

# El juicio y la banalidad del mal en Hannah Arendt

## *The Trial and Banality of Evil in Hannah Arendt*

CARMEN CAMEY MARROQUÍN  
Universidad del Istmo, Guatemala  
ccamey@unis.edu.gt

### RESUMEN

Este artículo discute sobre la posibilidad de realizar juicios morales e históricos y sobre cómo éstos trascienden al mero juicio legal, ilustrado a través de la obra de Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Asimismo, se profundiza en la teoría arendtiana de la banalidad del mal y la relación que ésta tiene con los diferentes tipos de juicio implícitos en el proceso de Jerusalén, así como la incapacidad de ejercer un juicio, y las consecuencias que eso conlleva al imposibilitar la reflexión y las respuestas personales ante los conflictos morales. Se relaciona el juicio histórico con la pregunta sobre el impacto de las acciones individuales en la historia.

**Palabras clave:** Juicios morales, juicios históricos, juicio legal, Arendt, la banalidad del mal

### ABSTRACT

This paper discusses the possibility of making moral and historical judgements, and if these transcend the sheer legal judgment by using the works of Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem: A Study of Evil's Banality*. In addition, I consider Arendt's theory of the banality of Evil and the relationship of this with other kinds of judgments implicit in the alleged process of Jerusalem. I also consider the incapacity of casting judgment, and the consequences that this bears when incapacitates for reflection and personal responses to moral conflict. I also relate the historical judgment with the question about the impact of individual actions in history.

**Keywords:** Moral judgment, historical judgment, legal judgment, Arendt, the banality of Evil

## 1. Introducción

La cuestión del mal es uno de los interrogantes que más personalmente inquieta a todos hoy día. La filosofía debe intentar dar respuesta a los problemas que turban a nuestros contemporáneos. La visión proporcionada por Hannah Arendt resulta iluminadora para intentar comprender lo que es quizás el paradigma

---

Recepción del original: 17/10/16  
Aceptación definitiva: 21/11/16

del mal en el mundo contemporáneo: el Holocausto. Su visión permite conectar acción, intención y juicio dentro de un momento histórico y político concreto, y arroja algo más de luz sobre la relación que existe entre los hechos históricos, el destino de los pueblos y la libertad de los individuos, así como sobre la posibilidad de juzgar políticamente la bondad o maldad de las acciones de los individuos en sentido absoluto y no sólo en relación con algún tipo de legalidad.

Para adentrarnos en la comprensión arendtiana necesitamos quizás unos breves antecedentes acerca del libro sobre el que versa este artículo. En 1961 se llevó a cabo en Jerusalén el juicio del coronel de las SS, Adolf Eichmann, que fue el encargado de la organización logística de los transportes de judíos a los campos de concentración. Desde 1954 habían fluido hacia Israel informaciones de acerca de que el coronel de las SS vivía en Buenos Aires con su familia. Ben Gurion creó un comité de emergencia conformado por la cúpula del gobierno del MOSSAD, cuyo propósito era llevar a Eichmann a Israel. Allí fue juzgado ante un tribunal judío, que lo condenó a la pena capital por crímenes contra la humanidad y contra el pueblo judío. Fue ahorcado el 1 de junio de 1962 y sus restos incinerados y arrojados al mar.

La revista estadounidense *The New Yorker* envía a Jerusalén, como corresponsal para seguir el juicio, a la filósofa judía alemana Hannah Arendt. Estos reportes son compilados y complementados en el libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*.<sup>1</sup> En él, Arendt describe y analiza elementos tales como el juicio en sí mismo y su finalidad, el acusado y sus antecedentes, así como sus responsabilidades en la denominada Solución Final y sus motivaciones para actuar como lo hizo.

Las motivaciones y responsabilidades personales frente a una acción concreta, en este caso las acciones que Eichmann cometió individualmente y ante las que responde, tienen a su vez trascendencia histórica, puesto que implican que toda acción que ocurre en el mundo puede ser remitida a un sujeto en concreto, y en ese sujeto, más aún, a una deliberación o falta de ella. Por eso puede decirse que cada hombre es responsable de sus actos y de sus omisiones, y sólo de éstos, y en ningún caso del destino histórico. Solamente él conoce su proceso de deliberación y por tanto la razón de sus elecciones. Incluso cabe sostener que para todo hombre un juicio moral sobre las acciones de cualquier otro hombre que no sea sí mismo es imposible. Es posible y necesario juzgar las acciones respecto de la ley positiva vigente en cada momento histórico, pero es imposible e ingenuo asumir que ese juicio constituye a su vez un juicio sobre la moralidad de las acciones de un hombre.

---

<sup>1</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2003, p. 38.

## 2. La banalidad del mal

¿Cuáles son los presupuestos para que un hombre sea responsable de sus actos? La intención se torna aquí un punto clave, puesto que la pregunta que queda en el aire es hasta qué punto Eichmann tenía intención de hacer lo que hizo, es decir, enviar a la muerte a miles de judíos. No porque no lo hubiera hecho conscientemente, sino porque su propósito principal era obedecer y para que la intención sea perfectamente voluntaria se requiere de la deliberación, del pensamiento y de la reflexión sobre los propios actos. Precisamente de lo que Eichmann carecía, según Arendt.<sup>2</sup> Está claro que cometió las acciones que se le imputaban, aunque quizás de manera menos exagerada de lo que el Tribunal de Jerusalén quiso presentar; sin embargo, no queda clara la cuestión de la intención. Un juicio penal, bajo el poder de la ley, juzga principalmente actos, no intenciones, y sin embargo, para un juicio moral la cuestión de la intención es esencial. Para un juicio histórico, para saber quién tiene la culpa del mal, no quién lo cometió sino quién carga con la culpa, también es esencial conocer las intenciones. Por eso, aunque el juicio de Jerusalén cumplió parte de su cometido y la condena fue justa, puesto que Eichmann había llevado a cabo las acciones que se le imputaban, no cumplió con el segundo cometido, el motivo ulterior de Israel de hacer un juicio moral a una determinada historia<sup>3</sup> (y que era precisamente lo que Arendt criticaba). Este cometido se vio frustrado precisamente porque lo que se tornó patente es que las intenciones no son tan sencillas de juzgar como los actos. O, dicho de otra manera, que no es posible un juicio moral sobre la historia. Y precisamente por eso el trabajo de Arendt enfureció de tal manera a las autoridades israelíes, porque a pesar de que ellos querían hacer creer que el juicio moral era claro, que Eichmann era un “sádico y perverso”, que sentía placer al asesinar judíos, las respuestas de Eichmann hicieron evidente que no era tan sencillo determinarlo y que ese otro juicio no era posible, o al menos no era tan fácil como parecía.

Durante el juicio de Jerusalén, Arendt se encontró con que había una opinión generalizada acerca de Eichmann y sus motivaciones. Esta idea había sido en gran parte motivada por la propaganda que desde el Congreso Mundial Judío de 1961 se había distribuido. Un panfleto, un ejemplo entre docenas, llamado “*Eichmann: Master-Mind of the Nazi Murder-Machine*”, lo retrataba como un individuo inhumano y monstruoso, encargado de llevar a cabo

---

<sup>2</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 80.

<sup>3</sup> “Desde el punto de vista de la acusación, la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio: ‘En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular’. Esa fue la directriz marcada por Ben Gurion, y fielmente seguida por el fiscal Hausner”. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 35.

la Solución Final<sup>4</sup> (afirmación que se vio refutada en el juicio). Sin embargo, esta visión chocaba abiertamente con la percepción que el propio Eichmann tenía de sí mismo. Él no se consideraba un hombre de motivos perversos; aseguraba que jamás dio muerte a un judío y que no tenía ningún odio especial a los judíos (de hecho, se jactaba de haber tenido varios amigos judíos). No se consideraba un antisemita, sino más bien un “experto en asuntos judíos”. Se consideraba a sí mismo un ciudadano ejemplar, cumplidor de la ley de su país en un momento determinado.

Era precisamente la fuerza de ese contraste, entre lo que se esperaba encontrar en Eichmann y la opinión que él tenía sobre sí mismo, lo que le parecía a Arendt el reto moral y jurídico más acuciante del caso. El juicio de Arendt sobre Eichmann era inquietante y fue su solución ante este dilema: Eichmann había realizado todas las acciones, y esas acciones eran terribles y malvadas; sin embargo, Arendt llegó a la conclusión de que detrás de esa maldad no había nada, y eso era precisamente lo más peligroso. Una maldad tras de la que no se esconde la locura ni la patología, sino la radical ausencia de pensamiento. Eran acciones cometidas por personas superfluas, incapaces de dar una respuesta propia a una situación moral conflictiva. Eichmann era un hombre normal, de su tiempo y de su sitio, y había respondido a los retos morales como cualquier otra persona normal de ese tiempo y de ese sitio.

Éste era el principal dilema de un juicio en el que se juzgaba a un individuo que era incapaz de juzgar:

[Los jueces] eludieron el desafío moral e incluso jurídico más grande del caso entero. El argumento de los jueces descansaba en la asunción de que el acusado, como todas las “personas normales”, tuvo que ser consciente de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era de hecho normal en la medida en que no era “ninguna excepción en el seno del régimen nazi”. Sin embargo, bajo las condiciones del Tercer Reich, sólo se podía esperar que reaccionaran “normalmente” las “excepciones”.<sup>5</sup>

Esto nos lleva al asunto de qué es lo que hace a un individuo incapaz de pensar. En el caso de Eichmann, a Arendt le sorprendió que su lenguaje era exclusivamente el burocrático: solo sabía expresarse con frases hechas y clichés. Era un lenguaje vacío:

pero los jueces se equivocaban al creer que la vacuidad estaba amañada y que el acusado encubría otros pensamientos que, aun cuando horribles, no eran vacuos. Esta suposición parece refutada por la sorprendente contumacia con

---

<sup>4</sup> YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993, p. 430.

<sup>5</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 26.

que Eichmann, a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su invención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en un cliché).<sup>6</sup>

No era un caso de mala fe, él no creía que se estuviera engañando, ya que él y el mundo en que vivió habían estado una vez en perfecta armonía. Un autoengaño mezclado con estupidez ultrajante, según Arendt. Estas mentiras impregnaron asimismo la vida de todos los alemanes de la época, convirtiéndose casi en un requisito para sobrevivir. Estaban todos obnubilados por lo que los líderes nazis se habían encargado de hacerles creer: que nada había más importante que el triunfo de Alemania. Lo muestra el eficaz eslogan inventado por Goebbels: “La batalla del destino del pueblo alemán”:

Facilitó el autoengaño en tres aspectos: 1. Sugirió que la guerra no era una guerra. 2. Que la había originado el destino y no Alemania (el destino aparece para los alemanes como justificación de lo que hicieron, de la misma manera que para los judíos es una justificación de lo que no hicieron o lo que algunos hicieron. Tanto unos como los otros se liberan de responsabilidad tachando lo ocurrido de inevitable). 3. Que era una cuestión de vida o muerte para los alemanes, es decir, que debían aniquilar a sus enemigos o ser aniquilados.<sup>7</sup>

Por tanto, durante el régimen nazi se crearon las condiciones perfectas para hacer incapaces de pensar por sí misma a la mayoría de la sociedad y, por tanto, incapacitarla para distinguir el bien del mal. Arendt advierte que esto provocó una pérdida de conciencia en el pueblo alemán en general. Pausadamente, los alemanes fueron perdiendo la conciencia de lo que estaba bien y lo que estaba mal. Eran incapaces de percatarse (con sus excepciones) de que el nuevo conjunto de valores que se había instituido en Alemania carecía de valor en el resto del mundo. Sin embargo, es importante notar que por mucho que los horrores estuvieran generalizados y la mayor parte del mundo estuviera de acuerdo con ellos, era necesario que todo lo que se hiciera estuviera bajo la ley. Los nazis cambiaban constantemente las leyes para mantener la apariencia de legalidad y, por tanto, de que lo que hacían estaba bien. Era necesario que todo fuera “de acuerdo a la ley”. Esto es imprescindible en los sistemas totalitarios, puesto que lo que se persigue es una transmutación de valores: no se trataba de “desmoralizar” a las personas despojándolas de todo valor, sino más bien haciéndolas creer que había unos valores superiores. Se facilitaba así que ciertos instintos de la conciencia se vieran tranquilizados, puesto que los ciudadanos del Tercer Reich, como cualquier hombre en circunstancias normales, consideran que normalmente lo moral se identifica con la ley. El percatarse de que esto no es así, el darse cuenta de que

---

<sup>6</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 80.

<sup>7</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 81.

hay una distinción entre moralidad y legalidad y que las leyes que estaban en vigencia durante el régimen nazi eran inmorales y, por tanto, merecían ser desobedecidas... este era un paso de reflexión y de respuesta personal ante un conflicto moral, para el que la mayoría de ellos no estaban preparados. No eran sádicos ni intrínsecamente malvados. De hecho, la lección del juicio de Jerusalén fue que individuos corrientes, sencillamente ejecutando un trabajo, sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo. En esto consiste propiamente la banalidad del tipo de mal que se produjo.

Esto era así por varias razones. En primer lugar, por la influencia de sus propias tradiciones. La influencia kantiana de una moralidad deontológica, donde el deber marca lo que es bueno. Para Eichmann, una ley era una ley y no cabían excepciones. De hecho, y a pesar de estar en la situación de ser juzgado, se sentía inconforme con sí mismo respecto a las veces que, por favorecer a los judíos, se había desviado de la ley.<sup>8</sup> En segundo lugar, esto hacía muy difícil que alguien se percatara del conflicto moral, puesto que la situación inmoral (es decir, los contravalores) se había normalizado en la sociedad y el ir en contra de ella requería ser excepcional. Cabe preguntarse si es posible pedir a un hombre que se comporte de manera excepcional o heroica, con la sola base de que debe seguir su conciencia, cuando tanto las leyes de su país como el resto de ciudadanos se comportan inmoralmente:

No tuvo Eichmann necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz respetable de la sociedad que le rodea.<sup>9</sup>

A esto se refería precisamente Arendt afirmaba que la maldad de Eichmann era banal. Era incapaz de darse cuenta de las implicaciones de sus acciones; sus acciones no estaban motivadas por intenciones horribles y enfermizas, sino más bien por nada: por la vacuidad de cumplir con la ley, de ser “ejemplar” a ojos de los demás. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un ‘monstruo’, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso”.<sup>10</sup> No se percataba de inconsistencias y contradicciones; sus clichés lo consolaban, los utilizaba para enaltecerse.

La expresión “banalidad del mal” desató grandes controversias. Sin embargo, muchas veces fue incomprendida e hirió sensibilidades; se afirmó de Arendt que no comprendía el sufrimiento de su propio pueblo. Quizás sea

---

<sup>8</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 215.

<sup>9</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 83.

<sup>10</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 80.

ilustrativo el matiz que hizo Jaspers a Arendt en una carta: “Creo que la noción es ilustrativa y que como título de un libro es además impactante. Significa: ‘la maldad de este hombre es banal’, no que todo el mal es banal”.<sup>11</sup>

Esto se acerca a la visión del Aquinate, porque si el mal es ausencia de bien, precisamente le falta profundidad, es superfluo, porque no es realmente nada más que ausencia. El mal no es. Eso no quiere decir que sea superfluo para aquellos que lo sufren. Ella lo negaría, porque rechazaba por completo el que de esta idea de ausencia de bien se derivara que algún bien podía surgir del mal. Rechazaba la idea —derivada de la concepción del mal como ausencia de bien— de que “los hombres buenos llevan a cabo los peores males”. Sin embargo, estamos ante una falta de comprensión profunda, puesto que nadie diría que los hombres buenos llevan a cabo los peores males, sino que aquellos hombres con mayor capacidad de ser buenos, cuando se corrompen, son los peores malvados. *Corruptio optimi pessima*.

Por otro lado, siguiendo a Susan Neiman, la situación intelectual y general en el contexto en el que Hannah Arendt desarrolla su teoría de la banalidad del mal era de desconfianza ante el mundo y ante el hombre mismo.<sup>12</sup> Los hombres desconfiaban de la razón porque se creía que era la razón misma la que había llevado a tan inmensos desastres; era la razón la que había construido las cámaras de gas y las armas nucleares. Arendt logra refutar precisamente esta idea, puesto que al afirmar que el mal no tiene profundidad, que el mal tantas veces no proviene del exceso de pensamiento y cálculo sino precisamente de la falta de éste, consigue resarcir la confianza en el hombre y en el mundo. Arendt rechaza la idea de que la realidad sea por sí misma corrupta; al referirse a Eichmann como un payaso, Arendt crea distancia en lugar de deseo de venganza; y en último término, al decir con Kant que “el hombre no puede ser un demonio”,<sup>13</sup> Arendt nos permite recuperar la confianza en la realidad, en el hombre y en el mundo.

Llamar al mal banal no es ofrecer una definición sino una teodicea. Implica que las fuentes del mal no son misteriosas ni profundas sino que están completamente al alcance de nuestras manos. Si esto es así, no infectan el mundo a una profundidad que nos podría hacer desesperar del mundo mismo. Como un hongo, pueden devastar la realidad pudriendo su superficie. Sus raíces, sin embargo, son lo suficientemente profundas como para sostenerse.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Jaspers a Arendt, 10 de octubre y 13 de diciembre de 1969, Marbach. Citado por YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 463.

<sup>12</sup> NEIMAN, S., *Evil in modern thought*, New Jersey: Princeton University Press, 2002, pp. 303-304.

<sup>13</sup> YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 463.

<sup>14</sup> NEIMAN, S., *Evil in modern thought*, p. 303.



Esto, visto desde una óptica cristiana, es razón de esperanza, no porque se piense que al no haber ninguna dimensión sobrenatural en el mal causado por los hombres la solución está en manos de los hombres, como podría pensarse desde una visión naturalista, sino por el contrario, porque el límite del mal es precisamente el límite fáctico, el que es y no más, que pone la Providencia. También porque el hombre se sabe incapaz de acabar con el mal del mundo, porque no está en sus manos, y por tanto la esperanza no la pone en sus propias fuerzas sino en la certeza de que es en la Redención donde la Providencia pone un límite al mal en el mundo. Al ser cuestionado por el límite impuesto al mal en la historia de Europa, afirma Juan Pablo II: “Más tarde, una vez terminada la guerra, pensé para mí: Dios concedió al hitlerismo doce años de existencia y, cumplido este plazo, el sistema sucumbió. Por lo visto, éste fue el límite que la Divina Providencia impuso a semejante locura”.<sup>15</sup>

### 3. El juicio y la incapacidad de juzgar

De la lectura que hace Arendt del juicio de Eichmann se deriva otra cuestión importante para el tema que estamos analizando, y es el que tiene que ver con cómo fue conducido el juicio, y por tanto, con los motivos de Israel, y con la naturaleza de un juicio en sí. Arendt argumentaba que en ocasiones el juicio era un espectáculo, y por tanto no cumplía con la sola función de administrar la justicia a un individuo, independientemente de quién fuera él o en qué creyera. En su libro, Arendt afirma que el juicio no fue construido sobre los actos que Eichmann había cometido, sino sobre todo el daño que los judíos habían sufrido. Esto se veía claramente en la elección de más de 50 testigos, cuyo testimonio no se relacionaba directamente con las acciones de Eichmann y, por tanto, no contribuía a discernir sobre la justicia o injusticia del acusado.

Había un juicio antes del juicio. Le habían declarado culpable mucho antes. Esto queda patente en los panfletos que se repartieron durante el Congreso Mundial Judío de 1961. Sin embargo, el fin de cualquier juicio es hacer justicia al acusado, a las víctimas y a la sociedad en general. No deberían haber sido parte del juicio legal las preguntas, aunque quizás más trascendentes, de: ¿cómo pudo ocurrir esto? ¿Por qué ocurrió? ¿Por qué los victimarios fueron precisamente los alemanes y las víctimas precisamente los judíos? ¿Qué papel tuvieron otras naciones responsables en esta tragedia? ¿Cómo fue posible que los judíos cooperaran, a través de sus dirigentes, en su propia destrucción? Y sin embargo, éstas fueron las preguntas alrededor de las cuales

---

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros, 2005, p. 28.



se desarrolló el juicio. El objeto del juicio debía ser la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo.

Existían diversos motivos para juzgar a Eichmann, pero principalmente había un motivo histórico: Ben Gurion buscaba dar un espectáculo al resto del mundo, dar lecciones al mundo entero. Pretendía, primero, que la opinión pública supiera que no sólo la Alemania nazi fue la responsable de la destrucción de seis millones de judíos europeos; y segundo, quería alertar a los judíos de la diáspora que siempre se enfrentarían con un mundo hostil.

Otro de los motivos era descubrir a otros nazis y otras actividades nazis. Dice Arendt que:

si estas hubieran sido las únicas razones justificativas de someter a Adolf Eichmann a la autoridad del tribunal de Jerusalén, el juicio hubiera sido un fracaso en muchos aspectos. Desde cierto punto de vista, las lecciones eran superfluas y desde otro punto de vista, resultaban engañosas.<sup>16</sup>

Para Arendt, el propósito de un juicio es hacer justicia y nada más, pero este juicio perseguía muchos otros objetivos. Se podría pensar que no habría ningún problema, siendo tan grave el crimen y tan clara la complicidad de Eichmann en mayor o menor medida, en dejar que el juicio fuese un evento simbólico. Por qué surgen respuestas abstractas sobre cuestiones tan minuciosas:

Desde el punto de vista de la acusación, la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio. "En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular". Ésta fue la directriz fijada por Ben Gurion al inicio del juicio".<sup>17</sup>

Eichmann fue considerado por Israel como un símbolo, como queda claro en las palabras de Ben Gurion antes del juicio. Pero la pregunta que cabe hacer es: ¿un símbolo de qué? ¿Del antisemitismo? ¿Del nazismo? ¿Y qué es, precisamente, ese antisemitismo? ¿Un rasgo de los alemanes, implicando, por tanto, la culpabilidad de todos los alemanes? Explica Daniel Bell que Arendt también consideró a Eichmann como un símbolo; sin embargo las categorías que fueron determinantes para Israel, a saber "gentil" y "alemán", para ella carecían de importancia. Eichmann era un individuo único, pero a su vez Arendt lo convirtió en "todo hombre", ni pervertido ni sádico sino "terriblemente normal".<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 35.

<sup>17</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 35.

<sup>18</sup> BELL, D., *The Winding Passage*, Boston: University Press of America, 1980, p. 306.

No obstante, más allá de esta finalidad jurídica de discernir la culpabilidad o inocencia de un hombre respecto de la ley, el juicio moral era imposible. La idea previa de que Eichmann era un individuo perverso y malvado representa un juicio moral que el tribunal de Jerusalén estaba incapacitado para realizar. Y el motivo es que todo juicio moral implica que se juzguen no solamente las acciones sino, sobre todo, las intenciones y las motivaciones. Por tanto, aunque para el juicio legal y el veredicto de culpabilidad la “banalidad del mal” que Arendt atribuyó a Eichmann era irrelevante, sí que lo era para el juicio moral que el tribunal, y con él muchos otros judíos, querían realizar. Fue precisamente la insinuación de que en cierta medida un sistema totalitario que incapacitara o dificultara en tan enorme medida el pensamiento personal pudiera en cierto modo disminuir la responsabilidad de un hombre respecto a sus acciones, lo que ofendió profundamente a la opinión pública.

El juicio histórico del que Ben Gurion hablaba implicaba moralidad, no sólo legalidad, puesto que la historia está compuesta de acciones individuales y concretas, cada una atribuida a una persona individual con una responsabilidad personal; sólo ahí cabe libertad y son estas acciones concretas las que construyen la historia. Juzgar la historia implicaría por lo tanto juzgar cada una de estas acciones individuales y a los individuos que la cometieron, no sólo legalmente sino también moralmente. Ben Gurion quería decirle, tanto a Alemania como al resto de naciones, que ellos habían sido también culpables de los horrores cometidos contra los judíos. Y esto no era más que una magnificación de lo que se intentó hacer con Eichmann y que no fue exitoso, puesto que lo que se puso de relieve en el juicio, según muestra Arendt, fue precisamente la imposibilidad de juzgar la moralidad de un hombre, de conocer sus verdaderas intenciones, motivaciones y de qué manera las circunstancias concretas (en este caso, el colapso moral generalizado de la sociedad alemana durante el régimen nazi) pudieron haber afectado su actuación.

Existía un tercer tipo de juicio, un juicio político, que en opinión de Arendt se consiguió. El juicio a la historia, y con ella a todas las naciones, era imposible, pero el juicio político y jurídico podía alcanzarse.

Dices que fue “históricamente falso”, y me siento incómoda viendo que se alza el espectro de la Historia en este contexto. En mi opinión, fue *política y jurídicamente* (y esta última es de hecho lo único que importaba) no sólo correcto, sino que habría sido imposible no llegar a esa sentencia.<sup>19</sup>

El juicio político se llevó a cabo porque dejó claro al resto de las naciones que, gracias a Hitler, el antisemitismo estaba desacreditado, quizás no

---

<sup>19</sup> ARENDT AND SCHOLEM, “Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, en *Encounter*, 22/1, 1964, p. 55.

para siempre pero sí por el momento. Dejó a Alemania claro que ellos eran culpables, tan culpables como Eichmann. Una culpabilidad colectiva, que ya hemos argumentado que es imposible, puesto que si no es posible realizar un juicio moral sobre un individuo en concreto menos aún sobre toda una nación y todos sus individuos. Como señala Arendt:

La justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio, y en ningún otro punto es tan felizmente unánime la pública opinión, en cualquier lugar del mundo, como en que nadie tiene derecho a juzgar al prójimo.<sup>20</sup>

Sólo juzgar tendencias generales, pero nunca a un individuo en particular, eso dice la opinión pública. Según Arendt, tan ridícula es la total culpa del pueblo alemán como la inocencia colectiva del pueblo judío. Esto no equivale a negar la responsabilidad política, la cual existe con total independencia de los actos de los individuos concretos que forman el grupo y en consecuencia no puede ser juzgada legalmente ni ser sometida a la acción de un tribunal de justicia. Tampoco en estricto sentido puede ser juzgada moralmente, aunque esa imposibilidad de un definitivo juicio histórico sobre sus actos no diluye su responsabilidad. Es aquí donde entra en juego el concepto de legitimidad o ilegitimidad política.

Todo gobierno asume la responsabilidad política de los actos buenos y malos de su antecesor, y toda nación la de los acontecimientos buenos o malos del pasado. Toda generación, al haber nacido en un ámbito de continuidad histórica, asume la carga de las acciones de sus padres y se beneficia de las glorias de sus antepasados. Pero un individuo sólo metafóricamente puede “sentirse culpable” de algo que han hecho sus antepasados. Moralmente, es casi tan malo sentirse culpable sin haber hecho nada que sentirse libre de culpa al haberlo hecho. Cabe concebir que haya un tribunal internacional que juzgue la responsabilidad política de las naciones, pero no que tal tribunal se pronuncie sobre la culpa o inocencia de individuos determinados. La cuestión de la culpa o inocencia individual, el acto de hacer justicia tanto al acusado como a la víctima, es la única finalidad de un tribunal de lo criminal. El objeto del informe que se le pidió a Arendt era determinar hasta qué punto el tribunal de Jerusalén consiguió satisfacer las exigencias de la justicia.

Una cosa es que un gobierno o un pueblo herede la responsabilidad política de los gobiernos anteriores, y otra es que las personas de cierto pueblo hereden una culpabilidad moral. Arendt recrimina a Alemania su actitud: total indiferencia de que el país estuviera infestado de criminales y asesinos de masas. Pero, ¿realmente se le puede pedir que tuviera otra actitud? Cuando el crimen se vuelve la norma general y la mayoría de alemanes estuvieron implicados, ya fuera con el asentimiento tácito o activamente, y cuando el

---

<sup>20</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 429.

resto del mundo se encarga de recordarles lo que ocurrió –que ellos fueron los verdugos–, ¿qué otra actitud podía esperarse? ¿No es normal que intenten reconciliarse con su pasado? ¿Por qué callaban? Porque también ellos se sentían culpables. Los herederos de la *Tätergeneration* no interpretan el mal como banal. No fue banal para los alemanes posteriores al acontecimiento, sino que vivieron el daño infligido por sus antepasados como una culpa moral. La *Zweite Generation*, los hijos de la Guerra, se sienten herederos de la historia y también herederos de la culpa de sus padres. Pero, en realidad, la culpa que heredan no es una culpabilidad real, sino simbólica, patriótica, política, porque la culpabilidad real tiene que ver con la responsabilidad personal sobre las acciones. Ellos no cometieron esas acciones, por lo cual es absurdo asumir que recae sobre ellos una culpabilidad real.

La libertad, siguiendo a Tomás de Aquino, es hacia donde se rastrea el mal cometido por el hombre y, por tanto, sólo de las acciones libres puede seguirse una responsabilidad. El acto de libertad sólo se da en el ahora, en un instante presente, y por tanto la imputación de la culpa sólo puede llevar a ese instante en el que se puso en juego la libertad. No puede generar nueva culpabilidad un acto libre que está en el pasado.

#### 4. Visibilidad de las acciones en la historia

Peter Bamm, un médico militar alemán, declaró en el juicio:

nosotros sabíamos lo que ocurría, pero nada hacíamos para evitarlo. Si alguien hubiera formulado una protesta seria, o hubiera hecho algo para impedir la actuación de la unidad de matanza, hubiese sido arrestado antes del transcurso de 24 horas, y hubiera desaparecido. Uno de los refinamientos propios de los gobiernos totalitarios de nuestro siglo consiste en no permitir que quienes a él se oponen mueran, por sus convicciones, la grande y dramática muerte del mártir. Muchos de nosotros hubiéramos aceptado esa clase de muerte. Pero los estados totalitarios se limitan a hacer desaparecer a sus enemigos en el silencio del anonimato. Y también es cierto que todo aquel capaz de preferir la muerte a tolerar en silencio el crimen hubiera sacrificado su vida en vano. No quiero decir con ello que tal sacrificio hubiera carecido de trascendencia moral, sino que hubiese resultado prácticamente inútil. Ninguno de nosotros tenía unas convicciones tan profundamente arraigadas como para aceptar el sacrificio prácticamente inútil en aras de un más alto ideal moral.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 336.

Arendt le recrimina la vaciedad que supone dar la importancia que da a la decencia cuando no existe lo que él llama un “ideal moral más alto”. El fallo del argumento de Bamm consiste en creer que existe alguna manera de realmente “olvidar”:

Cierto es que el dominio totalitario procuró formar aquellas bolsas del olvido en cuyo interior desaparecían todos los hechos, buenos y malos, pero del mismo modo que todos los intentos nazis de borrar toda huella de las matanzas [...] también es cierto que vanos fueron todos sus intentos de hacer desaparecer en el “silencioso anonimato” a todos aquellos que se oponían al régimen. Las bolsas del olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá ser jamás “prácticamente inútil”, por lo menos a la larga.<sup>22</sup>

En cuanto a esto, concuerdo con Arendt en rechazar la actitud de preocuparse únicamente por la decencia y la visibilidad de las acciones en la historia; sin embargo, no puede ser solamente por las razones que ella arguye. No se trata solamente de la imposibilidad de que cualquier acción sea prácticamente inútil (ya que siempre habrá alguien para relatarla), sino que el asunto tiene que ver con la unicidad de las acciones. Desde un punto de vista cristiano, cada acción es única y a la vez trascendente. Por eso, incluso en un caso hipotético imposible en el que no existiera otra persona en el mundo para contar la historia, en el caso de que una acción pudiese ser de hecho prácticamente inútil, incluso en ese caso podría plantearse la pregunta sobre si se está haciendo el bien o el mal. El ideal moral no tiene que ver con la practicidad de las acciones ni con su visibilidad en la historia, sino con el actuar de acuerdo a la propia dignidad, que se deriva a su vez de la naturaleza humana.<sup>23</sup> La moralidad de una acción radica en la intención y en la acción misma, no en sus consecuencias prácticas, que son además impredecibles. Por eso, sólo si la historia es un absoluto, si no hay lugar en el sistema para la trascendencia, sólo bajo ese presupuesto pueden las acciones quedar subsumidas en la historia.

La visión cristiana presenta al mal como acción personal. Existe la culpa personal y el mal es el pecado: voluntario, libre y personal. La responsabilidad es personal y el juicio moral solamente puede hacerlo Dios para cada persona. El principio de la conciencia está en la acción humana y por eso sólo el hombre como fuente de la acción puede ser responsable de ella. No se busca un fin histórico en sí, alumbrado por los fines personales. No se tiene

---

<sup>22</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 337.

<sup>23</sup> Hannah Arendt no podía continuar su argumento de esta manera puesto que no consideraba que estaba fuera de nuestra capacidad el conocer si el hombre tiene una naturaleza humana que le sirva de guía en su comportamiento. ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 38.

el deber de acabar con el mal en el mundo, sino de acabar con el mal en cada uno. Sólo se es responsable de las propias acciones personales, pero no de la Historia como tal. El cristianismo cuenta con que el fin histórico no es bueno, esto queda patente en la profecía de Juan. No es tarea de los hombres, sino de Dios. Contribuimos a él con nuestras acciones, y por eso cada acción es única y trascendente, pues contribuye a la tarea de la Redención. Cuando Arendt menciona los pocos casos de resistencia que se dieron durante el juicio, dice que “desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblará, pero *algunos no se doblarán*”.<sup>24</sup> Esto conecta con la idea de Juan Pablo II de que el límite del mal en la historia es precisamente el bien: “Me he detenido en destacar el límite impuesto al mal en la historia de Europa precisamente para mostrar que dicho límite es el bien; el bien divino y humano que se ha manifestado en la misma historia, en el curso del siglo pasado y también de muchos milenios”.<sup>25</sup> Cada una de estas acciones puede ser el límite del mal, y con ellas se construye la historia.

Con esto queda patente que la autoría de la historia corresponde a los hombres; con sus acciones buenas y malas, son ellos los que la construyen. Sin embargo, no buscan cumplir con una tarea histórica, pues para ellos el fin es extrahistórico, es trascendente a la historia, pues se trata de la Redención. Esto contrasta con la visión de la historia como una “pesada carga” que hay que llevar a cabo y que el fin de la historia en su plenitud está en las manos de los hombres. Solamente quien posee esta visión puede creer sus acciones personales inútiles ante la tarea histórica, pues si comprendemos la historia como una tarea que está en las manos del hombre realizar, cualquier acción individual y sin una resonancia de cierta magnitud (es decir, acciones que quizá quedan ocultas a los historiadores y al resto del mundo), son inútiles y superfluas. En una visión moral e histórica en la que el objetivo es cumplir con una misión grandiosa, las acciones personales no tienen relevancia individual, sino solamente en relación al conjunto o destino común.

Por el contrario, para un cristiano cada acción personal, por pequeña que sea, es trascendente y, por tanto, fuera del tiempo, pero a la vez presente a todo tiempo. Esto implica que la historia es guiada por cada acción individual del hombre, sea que se vean o no: estas acciones realizan la historia.

---

<sup>24</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 337.

<sup>25</sup> JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros, 2005, p. 29.

## 5. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha intentado esclarecer los temas principales y las tesis de filosofía de la historia subyacentes a la obra de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Principalmente, he descubierto que gran parte de los temas que se repiten tienen que ver con tres posibilidades del juicio: por un lado, la incapacidad de juzgar de Eichmann, revelada por su mentalidad burocrática, su lenguaje vacío y su incapacidad para encontrar la coherencia en sus declaraciones. Eichmann era, en parte por culpa de un sistema que lo había hecho así, incapaz de juzgar, de distinguir el bien del mal. Solamente se preocupaba por cumplir con su deber y con la ley, incapaz de plantearse las interrogantes morales que estas pudieran conllevar.

“Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una historia o cuentas una historia sobre ellas. La historia nos revela el sentido de lo que de otro modo seguiría siendo una insoportable secuencia de meros aconteceres”.<sup>26</sup> Por esto, a pesar de que Arendt rechaza muchas de las conclusiones a las que se llegó en el juicio de Jerusalén, no rechaza el acto de juzgar. Esto para Arendt era de categórica importancia, puesto que es en el juicio donde se encuentra el sentido y se comprende la realidad. Como hemos dicho, parte de lo que pone de manifiesto su teoría sobre la banalidad del mal es que un juicio legal no implica un juicio moral y, por tanto, tampoco un juicio a la historia. Son diferentes ámbitos, a los que corresponden diferentes consideraciones. La finalidad de un juicio legal es juzgar la culpabilidad de las acciones de un hombre concreto, pero no juzgarlo a él como sujeto en bueno o malo, puesto que estas categorías trascienden al juicio legal. De la misma manera, el juicio a la historia es también trascendente al juicio legal y por tanto no se puede pretender que las conclusiones (culpable o inocente) obtenidas en un juicio legal sean a su vez conclusiones morales o históricas sobre la bondad o maldad de un individuo.

Sin embargo, Arendt no quiere decir con esto que sea un deber abstenerse de realizar esos juicios; al contrario, solamente a través de estos juicios podemos aspirar a encontrar sentido en los acontecimientos humanos. El juicio, con la consciencia de la falibilidad última en cuanto a la moralidad de las acciones humanas, nos ayuda a la reflexión y nos proporciona la posibilidad de comprender nuestra propia historia. Se deben contar los hechos horrorosos, no porque quizás los olvidemos, sino para poder juzgar. “La preservación y el juicio no justifican el pasado, pero revelan su sentido”.<sup>27</sup> Debemos juzgar, aunque en el fondo seamos incapaces de hacerlo del todo; juzgar la historia para intentar comprenderla, porque solo así podemos darle un sentido. Se trata de juzgar con la consciencia activa y clara de la falibilidad del propio juicio.

---

<sup>26</sup> ARENDT, H., *Men in dark times*, Nueva York: A Harvest/HBJ Book, 1968, p. 104.

<sup>27</sup> H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 1996, p. 263.