

Eichmann según Kant. Consideraciones sobre el problema del mal en Arendt y Kant.

Eichmann by Kant.

Considerations on the problem of evil in Arendt and Kant.

María E. Wagon *

Fecha de Recepción: 12 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 16 de octubre de 2013

Resumen: *Después de la Segunda Guerra Mundial y del advenimiento del fenómeno totalitario, el problema del mal se transformó, para Hannah Arendt, en un tópico central de sus reflexiones. Arendt, en Los orígenes del totalitarismo, retoma y resignifica el concepto kantiano de mal radical para hacer referencia al accionar del régimen totalitario nazi. Tal resignificación le resulta imprescindible debido a que concluye, sin detenerse a explicar o justificar esta afirmación, que las reflexiones kantianas sobre el mal resultan insuficientes para comprender lo acontecido en Alemania durante el régimen nazi, de ahí que resulte necesario resignificar la noción de mal radical o incorporar el concepto de mal banal. En este trabajo se pretende mostrar que es posible dar fundamento a dicha afirmación. A tal efecto, en primer lugar se hará mención de la reflexión arendtiana sobre el mal, en segundo lugar se expondrán las críticas de R. Bernstein y J. Murrades con el objetivo de realizar un acercamiento crítico a dicha problemática y, por último, se analizará la actitud de Eichmann según las propensiones al mal propuestas por Kant.*

Palabras

clave: *Arendt – Kant – Eichmann - mal radical - banalidad del mal.*

* Licenciada en Filosofía y alumna del plan de doctorado de la Universidad Nacional del Sur (UNS).
Becaria de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Correo electrónico: mariawagon@gmail.com.

Abstract:

*After the World War Two and the advent of the totalitarian phenomenon, the problem of evil becomes a central topic of Hannah Arendt's reflections. In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt takes the Kantian concept of radical evil and redefines it to make reference to the actions of Nazi totalitarian regime. Such redefinition is essential because she concludes, without explaining or justifying this statement, that Kantian reflections on evil are insufficient to understand what took place in Germany during the Nazi regime. Hence, it is necessary to resignify the notion of radical evil or to incorporate the concept of banal evil. The aim of this paper is to show that it is possible to give substance to that claim. The article is structured as follows: at first, I introduce the Arendtian reflection on evil. Second, I present the Bernstein and Murrar's reviews for a critical approach to this problem. Finally I will examine Eichmann's attitude in reference to the Kant's three propensities to evil.*

Keywords:

Arendt – Kant – Eichmann – radical evil – banality of evil.

Introducción

Las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial contra la población civil (judíos, gitanos, etc.) conmovieron al mundo y llamaron la atención de juristas, políticos y filósofos de distintas ramas de la disciplina, especialmente de aquellos dedicados a la ética, la antropología filosófica y la filosofía política. Una de las pensadoras que centró su atención en estos fenómenos fue Hannah Arendt, quien no sólo reflexionó sobre tales acontecimientos sino que tuvo un rol activo en el proceso judicial que sucedió a los hechos².

Como estudiosa de Kant, Arendt tiene en cuenta la ética kantiana a la hora de reflexionar sobre el régimen totalitario nazi. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*³ Kant plantea tres posibles propensiones (esto es, orígenes del) al mal: la debilidad, la impureza de corazón y la malignidad (el mal radical). Arendt, en la

² Entre las distintas actividades que Arendt desempeñó en relación a lo acaecido durante la Segunda Guerra Mundial se encuentra el rol de cronista en el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén en 1961.

³ La primera edición de dicha obra es del año 1793, fue titulada *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. La edición que se utilizará en esta investigación es del año 1969, Alianza, Madrid [traducción al castellano de Felipe Martínez Marzoa].

segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*⁴, retoma el concepto kantiano de *mal radical* para hacer referencia al accionar del régimen totalitario nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Según sus propias palabras, la autora utiliza dicha noción kantiana pero la resignifica. Sin embargo, a partir de la crónica que escribiera sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén (1961), Arendt deja de lado la noción de *mal radical* por considerarla equivocada o insuficiente y la reemplaza por el concepto de *mal banal*.

Arendt sostiene, sin detenerse a explicar o justificar esta afirmación, que los tres orígenes del mal según Kant resultan insuficientes o inaplicables a lo acontecido en Alemania durante el régimen nazi, de ahí que resulte necesario resignificar la noción de *mal radical* o incorporar el concepto de *mal banal*. En este trabajo se mostrará que es posible, a partir de las consideraciones arendtianas sobre Eichmann, dar fundamento a dicha afirmación. A tal efecto, se expondrá primeramente la postura de Arendt respecto a las nociones de *mal radical* y *mal banal* tomando como fuentes principales sus obras *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*⁵. En segundo lugar, se comentarán diferentes trabajos críticos que han retomado el problema del mal en el pensamiento arendtiano y han analizado las causas y consecuencias del cambio conceptual realizado por la autora. Richard Bernstein (2000) analizó las notas distintivas de ambas caracterizaciones del mal (*mal radical* y *mal banal*) en el pensamiento de Arendt para relacionarlas de manera complementaria. Julián Marrades (2002) estudió las similitudes y divergencias conceptuales entre el concepto kantiano de *mal radical* y la noción arendtiana de *mal banal*. Luego se realizará una breve mención de la interpretación arendtiana de la voluntad en Kant para pasar a exponer a continuación la teoría moral kantiana, específicamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Finalmente, se mostrará que Adolf Eichmann, tal como lo caracteriza Arendt en *Eichmann en*

⁴ El título original de la obra es *The origins of the totalitarianism* (Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York), la primera edición de la obra es del año 1951, en esta investigación se utilizará la edición en español del año 1998 [traducción al castellano de Guillermo Solana].

⁵ La primera edición del libro es del año 1962, fue titulada *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, New York). En este trabajo se utilizará la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003 [traducción al castellano de Carlos Ribalta].

Jerusalén sirve como caso modelo para ejemplificar la afirmación arendtiana que sostiene que el aporte moral de Kant, a la hora de analizar el horror totalitario, es insuficiente.

Superfluidad y *mal radical* en la teoría arendtiana

Bernstein (2000) menciona que el problema del mal puede ser rastreado a lo largo de toda la obra arendtiana, dando así a entender que dicho concepto cumple una función clave en el pensamiento de la autora. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt, en el capítulo XII, apartado 3: *Dominación total*, analiza el significado del mal en su vinculación con lo acontecido en los campos de concentración y exterminio nazis.

Los campos no sólo fueron creados con la finalidad de degradar y posteriormente exterminar a los seres humanos sino también para ser funcionales al experimento de eliminar la espontaneidad que caracteriza al comportamiento del individuo, transformando así su personalidad en una simple cosa (Arendt, 1998). Es en esta aniquilación de la capacidad creadora y de la espontaneidad humana donde Arendt ve un *mal radical*. El *mal radical* surge de la mano de una nueva concepción del género humano: el ser humano como ser superfluo. Dentro del universo de análisis del régimen totalitario, los campos de concentración y exterminio son medios lógicos y razonables de lucha contra sus adversarios. El considerar a sus enemigos como “liendres” o “gusanos” legitima su exterminio (Aguirre y Malishev, 2011). Arendt concluye que ante la novedad del horror totalitario la tradición filosófica occidental carece del acerbo conceptual necesario para poder abordarlo teóricamente.

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical» (...). 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 pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para

comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. (Arendt, 1998: 368)

Young-Bruehl (1993) reafirma la carencia que observa Arendt en la tradición filosófica occidental a la hora de entender el *mal absoluto* que acaeció bajo el gobierno totalitario nazi. La opinión de la autora es que dicho mal sólo podría ser entendido analizando los elementos que *cristalizaron*⁶ en el régimen totalitario, a saber: la explosión demográfica, el desarraigo social y la expansión y superfluidad económicas entre otros.

La noción de superfluidad aparece a lo largo de la totalidad de *Los orígenes del totalitarismo*. Según el análisis arendtiano, los regímenes totalitarios no pretenden lograr una dominación despótica sobre los individuos sino tornarlos superfluos debido a que ésta es la única manera de alcanzar el poder total, esto hace que los estados totalitarios constantemente intenten lograr la superfluidad de los hombres, es decir, anularlos como personas, volverlos *sobrantes* para el mundo (García y Kohn, 2010). “El régimen totalitario va más allá del poder despótico sobre el ser humano; quiere y necesita el dominio mundial, y ahí, el hombre resulta inútil y superfluo” (Aguirre y Malishev, 2011: 67). Es importante remarcar que esta superfluidad no es exclusiva de las víctimas del régimen totalitario sino que sus manipuladores también caen dentro de tal categoría. “Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás” (Arendt, 1998: 368).

⁶ Young-Bruehl (1993) menciona la falta de explicitación metodológica por parte de Arendt que se puede observar en *Los orígenes del totalitarismo*, así como también la necesidad de explicar la metáfora arendtiana de la *cristalización*. A tal efecto, cita una conferencia dictada por Arendt en la *New School* en 1954 que nunca apareció en el libro: “Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos «causas». La causalidad (...) probablemente es una categoría completamente extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas. Los elementos (...) [s]e convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan, en formas fijas y definidas. Entonces, y sólo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes” (Arendt, “The Nature of Totalitarianism”, conferencia inédita, 1954, Library of Congress).

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo. (Arendt, 1998: 380)

Como se expuso, una de las precondiciones de dicha superfluidad es el desarraigo, es decir, convertir a los individuos en extranjeros dentro de un mundo que no los reconoce como partes integrantes⁷. El desarraigo implica no tener en el mundo un lugar de pertenencia que sea reconocido por los otros, la superfluidad, por su parte, implica la no pertenencia al mundo. El hombre totalitario destruye la vida humana del otro después de haber destruido el sentido de toda vida humana, inclusive la suya propia (Kristeva, 2001). Los desarraigados, los “sin ley”, no tienen a quién reclamar por sus derechos debido a que no forman parte de ninguna comunidad que los proteja⁸. No entran en la categoría de oprimidos porque, en su *quedar-afuera-de-la-ley*, no existe nadie que quiera oprimirlos. “[S]ólo si permanecen siendo perfectamente «superfluos», si no hay nadie que los «reclame», pueden hallarse sus

⁷ Si bien Arendt, al incorporar la noción de superfluidad está pensando en lo acontecido bajo el gobierno totalitario nazi, Lafer (1994) plantea que en la actualidad persisten situaciones sociales, económicas y políticas que convierten a los seres humanos en seres superfluos. “La ubicuidad de la pobreza y la miseria, (...) la amenaza del holocausto nuclear; la coincidencia de la explosión demográfica con el descubrimiento de técnicas de automatización que pueden volver descartables a considerables segmentos de la población desde el punto de vista de la producción son (...) situaciones que ponen de manifiesto la relevancia y la actualidad de las preocupaciones de Hannah Arendt” (Lafer, 1994: 17-18).

⁸ En relación a esta cuestión propuesta por Arendt se han realizado numerosos estudios vinculando los derechos humanos y la teoría política de la autora. La noción arendtiana: “el derecho a tener derechos” que Arendt expone en *Los orígenes del totalitarismo* ha sido y aún en la actualidad sigue siendo fuente de debate por parte de los críticos. “Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global” (Arendt, 1998: 247). Al respecto cf. Lafer (1994), Isaak (1996), Benhabib (2005, 2008), Kohn (2010), Reyes Mate (2010), entre otros.

vidas en peligro” (Arendt, 1998: 346), es por esto que el régimen nazi comenzó por dejar al margen de la ley a sus víctimas, aislándolos del resto del mundo al recluirllos en guetos y campos de concentración.

En esto radica el verdadero horror de las medidas tomadas por el régimen totalitario nazi. Es decir, los reclusos en los centros de detención y exterminio, más allá de que logran mantenerse vivos eran considerados muertos en vida por el resto del mundo. “El internado en el campo de concentración no tiene precio, porque siempre puede ser sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca ha sido visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo (...)” (Arendt, 1998: 356). En esto radica para Arendt el *mal radical*, un mal que nunca había acaecido en el mundo hasta la aparición del totalitarismo, un régimen de gobierno cuyo objetivo último es convertir a los seres humanos en criaturas idénticas entre sí, igualmente superfluos e incapaces de ser espontáneos (Canovan, 1992).

La banalidad del mal

Es en su crónica sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén (1961) donde Arendt incorpora la idea de la *banalidad del mal*, noción a la que accede luego de escuchar el testimonio del acusado y de observar que detrás de su accionar no se podían hallar móviles malvados ni diabólicos sino la mera irreflexión⁹. “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes”¹⁰ (Arendt, 2003a: 151).

En el Post Scriptum de *Eichmann en Jerusalén* Arendt reconoce que el concepto de la *banalidad del mal*, expresión que aparece ya en el subtítulo de su obra (lo que insinúa la importancia que le adjudica la autora), puede generar controversias.

⁹ Bernstein (2000) afirma que Arendt está equivocada en atribuirse la autoría de la noción *banalidad del mal*. En un intercambio epistolar acaecido en 1946 entre Arendt y Jaspers, éste utiliza por primera vez el término: “Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente.” (citado por Bernstein, 2000: 249)

¹⁰ “It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil.” (Arendt, 1964: 253)

Ella observa que no se puede equiparar a Eichmann con los personajes malvados de la literatura clásica, no es un Yago ni un Macbeth, sino un hombre al que la irreflexión lo llevó a cometer los peores crímenes acaecidos hasta el momento. “Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común”¹¹ (Arendt, 2003a: 171). La conclusión a la que llega Arendt es que la irreflexión puede llevar al ser humano a males inimaginables.

En *La vida del espíritu* (1971) la autora inicia la introducción a la primera parte, *El Pensar*, haciendo referencia al concepto de mal. Retoma la novedad con la que se encontró al presenciar el juicio a Eichmann en lo que respecta a dicha noción, pues, como se expusiera, el acusado no se mostró acorde con el estereotipo del malvado que recorre el pensamiento occidental. Los hechos que se juzgaban eran monstruosos pero el responsable de ellos era un hombre común y corriente, en palabras de la autora “ni demoníaco ni monstruoso” (Arendt, 1984: 14). La ausencia de pensamiento fue lo que llamó la atención de Arendt. Tal ausencia no podía ser explicada por un olvido de aquellos hábitos considerados buenos ni por la estupidez, es decir, por la incapacidad para comprender.

¿Es posible hacer el mal (...) cuando faltan no ya sólo los «motivos reprobables» (...), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? (...) ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?¹² (Arendt, 1984: 14-15)

¹¹ “And if this is “banal” and even funny, if with the best will in the world one cannot extract any diabolical or demonic profundity from Eichmann, that is still far from calling it commonplace.” (Arendt, 1964: 284)

¹² “Is evil-doing (...) possible in default of not just “base motives” (...) but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition? (...) Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?” (Arendt, 1978: 4-5)

Estas preguntas son las que motivan y guían el análisis de la facultad de pensar que realiza Arendt en su último libro. Es decir, el cuestionamiento arendtiano intenta dilucidar si es posible que el ejercicio de la capacidad humana de pensar sea una condición necesaria y/o suficiente para que los hombres no hagan el mal. En otras palabras, luego de que su presencia en el juicio a Eichmann la pusiera en posesión de la idea de *mal banal* o de la *banalidad del mal*, Arendt se aboca a analizar la atinencia de tal expresión, concluyendo que la irreflexión puede ser el motivo impulsor de las malas acciones, incluso de los peores horrores.

Análisis crítico de la noción de mal en Arendt. Consideraciones de Richard Bernstein y Julián Marrades

Antes de realizar una breve exposición de los análisis de Bernstein y de Marrades respecto a la noción de mal en la teoría arendtiana, se considera importante resaltar que no hay consenso por parte de la crítica en lo que respecta al modo en que Arendt entiende el *mal radical* y el *mal banal*, es decir, si son nociones complementarias o contradictorias, ni tampoco respecto a la influencia de la teoría moral kantiana en la propuesta de la autora¹³.

Como se expusiera en la introducción, Arendt pasa de concebir el mal perpetrado por el gobierno totalitario como un *mal radical*, a acuñar el concepto de *mal banal* para referirse al mismo acontecimiento¹⁴. La misma Arendt, en respuesta a Gershom Scholem (1963), manifiesta que cambió de opinión, ahora ya no cree que el mal pueda ser radical. “You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of "radical evil"” (Arendt, 2007: 470). Bernstein, en su artículo “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” (2000) analiza el cambio conceptual realizado por Arendt e intenta ver si en dicho cambio hay una

¹³ Cf. Canovan (1992), Bergen (1998), García y Kohn (2010), González Santos (2011), entre otros.

¹⁴ La noción de *mal radical* la toma de Kant, pero expresamente manifiesta que su caracterización difiere de la kantiana debido a que en su concepción el *mal radical* no está impulsado por motivos comprensibles.

contradicción conceptual o si, por el contrario, ambas consideraciones arendtianas sobre el mal son complementarias.

Bernstein, a los efectos de lograr una mayor comprensión de lo que Arendt entiende por *mal radical*, retrotrae su análisis a los años 1951-1952, a un intercambio epistolar que se da entre la autora y su amigo y maestro, Karl Jaspers. En una de sus cartas, Arendt afirma que a partir de la experiencia nazi quedó demostrado que el mal es más radical de lo que podía esperarse. Es decir, las categorías tradicionales para referirse al mal resultan insuficientes a la hora de remitir al horror totalitario¹⁵:

No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver (...) con: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (...). Esto sucede tan pronto como toda impredecibilidad (...) queda eliminada. (respuesta de Arendt (1952) a la carta de Jaspers de 1951, citado por Bernstein, 2000: 240-241, resaltado en el original)

Cuando Arendt habla de hacer superfluos a los seres humanos, como se expusiera anteriormente, se refiere justamente a la eliminación de la espontaneidad de la conducta humana, a modificar la naturaleza humana de manera que lo que le es esencial quede eliminado por completo. Ésta es la acepción arendtiana del *mal radical* (Bernstein, 2006). Dicho mal no se vincula con las imágenes monstruosas y diabólicas que la tradición construyó alrededor de la maldad, es más, para Arendt el mal radical no puede ser explicado por motivos malvados (Bernstein, 2000).

En su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, en cambio, Arendt no hace ninguna alusión al *mal radical* e introduce el concepto de *banalidad del mal*. Lo alarmante del caso Eichmann fue llegar a la conclusión de que las acciones terribles por las que fue juzgado no fueron cometidas

¹⁵ Arendt manifiesta que la originalidad del fenómeno totalitario vuelve insuficiente la sabiduría del pasado. “Todo lo que sabemos del totalitarismo da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar” (Arendt, 1995a: 31).

por un ser monstruoso sino que, por el contrario, fueron realizadas por alguien que se encontraba muy lejos de comportarse como un ser demoníaco (Canovan, 1992).

Bernstein sostuvo que la acepción arendtiana de *mal radical* es la concepción del ser humano como ser superfluo, es la eliminación en la vida del individuo de toda nota distintiva de la humanidad. Esto, para Bernstein, es perfectamente compatible con la concepción arendtiana de *banalidad del mal*, es decir, con la visión que Arendt se formó de Eichmann a lo largo de su enjuiciamiento. “Eichmann carecía de la profundidad de pensamiento necesaria para entender incluso que esta era la consecuencia de sus «acciones monstruosas»” (Bernstein, 2000: 253). No existe ningún motivo humanamente comprensible como fundamento del *mal radical*, esto es, precisamente, lo que Arendt vio en Eichmann y lo que la motivó a hablar sobre la *banalidad del mal* (Bernstein, 1996).

Arendt vio en la figura de Eichmann a alguien con la capacidad de realizar las peores atrocidades movido por motivos carentes de cualquier grado de malignidad, en consecuencia concluye que los crímenes más perversos pueden surgir del déficit de pensamiento. Bernstein explícitamente manifiesta: “quiero apoyar con firmeza la *compatibilidad* de esas dos nociones del mal” (Bernstein, 2000: 249). Si bien reconoce que hay un cambio de enfoque en el análisis de Arendt, pues en sus primeros análisis la autora vincula al mal principalmente con la idea de *superfluidad* y, a partir del juicio a Eichmann, lo relaciona con la noción de *irreflexión*, afirma que dicho cambio de enfoque no implica una contradicción.

Por su parte Julián Marrades, en su artículo “La radicalidad del mal banal” (2002), realiza una exposición del pasaje arendtiano del *mal radical* a la *banalidad del mal* y sostiene que pueden observarse más afinidades entre la acepción kantiana del *mal radical* y la noción arendtiana de *mal banal* de lo que la misma autora reconoce.

Arendt, en la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, al hacer mención a la propuesta kantiana respecto al mal, remarca someramente las divergencias que alejan su concepción del *mal radical* de la definición kantiana de dicho concepto. Para Kant, el *mal radical* se vincula con una perversión que puede explicarse según motivos comprensibles, para Arendt, en cambio, dicho mal no puede

ser racionalizado. Ahora bien, a partir de la experiencia que la autora viviera a lo largo de su asistencia al juicio de Eichmann en Jerusalén, su concepción del mal se vio modificada, dejando de lado, a la hora de referirse a la dominación totalitaria, la noción de *mal radical* para reemplazarla por la de *mal banal*. Arendt vio en Eichmann un sujeto moral que cometió las peores atrocidades por motivos que bajo ningún punto de vista podían ser calificados de malignos.

La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento. (Marrades, 2002: 81)

La nueva perspectiva desde la cual Arendt analiza lo sucedido en los campos de concentración nazis extiende la noción de mal a una gran masa de individuos desideologizados que contribuyeron con el régimen, ya sea de manera activa o pasiva. La insensibilidad que la autora observa en Eichmann no puede ser catalogada de “insensibilidad moral”, es decir, la capacidad del imputado para distinguir el bien del mal se mantiene intacta. Según Marrades (2002), la incapacidad que demuestra Eichmann se vincula con un análisis que realizara Arendt de la noción de “juicio”, análisis basado en el concepto de “gusto” propuesto por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). En dicho texto Kant afirma que el juicio estético se basa en el “sentido común”¹⁶ que aspira a alcanzar la objetividad en tanto se rige por máximas intersubjetivas del pensar reflexionante. Tal objetividad sólo puede lograrse mediante la comparación del juicio con otros juicios, no necesariamente reales sino meramente posibles y poniéndose en el lugar de los otros (Kant, 1977). Las máximas del

¹⁶ “[P]or *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (...) el modo de representación para atener su juicio (...) a la razón total humana (...).” (Kant, 1977: 198, resaltado en el original)

entendimiento común según Kant son: “1ª Pensar por sí mismo. 2ª Pensar en el lugar de cada otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo” (Kant, 1977: 199).

Retomando el análisis arendtiano, la autora extiende dicha función de la capacidad de juzgar al ámbito político-moral¹⁷, haciendo principal hincapié en la segunda máxima del entendimiento común: “pensar en el lugar de cada otro”¹⁸. En tal sentido, Arendt no acepta que el fundamento del comportamiento moral esté dado por las costumbres o las normas socialmente aceptadas¹⁹. Tal comportamiento debe fundarse en el juicio concebido como un acto independiente, “como una toma de posición libre y responsable del individuo que ha reflexionado sobre el problema desde un modo de pensar amplio que aspira a ser representativo e imparcial” (Marrades, 2002: 89).

Según Arendt, el totalitarismo impuso un nuevo orden moral que fue aceptado por los individuos con sorprendente rapidez. Al imperativo “*no matarás*” lo sustituyó el “*debes matar*”, pero el grado de obediencia siguió siendo el mismo. La explicación que encuentra la autora a tan repentino cambio de valores está basada en la actitud que los individuos, el pueblo alemán en este caso, habían tomado desde siempre respecto a las normas morales, lo que Marrades dio en llamar “una dejación culpable de su capacidad de juzgar” (Marrades, 2002: 90). La gran masa de gente que acató el nuevo orden moral impuesto por el régimen totalitario nazi se había comportado siempre de manera pasiva respecto al comportamiento moral. Es decir, había seguido ciegamente un conjunto de costumbres y pautas preestablecidas. Esta actitud contribuyó al acatamiento de los nuevos valores impuestos por el régimen, dichos valores habían cambiado pero la actitud de los individuos respecto a ellos era

¹⁷ Cf. Rossi, (2000), apartado 4: *Una mirada particular: Arendt y la crítica al juicio*, p. 208-209.

¹⁸ Dicha máxima también se conoce como *mentalidad amplia o ampliada*. Arendt, en *¿Qué es política?* hace referencia a la aplicación de dicha máxima al ámbito político. En el Fragmento 3c, menciona que la *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, fue recuperada por el análisis kantiano en su referencia al entendimiento humano como facultad de la capacidad de juzgar. Kant la define como la capacidad de pensar tomando la posición de los otros. Cf. Arendt (1997), p. 112.

¹⁹ Para una mayor profundización sobre el juicio moral y los códigos estandarizados de conducta, cf. Beiner (2003), apartado 6, *El viento del pensar: juzgar en situaciones críticas*, p. 195.

la misma, seguían refugiándose en las normas socialmente aceptadas dejando de lado cualquier tipo de reflexión al respecto.

En la propuesta kantiana, para poder diferenciar el bien del mal es fundamental, como se expusiera anteriormente, ampliar la reflexión poniéndose virtualmente en la posición del otro (en el caso del régimen totalitario, ocupar la posición de un judío y sacar conclusiones también desde su lugar). Sin embargo, quien no realiza dicha ampliación renunciando a reflexionar desde la perspectiva del otro, y, en consecuencia, considerándolo alguien por completo ajeno a sí, pierde la capacidad de ver algo malo en la posibilidad o la realidad efectiva de destruirlo. Es precisamente tal renuncia a representarse el lugar del otro lo que Arendt vio en Eichmann, tal fue su incapacidad (Marrades, 2002).

En lo que respecta a la teoría kantiana del mal, la propensión al *mal radical* tiene que ver no con una inclinación a querer actuar de manera contraria a la ley moral sino con desatender la pureza de la intención que motiva la acción y subordinar el respeto a la ley a motivos no morales. El individuo se engaña a sí mismo respecto a sus intenciones no reflexionando al respecto y aquietando su consciencia en la concordancia de su obrar con la ley. “[Q]uien trata de justificarse cumpliendo la ley sin preocuparse de que su intención sea buena, deja un vacío de motivación moral que será ocupado por una motivación inmoral” (Marrades, 2002: 95). Es en tal desatención de las verdaderas intenciones que motivan la acción donde Kant ve la *radicalidad* del mal.

Marrades (2002) remarca que la teoría kantiana del *mal radical* incluye la posibilidad de realizar el mal voluntariamente pero también contempla la posibilidad de hacer el mal debido a la despreocupación respecto a las intenciones que motivan la acción, despreocupación que en este caso puede ser catalogada de “culpable”. Tal teoría también abarca la posibilidad de realizar el mal con buena consciencia, posibilidad que se explica mediante un desistimiento del juicio moral como expresión del amor a sí mismo en que el sujeto fundamenta su obrar. Arendt, después del juicio de Eichmann en Jerusalén, manifestó el abandono del concepto de *mal radical* debido a que tal experiencia la hizo tomar consciencia de que el mal carece por completo de

profundidad y de una dimensión demoníaca. La misma autora afirma que su nueva concepción del mal se aleja no sólo de su concepción anterior sino de la definición kantiana del mismo. A partir del proceso de Eichmann el mal, para Arendt, es banal en tanto queda de manifiesto el vacío de reflexión que lo rodea.

Ahora bien, Marrades, no obstante reconocer ciertas divergencias entre la noción arendtiana de *mal banal* y la noción kantiana de *mal radical*, encuentra cercanías y coincidencias entre ambos conceptos que no fueron reconocidos por Arendt. En primer lugar, remarca que Kant refiere el *mal radical* a la desatención de las intenciones que motivan la acción, a la despreocupación por la bondad del motivo. Arendt, por su parte, lo refiere a la falta de reflexión que rodea al *mal banal* y al daño que tal actitud acarrea. Marrades ve en tales consideraciones una cercanía en las propuestas de los dos autores. También observa una similitud en la posibilidad que mencionan tanto Kant como Arendt de que cualquier individuo, sin intención maligna alguna, vea malograda su conducta moral debido a la falta de reflexión. Por otra parte, Marrades menciona que Arendt vincula el mal a la renuncia del individuo a su capacidad de juzgar y Kant, por su parte, lo relaciona con la desatención a la pureza de la acción. Ambas perspectivas del mal ponen el acento en un factor cognitivo que determina los motivos que fundamentan el obrar del individuo. Por último, detecta una cercanía más entre ambas propuestas. Según Kant, el sujeto puede caer en el *mal radical* no obstante mantener su buena conciencia, autoengañándose y conformándose con la correspondencia de su obrar con la ley moral. En Arendt, el sujeto moral agente del *mal banal* puede realizar el mal y mantener una buena imagen de sí mismo, enmascarando su acción en la normalidad que le otorga el conjunto de normas y pautas del sistema vigente promulgado por individuos respetables socialmente. De lo expuesto se sigue que tanto el *mal radical* como el *mal banal* hacen referencia a una dimensión de la personalidad del agente moral que impregna la totalidad de la vida moral del individuo.

Voluntad, disposición al bien y propensión al mal en la teoría moral kantiana

En la teoría moral propuesta por Kant, la única razón de ser del acto moral es la ley moral, la cual, relegando la búsqueda de la felicidad individual, guía a la virtud. Esta ley moral es la única garantía que una moral universal puede tener, donde la libertad se autodetermina, mediante el ejercicio de la voluntad, a acatar la ley que ella misma se impone (Pfeiffer, 2000). En esta sección del trabajo se hará una exposición breve de la interpretación arendtiana de la voluntad en Kant para luego hacer referencia a la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) donde Kant se refiere al *mal radical*, a la disposición al bien y a la propensión al mal en la naturaleza humana.

En *La vida del espíritu* Arendt vincula la noción de *progreso*, concepto rector de la edad moderna, con el interés de la época por encontrar dentro de las capacidades humanas un órgano mental para el futuro. Dicho órgano es identificado con la voluntad, la facultad que se relaciona con el futuro en su capacidad de iniciar algo completamente nuevo. A finales de la modernidad la voluntad fue erigida por la razón como la facultad mental más elevada que posee el ser humano, llegando a equiparar el concepto de voluntad al de ser.

Arendt, en lo que respecta particularmente a la concepción kantiana de la voluntad, afirma que lo determinante para Kant, en el ámbito de la vida práctica del individuo, no es el juicio sino la voluntad²⁰. Ésta se rige exclusivamente por las máximas que le dicta la razón (Arendt, 2003b), en este sentido, la capacidad de juzgar del ser humano está estrechamente vinculada con las otras dos facultades que presenta el individuo: el pensamiento y la voluntad. “«El juicio» (...) está estrechamente vinculado a «El Pensamiento» y a «La Voluntad». Los tres se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo y de historia. La concepción temporal de «El Pensamiento»

²⁰ Estas consideraciones se encuentran en la décima conferencia dictada por Arendt sobre el pensamiento político de Kant en la New School For Social Research, en el otoño de 1970.

es un «presente inmóvil»; y el de «La Voluntad» se orienta hacia el futuro”²¹ (Beiner, 2003: 225).

La voluntad kantiana no es una facultad mental diferente del pensamiento, sino que es una razón práctica. No debe ser entendida como libertad para elegir ni tampoco como la causa de la elección. La voluntad según las consideraciones de Kant es el órgano ejecutivo de la razón en lo que respecta a los asuntos de la conducta y posee la capacidad de iniciar espontáneamente una serie nueva en el tiempo. La voluntad toma su poder y su fuerza de la verdad evidente en sí misma y del razonamiento lógico, que obligan al espíritu mediante la mera irrefutabilidad de su evidencia. Para Kant todo “tú-harás” que surja en el espíritu implica un “tú-puedes” (Arendt, 1984). A la base de tal afirmación se encuentra la convicción de que todo lo que depende del individuo y le concierne sólo a él se encuentra en su poder. “[L]a Voluntad es descubierta como una facultad autónoma independiente sólo cuando los hombres empiezan a dudar de la coincidencia del Tú-harás y el Yo-puedo” (Arendt, 1984: 320).

Kant, en el prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) afirma que la moral, en tanto que se funda en la noción de hombre como ser libre que se somete libremente a las leyes incondicionadas que su razón le dicta (razón práctica), no necesita la idea de ningún ser superior que determine qué es el deber ni de ningún otro motivo impulsor de su acción más que la ley misma. Las leyes morales obligan por la forma universalmente válida de sus máximas, por lo tanto, no están sujetas a ningún fundamento material que las determine. Los objetos de la razón práctica son el bien y el mal. Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, al respecto, afirma:

²¹ “«Judging» (...) is integrally bound up with *Thinking* and *Willing*. All three are intensely concerned with concepts of time and history. The time concept of *Thinking* is an «enduring present»; that of *Willing* is future-oriented.” (Beiner, 1992: 129-130)

El *bien* (*Gute*) o el *mal* (*Böse*) (...) significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón*, a hacer algo su objeto (...). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido (...) a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (...) bueno o malo (...), sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma (...). (Kant, 1975: 91)

El fundamento del mal no puede estar dado por una inclinación natural sino que debe residir en una regla autoimpuesta por el libre albedrío, es decir, en una máxima. Kant (1975) define las máximas como principios prácticos subjetivos cuya condición es considerada válida por el individuo sólo en relación a su voluntad. “[L]a ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno” (Kant, 1969: 33). Es decir que, para Kant, si lo que determina la acción no es la ley, entonces el motivo impulsor es, necesariamente, contrario a la misma. El fundamento subjetivo de adopción de las máximas, la intención, es único y hace referencia universalmente al uso de la libertad.

[L]a naturaleza humana: a la cual, puesto que en ella se mantiene siempre vivo el respeto del derecho y del deber, no quiero ni puedo tenerla por hundida en el mal hasta tal punto que no deba triunfar finalmente sobre el mal la razón moral práctica después de muchos intentos infructuosos, y presentar esa naturaleza humana como igualmente digna de ser amada. (Kant, 1994: 28)

Respecto a la disposición al bien en la naturaleza humana, Kant afirma que ésta puede ser reducida a tres clases diferentes: 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*, 3) La disposición para su *personalidad* como ser *racional* y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*. La primera disposición

hace referencia al amor a sí mismo meramente físico, disposición que no requiere el uso de la razón. Éste puede, a su vez, entenderse en tres sentidos diferentes: en orden a la conservación de sí mismo, en orden a la propagación de la especie mediante el impulso sexual y en orden a la comunidad con otros hombres (impulso a la sociedad). Esta primera disposición puede devenir en diversos vicios, los cuales son denominados por Kant: vicios bestiales. La segunda disposición (para la humanidad) se refiere al amor a sí mismo pero en comparación con los otros, en este caso se requiere el uso de la razón para poder realizar dicha comparación. Los vicios en los que puede caer esta segunda disposición de la naturaleza humana al bien son denominados: vicios culturales o, en sus grados más elevados, vicios diabólicos. Por último, la tercera disposición, la disposición para la personalidad, es la única capaz del sentimiento moral, es decir, del respeto de la ley moral como motivo impulsor del albedrío. De las tres disposiciones de la naturaleza humana recientemente expuestas, sólo la tercera tiene por raíz la razón incondicionadamente legisladora ya que la primera no tiene razón alguna y la segunda sólo tiene en su raíz una razón práctica al servicio de otros motivos.

En lo que respecta a las propensiones al mal, “el concepto de las mismas [consiste] en máximas contrarias a la ley moral, y contradictoras en su índole contingente con la universalidad de aquella” (Plata Pineda, 2010: 272). Kant les otorga un cariz moral al considerarlas como una desviación respecto del bien al tomar máximas no acordes con la ley moral como determinantes para el albedrío (Plata Pineda, 2010). La propensión es definida como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (...) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general” (Kant, 1969: 37).

Kant afirma que las propensiones al mal pueden dividirse en tres grados. El primer grado de la propensión al mal está dado por la debilidad (fragilidad) de la naturaleza humana en tanto se acepta la ley moral como motivo impulsor del albedrío pero, en la práctica, a la hora de obrar, el corazón del hombre sucumbe y actúa movido por otros motivos. El segundo grado de la propensión al mal se vincula con la impureza del corazón humano. En este nivel no se admite la ley como motivo

impulsor suficiente sino que se tienen en cuenta otros motivos contingentes en la determinación del albedrío. En palabras de Kant: “acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber” (Kant, 1969: 39). Por último, el tercer grado de la propensión al mal es denominado como malignidad o corrupción del corazón humano. En este nivel el albedrío es determinado por máximas que se sostienen por motivos ajenos a la ley moral, al deber. Aunque en este caso es todavía posible que las acciones que se realicen sean buenas conformes al deber, como la intención moral que fundamenta dichas acciones no se corresponde con la ley, el hombre que las realiza es considerado malo. La bondad o maldad del individuo se determina por las máximas que fundamentan sus acciones y no por las acciones en sí mismas.

Para la teoría kantiana la maldad del hombre no está determinada por las acciones que realiza en el mundo sino por los motivos impulsores de las mismas, esto lo comprende cabalmente Arendt y será uno de los puntos clave para su crítica. En otras palabras, el hombre es consciente de la ley moral, sin embargo fundamenta su obrar en máximas que se desvían ocasionalmente de dicha ley. Por lo tanto, que el hombre es malo por naturaleza significa, en este contexto, no que la maldad es una cualidad que se deriva de su concepto específico, porque en este caso sería una nota necesaria y, en consecuencia, imposible de ser imputada al albedrío humano, sino que se puede suponer como subjetivamente necesaria en cada individuo.

[P]odremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana. (Kant, 1969: 42)

El hombre puede ser considerado malo, incluso el mejor de los hombres, cuando invierte en sus máximas el orden moral de los motivos, cuando toma el amor a sí mismo como fundamento del respeto y seguimiento de la ley moral y no a la inversa. Dicha inversión es lo que Kant considera un *mal radical* porque corrompe el

fundamento de todas las máximas y, como propensión, está inmerso en la naturaleza humana, en consecuencia, no puede ser extirpado de la misma. Sólo “ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente” (Kant, 1969: 47). Tal *mal radical* no debe entenderse como una propensión a querer actuar de manera contraria a la ley moral sino como una desatención de la pureza de las intenciones que fundamentan la acción y un actuar movido por motivos contrarios a la ley (Marrades, 2002).

Eichmann según Kant

Ahora bien, dejando parcialmente de lado el análisis arendtiano sobre el mal, en este apartado se intentará analizar la actitud de Eichmann teniendo en cuenta el análisis que de dicho fenómeno realiza Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El objetivo es constatar si, efectivamente como afirma pero no justifica Arendt, la propuesta kantiana sobre el mal es insuficiente a la hora de analizar el accionar del régimen totalitario.

Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, explica la propensión al mal de la naturaleza humana y la separa en tres niveles según sus grados. ¿Eichmann no cae, realmente, en ninguno de los tres niveles propuestos por Kant? En otras palabras, ¿es verdaderamente insuficiente la clasificación kantiana a la hora de reflexionar teóricamente sobre el caso Eichmann? Para dar respuesta a tales interrogantes, a continuación se retomará particularmente el aporte kantiano respecto a la propensión de la naturaleza humana al mal y a los tres tipos de propensión y se lo confrontará con la descripción arendtiana de Eichmann que Arendt realiza en *Eichmann en Jerusalén*.

Resulta significativo resaltar que Eichmann, durante su juicio, declaró haber actuado siempre acorde a los valores de la ética kantiana, es decir que, según su propio criterio, siempre tuvo el respeto al deber como única máxima de su obrar. Arendt no puede dejar de sentirse indignada por tal afirmación debido a que, como ella misma expone, la ética kantiana se encuentra estrechamente unida a la facultad de juzgar, y esta facultad elimina por completo la obediencia ciega (Arendt, 2003a), el

tipo de obediencia que quedó demostrado en las actitudes de Eichmann, quien no cuestionó en absoluto las órdenes recibidas y las acató pasivamente.

Volviendo al texto kantiano, el primer grado de la propensión al mal que menciona Kant es el de la fragilidad de la condición humana. El hombre reconoce la ley moral pero, en el momento de obrar, sucumbe y actúa movido por otros motivos. ¿Sería correcto afirmar que Eichmann actuó de esta manera? No, Eichmann obedeció órdenes. Según su criterio, actuó movido por el deber, no fue débil, es decir, no actuó motivado por cuestiones personales, la ley dice: “obedecerás” y él obedeció.

«Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna (...). Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente». (...) «Sencillamente, no tuve que hacerlo». Pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado.²² (Arendt, 2003a: 18)

El segundo grado de la propensión al mal se refiere a la impureza del corazón humano, donde se reconoce la ley asumiendo una máxima buena, se cumple con el deber, pero los motivos por los que se realiza la acción no son puramente acordes con la ley. La mera ley no es suficiente para el actuar moral del individuo, en consecuencia, éste fundamenta su obrar en otros motivos para cumplir con el deber moral. ¿Podría ser éste el caso de Eichmann? Nuevamente la respuesta es: Eichmann cumplió con el deber meramente por la obediencia a la ley, los motivos de su obrar no pueden considerarse impuros en el sentido kantiano. “Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich”²³ (Arendt, 2003a: 20).

²² “I never killed a Jew, or a non-Jew, for that matter (...). I never gave an order to kill either a Jew or a non-Jew; I just did not do it”, or, as he was later to qualify this statement, “It so happened . . . that I had not once to do it” - for he left no doubt that he would have killed his own father if he had received an order to that effect.” (Arendt, 1964: 22)

²³ “[Eichmann] had always been a law-abiding citizen, because Hitler's orders, which he had certainly executed to the best of his ability, had possessed “the force of law” in the Third Reich.” (Arendt, 1964: 22)

Por último, en el caso del tercer grado de propensión al mal, el hombre es consciente de la ley moral pero, no obstante, admite como fundamento de su obrar máximas que se desvían de dicha ley. El individuo que actúa de esta manera es designado *malo*. Ahora bien, ¿Eichmann puede ser catalogado como un hombre malo en este sentido? “En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón”²⁴ (Arendt, 2003a: 20).

Es decir, Eichmann se defiende alegando que él sólo actuó movido por el deber, que no tenía ninguna motivación propia para actuar como lo hizo sino que su único móvil era la obediencia a la ley.

Los actos fueron monstruosos, pero el responsable (...) era totalmente corriente, del montón (...). No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar (...) no era estupidez, sino *falta de reflexión*.²⁵ (Arendt, 1984: 14)

Eichmann no demuestra ningún tipo de cargo de conciencia por su accionar, un problema que sólo hubiese tenido, según su propio testimonio, de no haber obedecido las órdenes de sus superiores. Kant observa, en la sección en la que se dedica a analizar la propensión al mal en la naturaleza humana, que tal tranquilidad de conciencia está vinculada con el autoengaño del individuo respecto a la bondad o maldad de sus intenciones. “[N]o inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres” (Kant, 1969: 48). Eichmann se siente en paz con su conciencia porque cree no haber podido hacer otra cosa más que obedecer, y tal actitud, según su

²⁴ “As for the base motives, he was perfectly sure that he was not what he called an innerer Schweinehund, a dirty bastard in the depths of his heart.” (Arendt, 1964: 23)

²⁵ “The deeds were monstrous, but the doer (...) was quite ordinary, commonplace (...). There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect (...) it was not stupidity but *thoughtlessness*.” (Arendt, 1978: 4)

concepción de la moral kantiana, es moralmente buena. Y en el caso de la aplicación de la *Solución final*, la única cuestión en la que Eichmann reconoce haberse alejado de los preceptos kantianos, se vio justificado en la creencia de que él no podía cambiar nada. Sin embargo, en palabras de Arendt: “Eichmann (...) no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: (...) «Comportate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos»” Citado por Arendt (2003a: 84) de Hans Franck, *Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15 -16,²⁶ reinterpretación que se aleja del verdadero espíritu del imperativo categórico propuesto por Kant, el cual considera al individuo como legislador de cada uno de sus actos.

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades. (...) El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal, el peligro de que, “a la hora de la verdad”, la propia voluntad se rinda a las fuerzas del mal en lugar de ejercitar un juicio autónomo.²⁷ (Beiner, 2003: 198)

La deformación que realizara Eichmann del imperativo categórico kantiano le hizo reemplazar su razón práctica, fuente de la que debería surgir la ley, por la voluntad del Führer, el representante de la universalidad requerida por el imperativo categórico kantiano. Según lo expuesto, el problema en el actuar de Eichmann no

²⁶ “Eichmann (...) had not simply dismissed the Kantian formula as no longer applicable, he had distorted it to read: (...) «Act in such a way that the Führer, if he knew your action, would approve it».” (Arendt, 1964: 136)

²⁷ “The real danger in contemporary societies is that the bureaucratic, technocratic, and depoliticized structures of modern life encourage indifference and increasingly render men less discriminating, less capable of critical thinking, and less inclined to assume responsibility. (...) The supreme danger is abstention from judgment, the banality of evil, the danger that, “when the chips are down,” the self will surrender to the forces of evil rather than exercise autonomous judgment.” (Beiner, 1992: 115)

parece radicar en la pureza o impureza de sus intenciones sino en la noción misma de “ley moral”. Eichmann actúa meramente por deber, por respeto a la ley moral, en este sentido su obrar debe ser catalogado de moralmente bueno. Sin embargo, jamás se podría afirmar algo semejante. El problema radica en que la ley moral dictada por la razón práctica pasó a ser la ley moral dictada por la voluntad del Führer. Esto es lo que Eichmann no cuestiona sino que asume acríticamente, posibilidad que no había sido tenido en cuenta por Kant. En este sentido, Arendt estaría en lo cierto al afirmar que no existen, en la tradición filosófica occidental, categorías que permitan analizar el mal acaecido durante el dominio totalitario nazi o, en realidad, se comprobó que no hay, en la literatura kantiana, consideraciones suficientes para analizar dicho fenómeno.

Conclusión

En el primer apartado de este trabajo se expuso someramente la teoría arendtiana del mal en relación con los crímenes acaecidos durante el régimen totalitario nazi. En primer término se realizó una exposición de la noción de *superfluidad* y de *mal radical*, ésta última en el sentido que le otorga la autora. En segundo término se expuso la noción arendtiana de *mal banal* y se profundizó sobre la necesidad del cambio conceptual que realizara Arendt, es decir, del abandono del concepto de *mal radical* y la adopción de la noción de *banalidad del mal* para hacer referencia al móvil del horror totalitario.

Luego de dicha exposición de la teoría arendtiana se hizo mención de dos trabajos críticos que estudiaron las consideraciones del mal en la obra de Arendt. Bernstein defiende la postura de la complementariedad de ambas consideraciones del mal. En *Los orígenes del totalitarismo*, un *mal radical* que excedió todas las categorías tradicionales utilizadas para abordar la maldad y, en *Eichmann en Jerusalén*, la *banalidad del mal*, un mal realizado sin ningún fundamento malvado en sí mismo sino enraizado en la mera irreflexión. Marrades, por su parte, analizó la

concepción arendtiana de *mal banal* en comparación con la noción kantiana de *mal radical* destacando un número de coincidencias entre ambos conceptos que no habían sido reconocidas por Arendt, intentando sacar a relucir así una cercanía entre ambas propuestas teóricas que no había sido tomada en cuenta anteriormente.

Por último, se realizó un acercamiento a la concepción arendtiana de la voluntad en Kant para introducir, luego, la problemática que dicho autor aborda en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Una vez hecho esto, se analizó la actitud de Eichmann según las categorías propuestas por Kant en dicha obra, particularmente en el apartado 2: *De la propensión al mal en la naturaleza humana*. Al cotejar el análisis kantiano con la descripción y el testimonio de Eichmann que ofrece Arendt en su crónica sobre el juicio, se comprueba que, en efecto, las consideraciones kantianas sobre el mal en general y el *mal radical* en particular, no se ajustan al caso Eichmann. Kant sitúa la radicalidad del mal en la irreflexión respecto a las intenciones que motivan el cumplimiento de la ley moral, más precisamente, en la inversión, en sus máximas, del orden moral de los motivos, poniendo el amor a sí mismo en primer lugar. Esto, al no ser objeto de reflexión por parte del agente moral, pasa desapercibido y el sujeto se justifica mediante la correlación de su obrar con la ley. La actitud de Eichmann, por el contrario, es la obediencia a la ley moral puramente por el respeto a dicha ley. En tal sentido, no se le puede adjudicar una inversión de los motivos que fundamentaron su accionar, y por lo tanto – como postula Arendt –, el mal proferido por Eichmann no es radical en el sentido kantiano.

La falta de reflexión, en Eichmann, se dio respecto a la ley moral misma y no a las intenciones que motivaron su acatamiento. La razón práctica del acusado no fue la que dictó la ley sino que quien lo hizo fue el Führer, cuestión que claramente remarca Arendt en su libro. Esta cuestión queda al margen de la propuesta kantiana respecto al mal, el análisis ha mostrado que, en este sentido, el aporte de Kant es, efectivamente, insuficiente para abordar el problema del mal en relación con los crímenes perpetrados por el nazismo; la afirmación de Arendt queda así justificada.

Bibliografía

- Aguirre, V. y Malishev, M. “Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores. La guerra mundial y la propaganda como catalizadores del origen de los regímenes totalitarios”. *La Colmena*. 71 (2011): 63-71.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1964.
- _____. *The Life of the Mind*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978.
- _____. *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Comprensión y Política*. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995a.
- _____. *El pensar y las reflexiones morales*. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995b.
- _____. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- _____. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003a.
- _____. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003b.
- _____. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Beiner, Ronald. “Hannah Arendt on Judging”. En Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. (2003) “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En Hannah Arendt. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003b.
- Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.

- _____ “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”. *Isegoría*. 39 (2008): 175-203.
- Bergen, Bernard. *The Banality of Evil. Hannah Arendt and "The Final Solution"*. Lanham MD: Rowman & Littlefield, 1998.
- Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1996.
- _____ “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Comp. Fina Birulés. Barcelona: Gedisa, 2000.
- _____ “¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?”. PUCP. Pontificia Universidad Católica de Perú. Actas de las Segundas Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica. [en línea]. [Consulta 20 de junio 2013]. Disponible en: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1650.pdf>.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1992.
- García, D. y Kohn, C. “Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento”. *Revista Enfoques*. 13 (2010): 11-30.
- González Santos, A. “Hannah Arendt, el pensamiento y el mal”. *Tesis de Magister*, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2011.
- Isaac, Jeffrey. “A new guarantee on Earth: Hanna Arendt on human dignity and the politics of human Rights”. *American Political Science Review*. 1 (1996): 61-73.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- _____ *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- _____ *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- _____ *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1994.

- Kohn, Carlos. “El derecho a tener derechos: los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt”, XV Congreso Nacional de Filosofía: El diálogo filosófico, México D. F., 2010.
- Kristeva, Julia. *Hannah Arendt. Life is a narrative*, Canada: University of Toronto Press, 2001.
- Lafer, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Marrades, Julián. “La radicalidad del mal banal”. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 35 (2002): 79-103.
- Pfeiffer, María Luisa. “El mal radical. Su lugar en la ética kantiana”. *Ágora. Papeles de filosofía*. 2 (2000): 127-138.
- Plata Pineda, Oswaldo. “La antropología de *La religión dentro de los límites de la mera razón*”. *Areté. Revista de filosofía*. 2 (2010): 259-285.
- Reyes Mate, Manuel. “Hannah Arendt y los derechos humanos”. *Arbor*. 742 (2010): 241-243.
- Rossi, Miguel Ángel. “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant”. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Coord. Atilio Borón. Buenos aires: Eudeba/CLACSO, 2000: 189-212.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.