que la obra política de Arendt adquiere una particular coherencia. Es este totalitarismo el que merece el calificativo de “mal radical”.

La acción política no puede ser pensada más en términos de “productividad”, de racionalidad de medios a fines, al modo en que la mesa es el producto acabado de la actividad del carpintero, o el *Leviatan* artificio creado por el hombre. A partir de su sentido originario —de la *polis* griega— la razón de ser de la política sería la de fundar, establecer y mantener en existencia un espacio público, que parece haberse perdido en la sociedad contemporánea, donde es entendido al servicio de la sociedad, algo así como una gran economía doméstica, una administración pública de lo privado. Espacio público, por el contrario, donde pueda revelarse el agente en la palabra y en la acción¹³.

El ámbito de lo político sería así el espacio en el que la libertad se hace una realidad mundana (y no sólo un problema de la voluntad subjetiva), libertad “tangible en palabras que pueden ser escuchadas, en hechos que pueden ser vistos y en eventos sobre los cuales podemos hablar y que podemos recordar”¹⁴, que implican un mundo común e intereses comunes, que van más allá de lo estrictamente particular y privado. La acción política permite la revelación de un quién (o quiénes) que hablan, inter-actúan y conviven en intereses comunes. Lo paradójico de la acción política así entendida es que sus “resultados” son mucho más frágiles que los productos del trabajo o de la labor: la acción común sólo existe en tanto los actores actúan. Si el producto de la labor se consume, si el objeto de la fabricación se usa y perdura, los hechos humanos si no son recordados simplemente desaparecen.

12. Retomamos esta idea de Ricouer, P. en el prefacio a la nueva edición francesa de *La Condición Humana: Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy 1983 (2a. edición), p. VIII.

13. Cf., Patrón, P., *op. cit.*, p. 126.

14. Arendt, H.: “What is Freedom” en *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1971, pp. 154-155.

Actuar es al mismo tiempo ser agente y padecer, en la medida, justamente, en que están implicados otros hombres. La acción política puede, así, ser ilimitada en sus consecuencias, más allá de las leyes o normas que pretenden limitar o delimitar sus efectos (por ejemplo, el caso de gobiernos totalitarios que han gozado de un consenso o a los que se ha llegado por su intermedio). La acción política, afirma Arendt, “sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza debido a que en su naturaleza radica el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario, donde cualquier cosa que es verdadera en la vida común y cotidiana ya no se aplica, puesto que todo lo que existe es único y *sui generis*”¹⁵.

La excelencia —*areté* para los griegos, *virtus* para los latinos— sólo tiene lugar en la esfera pública. La acción requiere de los otros, de la comunidad: hombres que actúan juntos en vistas a un interés común. Lo “público”, tratando de hacer este término menos oscuro, nos remite a dos fenómenos estrechamente relacionados. En primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo, publicidad en este sentido. Aquello que aparece, aquello que ven y oyen otros al igual que nosotros, “constituye la realidad”. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”¹⁶, dice nuestra autora. Ello permite que la realidad sea efectivamente una realidad común. En segundo lugar, público significa “este propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”¹⁷. Este mundo común (podríamos preguntarnos también si en el Perú el mundo común que instaura la Constitución —el Estado peruano— lo es efectivamente) está ciertamente relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre (el *homo faber*), así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo también hecho por el hombre. Vivir juntos significa, entonces, que un mundo de cosas está entre quienes lo tiene en común, así como la mesa está en el medio, entre los que juegan. “El mundo como todo aquello que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo; en tanto espacio público nos agrupa y nos separa”¹⁸.

15. Arendt, H.: *La Condición Humana*, op. cit., p. 271.

16. *Ibid.*, p. 74.

17. *Ibid.*, p. 77.

18. *Ibidem*.

De esta manera, lo público en tanto espacio de aparición y mundo en común, es correlativo con esta pluralidad que somos y que nos permite interactuar, discutir y actuar en vistas a intereses y fines comunes. Es ello lo que nos permite ser una comunidad. La pluralidad humana en tanto condición básica de la acción (no del comportamiento), necesita de un espacio donde aparecer y donde los otros aparezcan.

La realidad de esta esfera pública reside en (y está garantizada por) la simultánea presencia de múltiples y diferentes perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común. No significa esto afirmar que el mundo sea diferente para cada uno según su perspectiva individual; de ser éste el caso, dejaría de ser mundo común en el cual y del cual podemos hablar. Ser vistos y ser oídos deriva su sentido del hecho que todos ven y oyen lo mismo, pero desde una posición diferente. El mundo sería algo así como la suma (total) de aspectos que se presentan a una multitud de espectadores. "Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana" ¹⁹.

Destruir el espacio público de aparición de la diversidad y de la pluralidad que somos, supone e implica la destrucción del mundo común, precedida por lo general por la destrucción de los muchos y diversos aspectos en los que éste se presenta a la pluralidad humana. "El fin del mundo común llega cuando se ve bajo un sólo aspecto y cuando se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva" ²⁰. Allí donde se pierde el mundo común, el espacio público, desaparece la pluralidad humana.

Y es esto precisamente lo que ocurre en el totalitarismo; se pierde el espacio público como condición y fin de la acción y del discurso, de la revelación de un agente en la palabra y en el actuar. Desaparece la esfera de interés común que es el ámbito propio de la política. Cuando ello sucede, las personas se comportan como si fuesen miembros de una familia en el sentido de una unidad orgánica, donde cada uno multiplica y prolonga —sin diferir— la perspectiva del otro. Se pierde la pluralidad, no hay otros hombres en el

19. *Ibid.*, p. 83.

20. *Ibid.*, p. 84.

sentido de otras voces u otras maneras de ver lo mismo; pero lo que también sucede (y veremos más adelante como ello repercute en la “banalidad del mal” de los supuestos agentes) es que el pensamiento se ve puesto en cuestión en tanto constituye otra forma de la pluralidad humana: el diálogo silencioso de mí conmigo misma.

Pérdida de pluralidad, entonces, que significa pérdida de la política en el sentido que venimos de señalar. Significa perder la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, así como perder la realidad de una objetiva relación con los otros que proviene de hallarse relacionado con y separado de, a través del intermediario de un mundo común de cosas que genera un interés y una acción común. Este es, justamente, uno de los rasgos distintivos y nuevos del totalitarismo. La condición previa y fundamental que posibilita al totalitarismo dos de sus rasgos típicos y característicos —a saber, la organización generalizada del terror y la puesta en funcionamiento de campos de concentración y exterminio— es la pérdida de esa realidad común, de esa pluralidad que descansa en la presencia de otros y de ese mundo que no es real sino en la medida en que lo compartimos y que podemos actuar en él en tanto iguales. Quisiera insistir, como nota marginal, a propósito del uso y abuso que se hace del concepto de totalitarismo, para caracterizar todo aquello que no es democracia o liberalismo, en que para Arendt son los campos los que distinguen el régimen totalitario de cualquier otra forma de dictadura o tiranía. En un memo inédito, citado en la biografía de E. Young-Bruehl leemos lo siguiente: “Tanto la historia nazi como la soviética nos brindan la evidencia para demostrar que ningún gobierno totalitario puede existir sin el terror y que el terror organizado no puede ser efectivo sin campos de concentración”²¹.

El totalitarismo da lugar a una masa amorfa y atomizada, en la que se pretende disolver incluso las diferencias sociales en la orgánica unidad del partido, que se comporta de acuerdo a las reglas de un mundo ficticio. La noción de totalitarismo que Arendt nos propone remite a la pérdida de la realidad —en tanto espacio público y mundo común— pues la organización totalitaria está basada en la invención de una *ficción*, hecha efectiva a través de la propaganda y el terror. Dicha ficción es aquella de la sumisión total a las leyes de la Naturaleza, en el caso del nazismo y la creación del “hombre

21. Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 253.

nuevo”, o la sumisión a las inevitables leyes de la historia y su *telos* inmanente, en el caso del stalinismo ²². La coherencia entre la ficción y el rigor de la organización, de la que habla P. Ricoeur, hacen de este fenómeno político algo totalmente inédito en la historia del hombre. “Los regímenes totalitarios, afirma Arendt, “establecen un mundo carente de sentido que funciona” ²³. La estructura en forma de cebolla de la jerarquía de las organizaciones totalitarias apunta justamente a proteger, a inmunizar contra la realidad. Este mundo carente de sentido implica la disolución de los requisitos temporales y espaciales exigidos por el ejercicio de la libertad. La libertad para el pensamiento y para la acción desaparecen: “Las ideologías totalitarias devoraron tanto el pasado como el presente, convirtieron el pasado en mitos de la Naturaleza o de la Historia y borraron la imprevisibilidad del futuro con imágenes milenarias sobre la realización de estos mitos. El terror totalitario en los campos de concentración demolió todos los espacios que hacen posible el movimiento y la inter-acción humanos” ²⁴. Tiempo y espacio reales desaparecen. (Preguntémonos cuánto no es así en Sendero Luminoso).

Este desprecio y pérdida de la realidad, en tanto realidad humana común, marca el tránsito al “TODO ES POSIBLE” propio del totalitarismo y en relación con el cual se nos propone el muy moral calificativo de “MAL RADICAL”. Permítasenos citar ‘in extenso’ a Arendt: “(...) en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible, se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. (...) Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad

22. Cf. Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. Tercera Parte: El totalitarismo, pp. 515-592.

23. *Ibid.*, p. 591.

24. Young-Bruehl, E., *Ibidem*.

pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. (...) Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Incluso los propios agentes son superfluos en la medida en que no hacen sino cumplir la necesidad de la ficción o del mito, sea éste natural o histórico”²⁵.

Resulta paradójico que habiéndose afirmado la diferencia entre el modo en que podemos calificar la conducta humana (“buena” o “mala” en función de reglas que aplicamos para cada caso particular) y la “grandeza”, o el “coraje” con que podemos juzgar la acción política, se nos enfrente ahora a una noción absoluta de mal para referirse al carácter superfluo declarado y puesto en obra por los regímenes totalitarios. ¿No se está buscando aquí casi un “mal ontológico”, cuando se afirma que ni siquiera la religión deja de concebir al demonio como “ángel caído”, es decir, como no siendo originariamente malo? ¿Hablar de un “Mal absoluto” no presupone algo así como un “bien futuro” (por oposición a ese mal) noción sopechosamente ligada a la necesidad de una filosofía de la historia que Arendt critica muy tajantemente por no permitir plantear las diversas articulaciones inherentes a la *vita activa*? Frente a una mal radical podemos esperar la promesa de un bien absoluto, de un telos, que somete, de otra manera, la acción humana a las categorías de causa-efecto que se consideran sin embargo, inadecuadas para pensar la naturaleza de la instancia política.

Por lo dicho nos resulta más adecuado y sugerente, para pensar el problema de la relación moral-política, la noción de “banalidad del mal” que esta autora nos propone a raíz del juicio de Eichmann en Jerusalem.

Me parece importante que quede claro que lo de banal no apunta a los resultados o consecuencias del o los actos políticos: matar nunca es banal, exterminar lo es menos. Sí puede, sin embargo, serlo la conciencia moral de aquel que actúa. De allí lo sugerente que nos resulta esta noción para tratar de examinar el vínculo entre moral y política. ¿Qué significa decir que los agentes políticos del régimen nazi pueden ser calificados —en lo que concierne a su responsabilidad individual— de moralmente banales? Es en esta interesante paradoja en la que queremos detenernos en lo que toca al tema que nos tiene aquí reunidos.

25. Arendt, H., *Ibid.*, pp. 592-593.

En relación con el texto de Hobbes, al que nos referimos inicialmente, el juicio a Eichmann plantea una primera interrogante: sus crímenes eran tales sólo en una perspectiva retrospectiva. Se trataba de un ciudadano “observante de la ley”²⁶, que cumplía con su “deber”. No se trataba únicamente de obedecer órdenes, el sujeto está obedeciendo la ley²⁷. Su conducta era perfectamente legítima en los marcos de la legalidad nazi. No se trataba tampoco de un hombre sub-normal, enfermo mental o simplemente cínico. Obedecía la ley. En lo que a su conciencia se refiere, Eichmann afirmaba que hubiese tenido mala conciencia sólo en el caso de haber desobedecido las normas: para él eso era lo inimaginable, lo impensable. El crimen hubiese residido en ese hecho y no en aquello de lo que se le acusaba (en lo cual era perfectamente representativo).

Según Arendt la defensa habría preferido que Eichmann se declare no culpable sobre la base de considerar que bajo el entonces vigente sistema legal nazi no había hecho nada malo. Debería haber sido acusado, no de crímenes, sino de actos de estado, que en tanto tales implican que ningún otro estado posee jurisdicción para juzgar. Su obligación era obedecer y los actos cometidos son, en palabras de su defensor de “aquellos que se condecoran si se gana o que conducen directamente a la horca si se pierde”²⁸.

Lo insólito e ilustrador en este caso particular es que una persona declarada psicológicamente normal era perfectamente incapaz de distinguir el bien del mal, crimen y obediencia a la legalidad. Incapacidad total de percatarse de la naturaleza criminal de sus actos, esto es precisamente lo normal, lo no-excepcional en el cuadro del régimen nazi, en una sociedad en la que las voluntades parecen estar en perfecto acuerdo. Se trata de un ser perfectamente banal, trivial, normal. Hacía exactamente lo socialmente exigido de él y aceptado. No actuaba.

Esta banalidad implica una consecuencia fundamental que hay que extraer: es obvio que Eichmann nos enfrenta a la más radical “incapacidad de pensar” y muy particularmente a “pensar desde el punto de vista del otro”

26. Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the banality of evil*. New York, Penguin Books, 1977, p. 24 y pp. 135 ss.

27. *Ibid.*, p. 135.

28. *Ibid.*, pp. 21-22.

(del otro socialmente no reconocido)²⁹. Su lenguaje era únicamente el lenguaje del slogan y del cliché, que hacía imposible un discurso propio, articulado y coherente, toda comunicación razonable. El problema no reside en que mentía, sino en que estaba premunido de la mejor defensa contra las palabras y la presencia de los otros, por tanto, contra la presencia de la realidad. Se trata, justamente, de la pérdida total de un mundo común, al que la diversidad de perspectivas constituye en tanto común (por la ley o lo que fuese). No era un monstruo, era un hombre perfectamente banal, incapaz de pensar por sí mismo.

Y esta banalidad está directamente ligada a la incapacidad de vivir esa pluralidad descrita anteriormente como la condición humana básica que nos remite a la acción como nuevo comienzo, como natalidad. Desaparición de la pluralidad en ambos sentidos: de poder siquiera reconocer que existen otros hombres que puedan tener puntos de vista diversos, o de poder entablar ese silencioso diálogo de mí conmigo mismo que es el pensamiento. Dada la pérdida de la pluralidad que hace del hombre un animal político; dada la pérdida del lenguaje y con ello de la realidad como realidad común, sus motivos eran perfectamente banales. Evidente monstruosidad de los hechos, frente a la banalidad moral de aquel que se comporta según las normas, curiosa relación entre moral y política que las ideologías y los regímenes totalitarios hacen posible.

Es importante subrayar que allí donde la filosofía y el sistema jurídico han puesto de relieve la noción de intención o motivo subjetivo del acto, encontramos un agente que no estaba turbado por cuestiones de conciencia. Es esta desafiante banalidad moral del mal en relación con determinados tipos de acción política lo que nos da a pensar. Al juzgar a Eichmann se ponía en evidencia la asunción más corriente de los modernos sistemas legales, a saber que la intención de hacer el mal es necesaria para perpetrar un crimen. “De nada probablemente se enorgullece tanto la jurisprudencia civilizada como de este tomar en cuenta el factor subjetivo. Donde esta intención está ausente, (...) donde la posibilidad de distinguir bueno de malo está deteriorada, sentimos que no se ha cometido crimen alguno”³⁰. Ahora bien, en este caso —y eso es lo que lo hace ejemplar— obediencia política y respaldo político van de la mano. Y por ello se le juzga. Carencia de pensamiento y

29. *Ibid.*, p. 49.

30. *Ibid.*, p. 277.

alejamiento de la realidad, pueden provocar más estragos que un acto moralmente conciente. Pérdida de un mundo común y pérdida de la pluralidad, he aquí lo propio de esta relación entre acción política y mal banal. Carencia de pensamiento, básicamente bajo la forma de ponerse en el lugar del otro, de tomar en cuenta otra perspectiva, ello da lugar a la banalidad del mal.

Me parece que no es aventurado afirmar que esta experiencia de banalidad pone sobre el tapete como problema crucial la capacidad de juzgar. “La facultad de juzgar se imponía como capacidad crucial de la humanidad y como pregunta. Como capacidad porque frente a un hecho, un acto, un objeto particular, el hombre se muestra, en aquello que Kant llama el juicio reflexionante, capaz de decidir, personalmente, del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de lo justo y lo injusto, y de forjarse libremente, de acuerdo consigo mismo, una regla tal que reclame el acuerdo general. Como pregunta esencial, porque esta alta capacidad humana parece susceptible de destrucción total en el individuo, y porque su desaparición coincide —en los Eichmann— con la desaparición de la capacidad de vincularse a aquello real que los hombres tienen en común, de tomar distancia para reflexionar, sin que el individuo dé señales de otra cosa que de una aterradora normalidad”³¹.

Busco indicios para postular que, como en Kant, pero de otra manera, esta capacidad de juzgar estaría tendiendo un puente entre la *vita contemplativa* —que Arendt llama “pensamiento” en su obra inconclusa *La vida del espíritu*³² y la *vita activa* en su dimensión particular de acción política. En la *Crítica del juicio* Kant podría darnos la pauta de esta otra forma de pensar según la cual estar de acuerdo consigo mismo —fundamento de la moral desde Sócrates— sería insuficiente: se trata en esta tercera crítica (§ 40) de ser capaz de tomar en cuenta el pensamiento de los demás, y por ello habla Kant de un “amplio” modo de pensar, de una amplitud de pensamiento que nos permite —convirtiéndose en “máxima” del Juicio— pensar en el lugar de cada otro. Ponerse en el punto de vista de los demás, significa asumir la pluralidad que somos, tratando de superar subjetivismos individuales o puramente sociales. La facultad de juzgar descansa en un acuerdo potencial con los otros, “comparando su juicio, dice Kant, con otros juicios no tanto reales,

31. Lories, Daniëlle: “Sentir en commun et Juger par soi même” en *Etudes Phénoménologiques*, Nº 2, *op. cit.*, p. 57.

32. Arendt, H.: *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich Pub., 1978.

cuanto más bien meramente posibles”³³. El proceso de pensar que se actualiza en el juicio no es, como en el proceso del puro razonamiento, un puro diálogo de mi alma conmigo misma. Significa estar, anticipadamente, en relación con otro, tratando de lograr un acuerdo. Es de este acuerdo potencial que el juicio obtiene su validez específica. Por ello Arendt trataría (de haber terminado su libro) del juicio “como la verdadera actividad política del espíritu”³⁴. ¿Curiosa mezcla de Aristóteles y Kant? Parece que sí. Escuchemos a Arendt: “que el juicio pueda ser una de las facultades fundamentales del hombre como ser político en la medida en que lo hace capaz de orientarse en el espacio público, en el mundo común, estos son puntos de vista tan antiguos como la experiencia política articulada. Los griegos nombraban esta facultad *phronesis*, y la consideraban como la virtud principal o la excelencia del hombre de Estado por oposición a la sabiduría del filósofo”³⁵.

En lo que a la *vita activa* se refiere, tratar de explicar esta incapacidad de juzgar moralmente, creo está relacionada con esta omni-presencia de lo social que oblitera y anula el espacio público de aparición, del mundo común que requiere de la diversidad y la pluralidad que somos, no solamente una sociedad de trabajadores. Eichmann era, en términos sociales, perfectamente “normal”. La legalidad (o por lo menos la palabra del *Führer*) lo protegía y la sociedad no le ofreció voces “otras” que pudieran desencadenar una reflexión crítica sobre su propia actividad. Sociedad que en tanto sociedad, pierde la capacidad de ser crítica respecto de ella misma. El espacio de la necesidad satisfecha, de la profesión u ocupación, de la propiedad y de los lazos familiares y de amistad, en suma, la sociedad, reconocían su conducta como adecuada y normal. Si su profesión lo obligaba a despachar judíos y otros hacia los campos de exterminio, simplemente había que hacerlo y bien. Así se ascendería socialmente.

Su proceso penal permite constatar que su conciencia (porque no es que no la tuviese) podía estar en calma al comprobar el celo y la vehemencia con que la “buena sociedad” —que incluyó ricos, intelectuales, y hasta las iglesias católica y protestante— reaccionaban en todas partes de la misma

33. Kant, I.: *Crítica del Juicio*, México, Ed. Porrúa 1981. Traducción al español de Francisco Larroyo, p. 270.

34. Young-Bruehl, E., *op.cit.*, p. 453.

35. Arendt, H.: “The Crisis in Culture” en *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 221.

manera que él. Este extraño y ficticio consenso lo hacía inmune a la realidad misma, y hacía innecesaria la acción en su pleno sentido. Su comportamiento era el comportamiento esperado.

Eichmann no tenía que taparse los oídos a la voz de la conciencia, porque ésta le hablaba con una voz muy respetable, la voz de la respetable sociedad que lo rodeaba ³⁶. Sus circunstancias sociales hacían imposible que pudiese saber o sentir que lo que hacía estaba mal.

Con esto no pretendo buscar en una explicación causal una suerte de determinismo para la conducta banal o banalmente mala. No se trata aquí de “la sociedad tiene la culpa”, pero sí de asumir todas las posibles consecuencias del olvido de ciertas distinciones conceptuales que surgen de experiencias específicas (p.e., “lo social” de los tiempos modernos). No quiero tampoco hacer pensar en algún determinismo producto de una decadente “modernidad”: también existió la resistencia o aquellos que realmente no colaboraron. No es que lo que hemos llamado el auge de lo social impida el juicio moral en su relación con la acción política. Simplemente parece hacerlo más difícil. Y el Perú de hoy me parece una dramática muestra de ello, sobre todo porque los problemas sociales no resueltos son casi determinantes.

Lo que está en juego en la relación moral-política tal como hemos tratado de desarrollarla, no es solamente mi intención de ser bueno. Cuando se actúa lo que está en juego es el mundo.

Parte, tal vez, del problema de nuestro mundo contemporáneo es nuestro abstenernos de juzgar y, por ende, de actuar en concordancia. No deja de ser interesante que Kant sea considerado un pensador político en la medida en que hace de cada hombre un legislador, no un gobernante o rey-filósofo. A través del juicio así entendido, en los indicios que dejó, Arendt trata de reunir la moral y la política, el pensamiento y la acción.

Mucho quedaría por desarrollar, pero si a Hannah Arendt no le alcanzó la vida para precisar este problema, a mí no me alcanza el tiempo de esta conferencia para seguir pensando.

Pero, a diferencia de Eichmann, sí es cuestión de seguir pensando... y con los otros.

36. Arendt, H.: *Eichmann in Jerusalem*, op. cit., p. 126.