Qué significa responsabilidad personal bajo una dictadura

Arturo Klenner*

Prólogo

"Frente al antisemitismo se está seguro ya sólo en la luna" (Arendt 1941: 30), escribió Hannah Arendt el 26 de diciembre de 1941 y entonces no sabía que tal afirmación le vendría como anillo al dedo a propósito de la controversia suscitada por el proceso contra Adolf Eichmann, iniciado el 23 de mayo de 1960, por orden de David Ben Gurión, entonces Primer Ministro del Estado de Israel. Eichmann, un teniente coronel de la **SS**[1], quien muy poco antes había sido secuestrado en Argentina por un comando secreto, fue forzado a comparecer ante el tribunal del distrito de Jerusalén. La larga búsqueda de este criminal de guerra, por su participación en "la solución final del problema judío"[2] durante la Segunda Guerra Mundial, llegaba así a su fin.

Según la descripción de Arendt, el acusado era un hombre "de estatura media, delgado, de mediana edad, algo calvo, con dientes irregulares, y corto de vista, que a lo largo del juicio mantuvo la cabeza, torcido el cuello seco y nervudo, orientada hacia el tribunal (ni una sola vez dirigió la vista al público), y se esforzó tenazmente en conservar el dominio de sí mismo, lo cual consiguió casi siempre, pese a que su impasibilidad quedaba alterada por un tic nervioso de los labios, adquirido posiblemente mucho antes de que se iniciara el juicio" (Arendt 1963: 14 - 15).

Arendt refiere que el religioso que visitó regularmente a Eichmann en la prisión, declaró que éste era un hombre con "ideas positivas". Relata también que seis siquiatras certificaron la normalidad de Eichmann, uno los cuales consideró al imputado más normal que él mismo; y otro, refiriéndose a los rasgos sicológicos de Eichmann y a su relación con familiares y amigos, lo calificó de "no sólo normal, sino ejemplar" (Arendt 1963: 46). Tales afirmaciones no convencieron del todo a Arendt, no porque lo creyera loco, sino porque probablemente sospechaba que las raíces del conflicto eran mucho más profundas que la mera discusión sobre demencia y normalidad.

La filósofa alemana asistió al proceso como reportera, enviada por el periódico *The New Yorker*. En las páginas de este periódico plasmó su primera relación de lo observado, en febrero y marzo de 1963. En mayo del mismo año apareció, en los Estados Unidos de Norteamérica, esta relación, bajo la forma de un libro, con el título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. El material había sido elaborado por la filósofa durante el verano y el otoño de 1962. En 1964 se publicó una traducción alemana del texto, realizada por Brigitte Granzow, y revisada por la misma Arendt. Entre las tres versiones no hay ninguna diferencia sustancial.

La controversia suscitada por el informe de Arendt fue mayúscula. Como una forma de responder y hacerse cargo del inesperado debate, expuso su posición en forma radial, de lo cual hay diversas transcripciones[3]. Comento, a continuación, las líneas generales de la respuesta de Arendt a la aludida controversia.

Cuestiones preliminares en el análisis de Arendt

Cuestiones morales

Según Arendt, lo que salta a la vista en la controversia y en las discusiones públicas que la acompañaron, es que constantemente se planteaban cuestiones morales. Se queja la filósofa de que estas

cuestiones o no habían sido mencionadas por ella, o lo habían sido tan sólo de paso. Llama la atención que Arendt parezca no entender que para los lectores la cuestión sobre la banalidad del mal no sea un mero hecho de la causa, sino el punto de partida de consideraciones estrictamente morales que desbordan el límite temático auto impuesto para la redacción del informe sobre Eichmann. Arendt sostiene que éste se limitó a ofrecer una relación de los hechos; es más, a su juicio, el subtítulo, "un informe sobre la banalidad del mal"[4], concordaba tan notoriamente con los hechos del caso, que no creyó necesarias más explicaciones. La controversia venía a mostrarle cuán equivocada estaba.

Miedo a juzgar

Una cuestión directamente vinculada con las cuestiones morales aludidas, es la de la facultad de juzgar. Arendt objeta que muchos creyeran inadecuado juzgar los hechos acontecidos durante la guerra, al menos inadecuado para quienes no habían tomado parte en ella. La filósofa veía en esta crítica una similitud con el propio argumento de Eichmann contra la sentencia del tribunal de Jerusalén. La resolución sostenía que habría habido alternativas y que él hubiera podido sustraerse a sus obligaciones asesinas. Él insistió en que se trataba de leyendas de posguerra, de opiniones creadas con posterioridad y apoyadas por personas que no sabían o que habían olvidado cómo fue realmente aquella época.

En tal contexto, Arendt se formula dos preguntas. Primero, ¿cómo es posible diferenciar justicia de injusticia, si la mayoría o la totalidad del entorno ha decidido previamente la cuestión? En otras palabras, si mi entorno ya ha decidido, ¿quién soy yo para juzgar? Segundo, ¿con qué amplitud podemos juzgar hechos o acontecimientos pasados en los cuales no estuvimos presentes, si es que se puede juzgar?

Su posición es que si el hombre se niega a sí mismo la facultad de juzgar el pasado, se torna inviable la historiografía y carecen de sentido los procesos judiciales. Según ella, en nuestra sociedad hay un miedo a juzgar ampliamente difundido, tras el cual se esconde la sospecha de que nadie es plenamente libre para actuar, y, en consecuencia, se duda si acaso alguien es responsable, si alguien puede dar cuenta de sus actos. "En el momento en que uno plantea cuestiones morales, aunque sólo sea incidentalmente, es confrontado con esta aterradora falta de confianza en sí mismo, y por ello, también orgullo; uno se topa con una humildad irrisoria, que dice: "¿quién soy yo para juzgar?", queriendo decir: todos nosotros somos iguales, malos en igual medida; y aquellos que tratan o aparentan tratar de permanecer más o menos correctos son, o bien santos, o bien hipócritas; en ambos casos debieran dejarnos en paz".

El fenómeno de la llamada "coordinación"

A pesar de que los hechos que dan origen a su análisis eran terribles y peligrosos, Arendt sostiene que no había, con ellos, problemas morales. A su juicio, la pregunta por la moral surgió, en la práctica, recién con el fenómeno de la coordinación (*Gleichscahltung*). Este concepto describió el proceso de "sincronización" que experimentaron las instituciones que sobrevivieron a la inicial eliminación que los dirigentes del partido nacionalsocialista alemán de trabajadores hicieron de aquellas que podían interponerse en su programa. El 31 de marzo de 1933 se dictó la primera Ley de Coordinación de los Estados Federados y el **Reich**; el 7 de abril del mismo año se dictó la segunda Ley de Coordinación. El proceso de coordinación debía finalmente abarcarlo todo, desde las estructuras de poder, pasando por la administración del Estado, siguiendo con las organizaciones de la sociedad civil, para terminar con la coordinación o sincronización de la mente de los ciudadanos (Fulbrock 1995: 249; Arendt 1996: 56).

A juicio de Arendt "esta coordinación no era una hipocresía alimentada por el miedo, sino el afán muy tempranamente manifestado de no perder por ningún motivo el tren de la historia. De la noche a la mañana se transformaron, por así decirlo, sinceramente las opiniones. Una transformación de la que, atravesando clases y profesiones, fue objeto la gran mayoría, y que entonces iba acompañada de una increíble liviandad, con la que se rompían y truncaban amistades de toda una vida. Dicho brevemente, lo que nos consternaba no era el comportamiento de nuestros enemigos, sino el comportamiento de nuestros amigos, aunque éstos no habían hecho nada para que todo estuviera así. No eran responsables por los nazis; sólo estaban impresionados por sus éxitos, y eran incapaces de oponer su propio juicio al veredicto de la historia".

La cuestión del castigo justo

El tema del castigo justo pretende ser sólo un ejemplo de la embrollada situación que Arendt procura exponer y clarificar, pero se explaya tanto al respecto que el ejemplo resulta ser un recurso retórico que le permite ahondar en lo que ya ha expuesto. A su juicio, el castigo de un crimen se justifica comúnmente por la necesidad de la sociedad de protegerse contra los crímenes; por la conveniencia de corregir al criminal; por la afirmación de que el castigo debe constituir una advertencia disuasiva respecto de los criminales potenciales; y, finalmente, con la idea de la justicia retributiva. En su opinión, ninguno de estos argumentos acierta cuando se trata del castigo de crímenes de guerra, pues sus autores no son criminales comunes y, en consecuencia, se puede suponer que no reincidirán. Por esta razón, Arendt sostiene que la sociedad no necesita protegerse de estas personas, como lo hace de quienes habitualmente delinquen; y que su corrección mediante penas de cárcel es menos probable que en el caso de criminales habituales. Tampoco se presenta la oportunidad de disuadir a criminales de guerra si se consideran las circunstancias extraordinarias en que cometen sus crímenes, las cuales difícilmente se repiten.

Resulta así una paradoja, pues, "aunque no es válido ninguno de los argumentos en pro de un castigo a los que comúnmente nos remitimos, nuestro sentido de justicia encontraría insoportable prescindir de un castigo y dejar que salgan bien librados aquellos que asesinaron a miles y cientos de miles. Sería ridículo si en esto se tratara sólo de las ansias de venganza, sin tomar en cuenta el hecho de que la ley y la pena han surgido sobre la tierra para romper el infinito círculo vicioso de la venganza. Aquí estamos pues, imponemos y exigimos un castigo, que concuerde con nuestro sentido de justicia, mientras, por otro lado, el sentimiento de justicia nos hace saber que han colapsado todas nuestras anteriores concepciones sobre la pena, como los motivos con los cuales la hemos justificado".

La cuestión de fondo en el análisis de Arendt

Responsabilidad personal y responsabilidad política

A juicio de la autora, es igualmente incorrecto sentirse culpable sin haber hecho algo determinado, como sentirse sin culpa cuando uno efectivamente ha hecho algo reprochable. En tal sentido afirma que siempre consideró como la esencia de la confusión moral de la época "el hecho de que, en la Alemania de la posguerra, aquellos que estaban completamente libres de culpa, aseguraran, entre sí y a todo el mundo, cuán culpables se sentían, mientras que pocos de los criminales estaban dispuestos a mostrar siquiera la mínima huella de arrepentimiento".

Según ella, quedó de manifiesto cuán peligrosa podía tornarse dicha confusión moral cuando, durante el debate sostenido en Alemania sobre la prórroga del plazo de prescripción extintiva de los crímenes nazis, el Ministro de Justicia se oponía argumentando que, si se continuaba persiguiendo afanosamente a los que eran calificados como "los asesinos entre nosotros", sólo surgiría una autosatisfacción moral entre aquellos que no cometieron asesinatos.

La teoría de la ruedecilla en el engranaje

Es uno de los argumentos esgrimidos como excusa para la participación en un sistema totalitario y como supuesto límite a la responsabilidad personal. Arendt se encarga de desmenuzar y ridiculizar tal argumento. "Durante las discusiones sobre el proceso Eichmann, estos asuntos, comparativamente sencillos, se han tornado más complejos a causa de la teoría de la ruedecilla en el engranaje, como quisiera denominarla. Si uno describe un sistema político, cómo funciona, qué relaciones imperan entre los distintos órganos del Estado, cómo trabajan los enormes aparatos burocráticos y qué canales de mando existen, entonces, uno necesariamente debe hablar de todas las personas que el sistema utiliza como funcionarios, es decir, de ruedecillas y tornillitos de todo tipo, sin los cuales la administración no funciona ni puede ser mantenida en movimiento. Cada una de estas ruedecillas, esto es, cada persona, debe poder ser reemplazada, sin que el sistema sea alterado: éste es un supuesto que está a la base de todos los sistemas burocráticos, de todo el servicio público y, propiamente, de cada actividad administrativa. Así ve la ciencia política estos asuntos y, en su sistema de referencias, si uno acusa, mejor dicho, valora, entonces uno habla de buenos y malos sistemas; para lo cual, nuestros criterios son: la libertad o la felicidad o el grado de participación

política de los ciudadanos; la pregunta por la responsabilidad personal de aquellos que mantienen todo en funcionamiento es, por ello, de muy inferior importancia".

A juicio de Arendt, la teoría de la ruedecilla en el engranaje, en la práctica, se formula como argumento exculpatorio, de la siguiente forma: "si yo no lo hubiera hecho, lo habría hecho otro". En opinión de la filósofa, tal argumento se sustenta en que, en una dictadura totalitaria, la cantidad de titulares de decisiones se ve reducida a su mínima expresión. Así, en el Tercer **Reich** existía sólo un hombre que podía tomar decisiones y efectivamente lo hacía, por lo cual era, en lo político, plenamente responsable. Éste era Hitler, quien se había descrito una vez como el único ser humano irremplazable en Alemania. En consecuencia, todo otro individuo que tuviera que ver con asuntos públicos era efectivamente una ruedecilla, fuera o no consciente de ello.

En el juicio de Jerusalén, la defensa de Eichmann argumentó que éste tan sólo había sido una ruedecilla en la maquinaria de la "solución final". Por su parte, la fiscalía sostuvo que Eichmann había sido el verdadero motor de aquella máquina. Por su parte, Arendt negó importancia a tales afirmaciones, pues, a su juicio, la teoría de la ruedecilla carece de trascendencia jurídica, y, en consecuencia, poco importa determinar la magnitud de la función atribuida a la rueda que Eichmann representaba. "El tribunal reconoció, como es lógico, en su sentencia, que el delito juzgado únicamente podía ser cometido mediante el empleo de una gigantesca organización burocrática que se sirviera de recursos gubernamentales. Pero en cuanto las actividades en cuestión constituían un delito –lo cual, como es lógico, era la premisa indispensable a la celebración del juicio– todas las ruedas de la máquina, por insignificantes que fueran, se transformaban, desde el punto de vista del tribunal, en autores, es decir, en seres humanos. Si el acusado se ampara en el hecho de que no actuó como tal hombre, sino como un funcionario cuyas tareas hubieran podido ser llevadas a cabo por cualquier otra persona, ello equivale a la actitud del delincuente que, amparándose en las estadísticas de criminalidad –que señalan que en tal o cual lugar se cometen tantos o cuantos delitos al día–, declarase que él tan sólo hizo lo que estaba ya estadísticamente previsto, y que tenía carácter meramente accidental que fuese él quien lo hubiese hecho, y no cualquier otro, por cuanto, a fin de cuentas, alguien tenía que hacerlo" (Arendt 1963: 435 -436).

Entre otros aspectos, el problema radicaba para Arendt en que, si se permite a un individuo declararse culpable o inocente en calidad de representante de un sistema, se lo está convirtiendo en chivo expiatorio o en héroe.

Burocracia

El anonimato que ofrece un sistema altamente burocratizado, por cierto, no es un argumento, sino un hecho que permite eludir responsabilidades. A juicio de la filósofa, si uno definiera la burocracia desde la perspectiva de la ciencia política, como una forma de gobierno, sostendría que se trata del "gobierno de las oficinas", en oposición al gobierno de "nadie". No obstante, en un tribunal estas definiciones no aportan mucho. Tras la respuesta "no lo hice yo, sino el sistema en el cual yo era una ruedecilla", se plantea de inmediato la siguiente pregunta: "¿y por qué se convirtió usted en semejante ruedecilla, o permaneció como tal en dichas circunstancias?" Si el acusado quiere evadir su responsabilidad personal, desplazándola hacia otros, involucra necesariamente a otras personas, tiene que dar nombres y justificar sus dichos. Las personas involucradas por él se presentan entonces como posibles acusados y no como encarnación de alguna necesidad de índole burocrática.

En opinión de Arendt, el proceso Eichmann "habría carecido de interés, como todos estos procesos, si no hubiera convertido en ser humano la ruedecilla o el encargado de la sección IV - B - 4, en la Oficina Central de la Seguridad del **Reich**. Sólo porque este paso se había dado ya al comienzo del proceso, pudo surgir en realidad la pregunta por la responsabilidad personal y, en consecuencia, por la culpa jurídica. E incluso esta reconversión de una ruedecilla en un ser humano no significa que se debatiera ante el tribunal algo así como el mero funcionar, es decir, que no estuvo en discusión el hecho de que los sistemas convierten a los seres humanos en engranajes -y que los sistemas totalitarios lo hacen mucho más que otros. Esta interpretación habría sido sólo un intento más de escapar a los estrictos márgenes de un proceso judicial".

Dictadura

Al respecto, la filósofa, distingue formas totalitarias de gobierno y dictaduras comunes. Afirma que en el antiguo sentido romano de la palabra "dictadura" significa siempre una medida de urgencia de un gobierno constitucional y apegado a la legalidad; una forma de gobierno estrictamente limitada en cuanto al tiempo y al poder. En el caso de las dictaduras modernas se trata de nuevas formas de gobierno, "en las cuales asume el poder el ejército, suprime el gobierno civil y priva a los ciudadanos de sus libertades civiles y políticas; o en las cuales un partido se apodera del aparato estatal a costa de todos los otros partidos, por lo cual ya no hay ninguna oposición política organizada. Ambos tipos de gobierno significan el fin de la libertad política; no obstante, la vida privada y las actividades no políticas, no se ven afectadas". Según Arendt, estos regímenes tienen en común que persiguen a los adversarios políticos con gran inescrupulosidad, por lo que difícilmente podrían corresponder con lo que concebimos como gobierno constitucional, a saber, aquél que se basa en el derecho a oposición. No obstante y a su juicio, estos sistemas no son criminales en sentido propio, y si cometen crímenes, éstos se dirigen contra los enemigos declarados del régimen de turno.

Por el contrario, los crímenes de un gobierno totalitario afectan a seres humanos que, mirados incluso desde la perspectiva del partido en el poder, son "inocentes". Además, "el poder total se extiende a todos los ámbitos de la vida, no sólo al político. La sociedad totalitaria es realmente monolítica. Todas las expresiones públicas de tipo cultural, artístico o científico; todas las organizaciones de beneficencia, deporte y entretención están "coordinadas". En todas las oficinas, y efectivamente en todos los trabajos que son de alguna manera de relevancia pública -desde agencias de publicidad hasta el sistema judicial, desde el actor hasta el periodista deportivo, desde la escuela básica y superior hasta la universidad y sociedades científicas– se exige que uno acepte, sin reservas, los principios imperantes. Cualquiera que participa de la vida pública en general, independientemente de si es un miembro del partido o si pertenece a las formaciones de elite del régimen, está involucrado de una u otra manera en las acciones del régimen en cuanto un todo".

La "emigración interior" denomina Arendt la actitud de aquellos individuos que frecuentemente ocuparon cargos en el Tercer **Reich**, y que en la posguerra se dijeron a sí mismos y proclamaron a los cuatro vientos, que siempre se "opusieron interiormente" al régimen.

Culpables inocentes e inocentes culpables

La autora analiza también la discusión y los reproches mutuos que surgieron entre quienes participaron en el régimen nazi y quienes tomaron distancia de él. Dedica un análisis especial al argumento según el cual, quienes aparecían como culpables eran en realidad aquellos que habían resistido para evitar consecuencias aun peores. Según el mismo hilo argumentativo, sólo quienes continuaron en la brecha tuvieron la posibilidad de influir suavizadoramente y ayudar al menos a algunos seres humanos. Dichas personas habrían rendido tributo al diablo, sin llegar a venderle su alma. Por su parte, quienes aparecían como inocentes, en verdad no habían asumido riesgo alguno pues habían esquivado toda responsabilidad, pensando sólo en ellos y en la salvación de su alma.

Según Arendt, este argumento hubiera podido parecer políticamente evidente si, justo al comienzo, se hubiera llevado a cabo un derrocamiento del régimen de Hitler, o al menos se hubiera hecho el intento de ello. Por el contrario, quienes así argumentaban no intentaron conspiración alguna. Se trataba de funcionarios sin cuyos conocimientos técnicos no hubiera podido perdurar el régimen de Hitler. Éste los había "heredado de la República de Weimar, la cual, a su vez, los había tomado, sin grandes dificultades, de la Alemania imperial, de la misma manera como Adenauer debía tomarlos de Hitler".

A diferencia de la reprochabilidad jurídica[5], a juicio de la filósofa, se plantea la pregunta por la responsabilidad personal o moral sólo de quienes no eran convencidos seguidores del régimen, pues quienes obraron con convicción no sentirían culpa, sino el dolor de la derrota. El problema se planteó en verdad, al fin de la guerra, pues entonces muchos sostenían "que no habían existido seguidores convencidos, al menos en lo que concierne al programa criminal, por cuya causa ahora comparecían ante el tribunal. Y lo fastidioso de esto es que, aunque era una falta a la verdad, no se trataba de una pura mentira. Pues, tal como en el estadio inicial le había ocurrido a estos seres humanos políticamente neutrales –que por cierto no eran nazis, pero que habían trabajado con ellos–, así les ocurrió en la fase final a los miembros del partido e incluso a las formaciones de elite de las SS". En opinión de Arendt, hubo en el Tercer **Reich** pocos individuos que aprobaran de todo corazón los crímenes ulteriores del régimen, aunque paradojalmente un gran número habría estado

absolutamente dispuesto a cometerlos de todos modos. Eran éstos lo que criticaban a los que se habían retirado a la vida privada con cualquier pretexto, acusándolos de haber eludido con ello la responsabilidad de una manera barata.

El mal menor no deja de ser un mal

Hacía tiempo ya que Arendt venía señalando que la política del mal menor desde siempre ha tenido la tendencia a aferrarse al viejo gran mal y así preparar a nuevos males mayores. En la medida que uno, por miedo ante el mal mayor, hace pasar el menor por algo bueno, le quita paulatinamente al pueblo la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. En el contexto de la controversia por el caso Eichmann, consecuentemente señala que en la justificación moral de quienes participaron del régimen nazi jugó particularmente un rol el argumento del mal menor. "Si uno fuera confrontado con dos males -así reza el argumento-, uno estaría obligado a elegir el menor de ambos, mientras que sería irresponsable rechazar de plano la elección. Aquellos que denuncian públicamente la errónea conclusión de este argumento son acusados de un moralismo aséptico que no tendría nada que buscar en el negocio político; aquellos no estarían dispuestos a ensuciarse las manos. Y uno debe conceder que en la pregunta por el mal menor no importaban tanto las reflexiones políticas o de filosofía moral (con la única excepción de Kant, quien precisamente por esta razón es frecuentemente acusado de rigorismo moral), sino que fue precisamente el pensamiento religioso el que de una manera absolutamente inequívoca rechazó el compromiso con el mal menor".

Visto políticamente, la debilidad del argumento del mal menor ha consistido desde siempre, según Arendt, en que aquellos que escogen el mal menor, pronto olvidan que se deciden por un mal. "Ya que el mal del Tercer **Reich** finalmente devino tan atroz que ni con la mejor voluntad se lo podía calificar de "mal menor", se hubiera podido suponer que esta argumentación habría colapsado de una vez y para siempre, lo que sorprendentemente no es el caso. Más allá de esto, uno constata en el examen de métodos totalitarios de gobierno que el argumento del mal menor está lejos de ser aducido sólo por aquellos que no pertenecen a la elite gobernante, sino que manifiestamente pertenece a la maquinaria del terror y del crimen como parte integral. La tolerancia del mal menor se utiliza conscientemente para acostumbrar a los funcionarios, como también a la población en general, a aceptar el mal en sí".

"Acto de estado" y actuación "por orden superior"

Es otra distinción en la que Arendt se detiene, pretendiendo con ello pasar de patrones morales del juicio a criterios jurídicos, pues éstos estarían, a su entender, mejor definidos. Así afirma que en los procesos por crímenes de guerra y en la discusión sobre responsabilidad personal, los acusados y sus abogados, habrían recurrido tanto al argumento de que dichos crímenes habrían sido "actos de Estado", como a la justificación de que habrían sido cometidos "por orden superior". No corresponde confundir ambas categorías. Las órdenes superiores son legales y están por cierto en el marco de la juridicidad, incluso si el acusado se hallara nuevamente en el clásico dilema del soldado, "ser posiblemente fusilado por un tribunal de guerra, si no obedece una orden, y ser condenado a muerte en la horca por un jurado y un juez, si obedece la orden". Arendt entiende que los actos de Estado, por el contrario, son actuaciones que tienen lugar en un ámbito plenamente a-jurídico; se trata de actuaciones soberanas, que no pueden ser juzgadas por nadie.

A juicio de la filósofa, la teoría que está detrás del concepto de acto de Estado señala que los gobiernos soberanos pueden estar forzados, en circunstancias extraordinarias, a recurrir a medios delictivos, porque está en juego su existencia o su poder. La razón de Estado -así reza el argumento- "no puede ser restringida por limitaciones legales o por consideraciones morales; éstas son válidas para el ciudadano particular que vive al interior de las fronteras del Estado, no para el Estado, si éste está en juego como un todo y se encuentra amenazada la existencia de la totalidad de sus elementos. En esta teoría, el acto de Estado se compara tácitamente con el crimen al que un individuo es forzado a causa de la defensa propia, esto es, con una acción que queda impune a causa de circunstancias extraordinarias en las cuales está amenazada la mera existencia".

Arendt alega que no es aplicable este argumento a los crímenes cometidos por regímenes totalitarios y sus cómplices, no sólo porque éstos de ningún modo han sido provocados por situación de presión alguna, sino que, particularmente, por dirigirse dichos crímenes comúnmente a obtener condiciones o situaciones de ventaja. En tal sentido, constata que ni la teoría política de las razones de Estado ni la concepción jurídica del

acto de Estado “previó la completa inversión del orden jurídico; en el caso del régimen de Hitler, difícilmente hubo un acto de Estado que, medido con parámetros normales, no fuera delictivo. Por consiguiente, las actuaciones criminales que debían servir a la conservación del poder ya no eran excepción de la regla -como el asesinato de Mateotti en la Italia de Musolini, o el asesinato del Conde d’Enghien por Napoleón, por nombrar otros crímenes famosos-, sino que a la inversa, ocasionalmente eran actuaciones no criminales, como por ejemplo, la orden de Himmler de detener el programa de exterminación; excepciones del “Derecho” vigente, o sea, concesiones a la amarga necesidad”.

Una “legalidad criminal”

En este punto de su exposición, retoma la distinción entre gobiernos totalitarios y dictaduras, para aseverar que la relativa rareza de crímenes manifiestos es lo que marca la diferencia entre dictaduras fascistas y un gobierno totalitario plenamente desarrollado, “aunque naturalmente es cierto que más crímenes se cometen por dictaduras fascistas o militares que lo que uno se puede, en general, imaginar bajo un gobierno constitucional. Lo que importa, en nuestro contexto, es sólo la circunstancia de que estos crímenes son todavía claramente reconocibles como excepciones, y que el régimen no los reconoce abiertamente”.

Retoma entonces el análisis del concepto de “actuación por orden superior”. Según Arendt, al afirmar los jueces que la invocación del mismo no liberaría de la responsabilidad estarían partiendo del supuesto que las órdenes normalmente no son delictivas y que, precisamente, por tal razón puede esperarse de un subalterno que reconozca el carácter criminal de una determinada orden, como en el caso de un oficial que repentinamente se vuelve loco y ordena el fusilamiento de otros oficiales; o cuando prisioneros de guerra deben ser maltratados o asesinados. Jurídicamente visto, la orden desobedecida debe ser “manifiestamente ilegítima”; la ilegalidad “debe flamear sobre la orden impartida como una bandera negra, como una señal de advertencia que dice: ¡prohibido!”, aludiendo así al tenor de una sentencia de un tribunal militar israelita. En otras palabras, para la persona que tiene que decidir si obedece o no, la orden debe estar inequívocamente calificada como excepción.

A juicio de Arendt, el problema consiste en que en “regímenes totalitarios y especialmente en los últimos años del régimen de Hitler, esta regulación de excepciones se refería claramente a las órdenes no criminales. En cuanto a Eichmann, quien se había decidido a ser siempre un ciudadano del Tercer **Reich** fiel a la ley, se vio por esta causa que la “bandera negra de la abierta ilegalidad” flameaba sobre aquellas tardías órdenes de Himmler, en otoño de 1944, con las que se detuvieron las deportaciones y se desmontaron las fábricas de la muerte”.

Según la filósofa, la fórmula del tribunal militar israelita recién mencionado, deja de manifiesto que éste era muy consciente de las dificultades que son inherentes al concepto de “legitimidad”, en un contexto en que se combina lo criminal con lo legal. Así, al fundamentar la sentencia de que la cita proviene, el tribunal fue más allá de la frase común del “sentimiento de justicia profundamente arraigado en cada ser humano, que cada uno siente en sí, aunque no esté familiarizado con los códigos” y se refirió a “una ilegitimidad que saltaba a la vista y sublevaba el corazón, suponiendo que la vista no está ciega y el corazón no está petrificado y corrupto”. Acto seguido, Arendt se queja de que tal aserto es muy hermoso, pero que de nada sirve, porque en los crímenes de guerra que dieron lugar al juicio de Eichmann, como a tantos otros, “los hombres que cometieron injusticia estaban familiarizados con el espíritu y la letra de la ley del país en que vivían, y si hoy uno les pide cuentas, entonces se exige de ellos que “un sentimiento de justicia” cimentado en su interior contradiga ese orden jurídico para ellos tan familiar. En tales circunstancias se requiere, por cierto, más que una vista que no esté ciega y un corazón que no esté petrificado y corrupto, si uno debe reconocer con precisión la ilegitimidad de actuaciones. Los acusados en los procesos por crímenes de guerra, actuaron en circunstancias en las cuales cada acción moral era ilegal y cada actuación legítima, un crimen”.

No es que ella niegue que el ser humano posea realmente semejante capacidad de juicio o que niegue que cada uno de nosotros actúa como legislador de sus propios actos. Lo que pretende es delimitar el alcance de la afirmación de los jueces. Al respecto afirma que, dejando de lado todo accesorio retórico, “se referían propiamente sólo a que en el transcurso de tantos siglos habría penetrado en nuestra carne y en nuestra sangre un sentido por asuntos de ésta índole, y este percibir no podría ahora haber repentinamente desaparecido. Creo que esto es muy dudoso a la vista del presente material probatorio y también a la vista del hecho que,

año tras año, una orden “ilegítima” siguió a la otra. Ninguna de estas órdenes se dio sin planificación, para cometer delitos inconexos, sino que sirvieron, ejecutadas con extrema consecuencia y cuidado, a la construcción del así llamado “nuevo orden”. Y este nuevo orden era precisamente aquello que la palabra indicaba: no sólo era nuevo en un modo terrorífico, sino que era, ante todo, también un orden”.

A Arendt no la convence la opinión de que en el caso alemán se habría tratado de una banda de criminales concertados precisamente para todo tipo de delitos. En su concepción de los hechos, “es cierto que existió un fluctuante número de criminales en las organizaciones de elite del movimiento, y un mayor número de personas, que tienen la culpa de atrocidades. Estas atrocidades tenían una clara meta política, no obstante, sólo al comienzo del régimen, en los campos de concentración dirigidos por las tropas de asalto, a saber, el difundir miedo y ahogar, bajo una ola de terror indescriptible, todos los intentos de una oposición organizada. Sin embargo, estas atrocidades no eran típicas; de mayor relevancia es que, a pesar de que mucho se autorizó, semejantes actos de violencia no estaban propiamente permitidos”. Por el contrario, y en ello insistió Eichmann una y otra vez, la instrucción señalaba: “han de evitarse rudezas inútiles”; y cuando durante el interrogatorio policial se le dijo que “estas palabras sonarían irónicas si uno tuviera que ver con seres humanos que fueran enviados a una muerte segura, ni siquiera entendió de qué hablaba el oficial interrogador. La conciencia de Eichmann se agitaba ante la imagen de la crueldad, no ante la idea de la muerte”.

Otra opinión igualmente engañosa, a juicio de la filósofa, es la que sostiene que el problema habría consistido en el fondo en un estallido de nihilismo moderno, debido a que el credo nihilista del siglo XIX reza: “todo está permitido”. Ella refuta esa tesis diciendo que la facilidad con que la conciencia pudo ser “aturdida”, fue, en parte, la consecuencia directa del hecho de que de ningún modo estaba “todo permitido”.

A juicio de Arendt, tampoco se capta la dimensión moral del exterminio, justificándolo con la calificación de “genocidio”, o contando los millones de víctimas. El meollo del asunto recién se comprende “cuando uno se da cuenta que todo esto sucedió en el marco de un orden legal; que la pilastra angular de este “nuevo Derecho” consistía en el mandamiento “tú debes matar”, y, por cierto, no a tu enemigo, sino a seres humanos inocentes, que ni siquiera pueden llegar a ser peligrosos; tú debes hacerlo, no porque la necesidad lo imponga, sino, por el contrario, porque contradice toda reflexión militar y también toda consideración de utilidad. El programa de ejecuciones no debía concluir con el último judío que se encontrara sobre la tierra, ni tenía nada que ver con la guerra, excepto el que Hitler creía que con una guerra se podían camuflar las medidas no militares de matanza. En una extensión aun más megalomaníaca debían mantenerse dichas medidas en tiempos de paz. Y estos actos no fueron cometidos por bandidos, monstruos o sádicos furibundos, sino por los miembros más respetables de la más honorable sociedad”. Precisamente en estas afirmaciones está la esencia de lo que Arendt denominó la “banalidad del mal”.

La filósofa recalca que uno debe tener claro que los asesinos y sus cómplices inmediatos, no creían en los supuestos ideológicos que se pretendía esgrimir para justificar los asesinatos en masa, como los de índole racista o antisemita, o de naturaleza demográfica. Ellos en general no creían en estas justificaciones ideológicas; les bastaba que todo sucediera en conformidad con la “voluntad del **Führer**”, pues ésta era la ley, y que todo concordara con las “palabras del **Führer**”, que ciertamente tenían fuerza de ley.

Colaborar o no colaborar, ¡vaya qué pregunta!

Arendt plantea finalmente las siguientes preguntas. Primero, ¿en qué aspecto se diferenciaron los pocos que en sus respectivos ámbitos de vida no colaboraron y rehusaron participar en la vida pública, a pesar de que no se podían sublevar ni rebelar en contra de ello? Segundo, ¿qué llevó a que aquellos que sirvieron al sistema en todos los niveles y en todas las funciones posibles -bajo el supuesto de que no eran simplemente monstruos- a tal conducta y con qué fundamento moral -no jurídico- justifican ellos tal comportamiento después del derrumbamiento del “nuevo orden” y de su nueva escala de valores?

A la primera pregunta responde que aquellos que no tomaron parte y que fueron calificados por la mayoría como irresponsables, en verdad fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos. “No estaban precisamente en condiciones de esta formación de juicio porque dispusieran de un mejor sistema de valores o porque los antiguos parámetros de legalidad e ilegalidad todavía estuvieran firmemente arraigados en su pensamiento y en sus sentidos. Por el contrario, toda nuestra experiencia nos enseña que precisamente

los miembros de la honorable sociedad fueron quienes no habían sido tocados de ningún modo por la rebelión intelectual y moral de los años veinte. Ellos fueron los primeros que cedieron; simplemente cambiaron un sistema de valores por otro. Yo diría, por consiguiente, que aquellos que no colaboraron, se comportaron así porque su conciencia no funcionaba, por así decirlo, de esta manera automática; esto es, como si dispusiéramos de una serie de reglas aprendidas o innatas, que usamos siempre que así se da, de modo que cada nueva experiencia o cada nueva situación ya está juzgada de antemano y nosotros, entonces, sólo necesitamos llevar a cabo lo que ya de antes nos era propio o hemos aprendido".

Ella sostiene que aquellos que no participaron, tenían otro criterio: ellos se preguntaron qué tan en paz podrían vivir consigo mismos si cometían determinados actos; y prefirieron no hacerlo. "No porque con ello el mundo cambiara para mejor, sino que debido a que sólo bajo esa condición podían continuar viviendo como ellos mismos. Por consiguiente, eligieron también la muerte cuando fueron forzados a colaborar. Para expresarlo crasamente: no rehusaron asesinar porque hubieran observado rigurosamente el mandamiento "no debes matar", sino antes bien, porque no estaban dispuestos a vivir con un asesino: consigo mismos".

Así, pues, para Arendt, en circunstancias extremas, aquellos con los que se puede contar no son los que aprecian los valores o se aferran a normas y parámetros morales. Por el contrario, en las horas de absoluta crisis de los valores, "mucho más confiables serán los escrupulosos y escépticos, no precisamente porque el escepticismo sea bueno y el dudar, sano, sino porque estos seres humanos están acostumbrados a examinar cosas y formarse su propia opinión. Los mejores serán aquellos que por lo menos saben que mientras vivimos, estamos condenados a convivir con nosotros mismos, pase lo que pase".

En respuesta a la segunda pregunta, Arendt afirma que quienes colaboraron no sólo premeditadamente, sino que también consideraron su obligación hacer todo lo que se exigía, "en su justificación se diferenciaban de aquellos que sólo colaboraron en cuanto invocaron el mal menor o el espíritu del tiempo, con lo que implícitamente negaron la facultad humana de juzgar. Se diferenciaron también de los asombrosamente escasos casos en que jugó un rol la angustia omnipenetrante que difunde un gobierno totalitario. El argumento aducido, desde el Proceso de Nuremberg, pasando por el proceso de Eichmann, hasta los procesos en Alemania, fue siempre el mismo: cada organización exige obediencia frente a los superiores como hacia las leyes del país. La obediencia es una virtud política de primer rango; ninguna comunidad política y ninguna otra organización pueden sobrevivir sin ella", lo cual suena tan plausible que se requiere de algún esfuerzo para descubrir el paralogismo, el razonamiento falso, que yace en ello.

La plausibilidad se basa, según Arendt, en la verdad de que todas las formas de gobierno, incluso los más autocráticos, descansan en la aprobación y el consenso. El error, no obstante, consiste en hacer equivalentes la aprobación con la obediencia. Y a juicio de la filósofa, lo que no cuadra es la palabra "obediencia". Sólo un niño obedece; cuando un adulto lo hace, "entonces en realidad respalda la organización o la autoridad o la ley que exigen obediencia. Si utilizamos la palabra "obediencia" para todas esta situaciones, es porque este uso se remite a la antiquísima idea de la ciencia política, que desde Platón y Aristóteles nos dice que toda comunidad política consta de dominadores y dominados, que los primeros mandan y los últimos obedecen".

Visto así, es necesario concluir que quienes no han tomado parte en la vida pública bajo una dictadura son también aquellos que se han negado a apoyarla, "en la medida en que evitaron aquellos puntos de "responsabilidad" en los que se exige un apoyo semejante, apelando a la obediencia. Sólo necesitamos imaginarnos por un momento lo que sucedería con este tipo de gobiernos si suficiente gente actuara "irresponsablemente" y negara el apoyo, incluso sin resistencia activa o sedición, para comprender cuán efectiva arma podría ser esto. En efecto, se trata de una de las muchas variantes de una acción no violenta; de formas de resistencia que se descubrieron en nuestro siglo".

¿Por qué prestaste apoyo?

Por consiguiente, según la autora, la pregunta que corresponde hacer a aquellos que participaron y obedecieron órdenes no es: ¿por qué obedeciste?, sino: ¿por qué prestaste apoyo? "Este cambio de palabras no es un irrelevante juego semántico para quienes conocen la singular y potente influencia de las meras "palabras" en el pensamiento de los seres humanos, que en primera línea son seres hablantes. Mucho

habríamos ganado si pudiéramos borrar, del vocabulario de nuestro pensamiento moral y político, la maliciosa palabra “obediencia”. Si examináramos minuciosamente estas preguntas, podríamos reconquistar una cierta porción de autoconfianza, e incluso orgullo: aquello que épocas anteriores denominaron la dignidad o el honor, quizás no de la humanidad, pero sí del ser humano”.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1941), en *Vor Antisemitismus ist man nur auf dem Monde sicher*, Piper Verlag, 2000, München.

Idem (1963), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Editorial Lumen, 2000, Barcelona.

Idem, (1989), *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, Tiamat, Berlin.

Idem (1996), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Piper Verlag, München.

Fulbrock, Mary (1995), *Historia de Alemania*, Cambridge University Press, Cambridge.

Notas

[*] Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Licenciado en Ciencias Jurídicas de la Universidad Bolivariana.

[1] La abreviatura “SS”, que el *Langenscheidts Handwörterbuch*, con poco sentido histórico, refiere a “*Sommersemester*”, semestre de verano, también corresponde a “*Schutsstaffeln*”, organización fundada originalmente para la protección de los dirigentes del partido nacionalsocialista. Al estallar la Segunda Guerra Mundial, en 1939, se produjo una fusión con la Policía de Seguridad del Estado, denominada “**Gestapo**”. El resultado de tal fusión fue la Oficina Central de Seguridad del **Reich** (*Reichssicherheitshauptamt*: RSHA).

[2] La expresión es un eufemismo para referirse al exterminio total de los judíos.

[3] El texto que sirve de base para el análisis que aquí se ofrezco, es una conferencia que Hannah Arendt grabó en inglés, en Nueva York, y que en 1964 fue difundida por la BBC, entre otras radioemisoras, como por ejemplo, el 15 de marzo de 1964, por la Pacifican Radio. De esta conferencia se publicó una versión abreviada, en *The Listener*, volumen LXXII, Número 1845, el 6 de agosto de 1964, páginas 185 – 187 y 205. Es la versión inglesa que he tenido a la vista, ante la dificultad, no salvada, de conseguir la versión extensa. Según la Compilación Bibliográfica de Ursula Ludz (Arendt 1996: 255 - 327), hay dos traducciones al alemán: La de Wolfgang Heuer, que lleva el título *Diktatur und persönliche Verantwortung*, publicada en *Befreiung: Zeitschrift für Politik und Wissenschaft*, Número 29, Año 1985, páginas 13-23. Entiendo que es una traducción de la versión abreviada, aunque no la he tenido a la vista. Y la de Eike Geisel, que lleva el título *Was heisst persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?*, publicada en el libro *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare*. Es una traducción de la versión abreviada, que he tenido a la vista. La versión extensa, traducida al alemán también por Eike Geisel, que lleva el título *Die persönliche Verantwortung unter der Diktatur*, apareció en *Konkret*, Número 6, Año 1991, páginas 34-45. De esta versión existe, según Ludz, una reimpresión -que desconozco- en el libro *Israel, Palästina und Antisemitismus. Aufsätze*; Wagenbach, 1991; Berlin.

Toda cita carente de referencia corresponde al texto analizado.

[5] Arendt usa la palabra “*Verantwortlichkeit*” que se traduce, como “*Verantwortung*”, por “responsabilidad”. Yo opto por marcar la diferencia, usando un concepto propio del Derecho Penal, que en tal ámbito suele usarse como sinónimo de “responsabilidad” y “culpabilidad en sentido amplio”.