

Totalitarismo, crisis del juicio y acción.

Una reflexión acerca de la actualidad de las observaciones de Arendt sobre los regímenes totalitarios.

Totalitarianism, Judgement Crisis and Action. A Reflection on the Current Relevance of Hannah Arendt's Studies on Totalitarianism.

Dolores Amat *

Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2015

Fecha de Aceptación: 16 de octubre de 2015

Resumen: *En Los orígenes del totalitarismo Hannah Arendt estudia algunas corrientes subterráneas de nuestra época que salieron a la superficie y cristalizaron en regímenes políticos radicalmente novedosos. En estos contextos, en los que el poder asediaba los espacios de participación y asfixiaba las voces disidentes, la acción política parecía imposible. Sin embargo, Arendt observa en su estudio dos formas contrastantes de habitar esos regímenes: el ejemplo de Adolf Eichmann, incapaz o renuente a actuar de modo consciente, y el modelo de las personas que encontraron maneras de tomar decisiones autónomas en las circunstancias más adversas. De acuerdo con la autora, lo que diferenció a las personas que resistieron del resto de la población fue la capacidad y la determinación de juzgar por ellas mismas. Así, Arendt se encuentra con la importancia del juicio en política, especialmente para evitar catástrofes. Y esto la lleva a detectar un problema acuciante de su tiempo: el miedo generalizado a juzgar. Pero si los totalitarismos cristalizaron corrientes propias de nuestra era, varios de los factores que los hicieron posibles siguen vigentes y las dificultades para la acción y la crisis del juicio son algunos de ellos. Como señala la autora en sus comentarios sobre las reacciones que suscitó su estudio sobre Eichmann, la inhibición del juicio se muestra también en contextos democráticos, años después del fin de los totalitarismos. Así, nuestro trabajo busca señalar que la obra de Arendt advierte sobre peligros presentes aún en nuestros días y muestra además la necesidad de recuperar el juicio y la acción consciente, especialmente para impedir el mal. De esta manera, nos proponemos dar a ver la actualidad de las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo y sostener que la defensa del juicio y la acción son todavía imprescindibles en nuestros días.*

Palabras clave:

Totalitarismo, juicio, acción, democracia, actualidad.

* Doctora en Ciencias Sociales y en Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Paris VII, Paris Diderot, gracias a un acuerdo internacional de cotutela. Autora de artículos científicos, de capítulos de libros y de libros especializados, participa del grupo de investigación "Acerca del comienzo en política: ¿cómo legitimar la fundación del orden común?", dirigido por Claudia Hilb, y forma parte del grupo editor de la revista Bordes, de la Universidad Nacional de José C. Paz.

Correo electrónico: doloresamat@gmail.com

Abstract: *In The Origins of Totalitarianism, Hannah Arendt studies some undercurrents of our times that came into light and crystallized in radically new political regimes. In these contexts, in which power besieged spaces for participation and dissident voices, political action seemed impossible. However, Arendt observes in her study two contrasting forms of inhabit those regimes: the example of Adolf Eichmann, incapable or reluctant to act in a conscious way; and the model of those people that found ways of taking autonomous decisions in the most adverse circumstances. In accordance with the author, what has differentiated resisting people from the rest of the population was the capacity and determination to judge for themselves. Thus, Arendt analyzes the importance of the judgment in politics, especially for avoiding catastrophes. And that leads her to detect an urgent problem of her times: the generalized fear of judge. But, if totalitarianism crystallized currents of our times, several factors remain unsolved. Difficulties of action and the judgment crisis are some of them. As the author exposes, judgment inhibition also appears in democratic contexts, years after the end of totalitarianisms. These pages seek to make evident that Arendt's work is warning of dangers present in our days, on the one hand, and our need for recovering the judgment and conscious action to prevent the evil, on the other hand. Thus, we propose to reflect on the actuality of arendtian reflections on totalitarianism and the need for sustaining the judgment and the action, indispensable in our days.*

Keywords: *Totalitarianism, judgment, action, democracy, actuality.*

En *Los orígenes del totalitarismo*² Hannah Arendt estudia algunas corrientes subterráneas de nuestra época que salieron a la superficie y cristalizaron en regímenes políticos radicalmente novedosos. Los movimientos totalitarios atentaron contra la natividad de las personas y buscaron incluso cambiar de modo drástico la condición humana, el modo fundamental en el que los hombres y las mujeres habitaron la tierra desde tiempos inmemoriales. En estos contextos, en los que el poder asediaba los espacios de participación y asfixiaba las voces disidentes, la acción política parecía imposible. Sin embargo, Arendt observa en su estudio dos formas contrastantes de habitar esos regímenes: el ejemplo de una de las figuras paradigmáticas del nazismo, Adolf Eichmann, incapaz o renuente a actuar de modo consciente, y el modelo de las personas que encontraron maneras de tomar decisiones autónomas en las circunstancias más adversas. Aún durante los peores años del totalitarismo, observa

² Los orígenes del totalitarismo se publicó por primera vez en 1951; una segunda edición ampliada apareció en 1958, seguida de una tercera en 1966. Es esta última que usamos como referencia en este trabajo, en la versión publicada por Harcourt en 1985: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt, 1985.

Arendt, algunos individuos consiguieron enfrentarse al terror y a la ideología para considerar por sí mismos las situaciones en las que se encontraban y para responder de modo responsable. En este sentido, Arendt sugiere que siempre hay un margen de movimiento para el sujeto. Posiblemente no para todos, pero sí para un número importante de personas. En el peor de los casos, el individuo puede negarse a actuar y esa ausencia de acción puede tener, en determinadas circunstancias, la potencia de la acción. De acuerdo con la autora, lo que diferenció a las personas que resistieron del resto de la población fue la capacidad y la determinación de juzgar por ellas mismas. Así, Arendt se encuentra con la importancia del juicio en política, especialmente para evitar catástrofes. Y esto la lleva a detectar un problema acuciante de su tiempo: el miedo generalizado a juzgar. Pero si los totalitarismos cristalizaron corrientes propias de nuestra era, varios de los factores que los hicieron posibles siguen vigentes y las dificultades para la acción y la crisis del juicio son algunos de ellos. Como señala la autora en sus comentarios sobre las reacciones que suscitó su estudio sobre Eichmann, la inhibición del juicio se muestra también en contextos democráticos, años después del fin de los totalitarismos. Así, nuestro trabajo busca señalar que la obra de Arendt advierte sobre peligros presentes aún en nuestros días y muestra además la necesidad de recuperar el juicio y la acción consciente, especialmente para impedir el mal. De esta manera, nos proponemos destacar la actualidad de las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo e intentamos dar a ver que la defensa del juicio y la acción son todavía imprescindibles en nuestros días. Las circunstancias cambian y los sistemas políticos de hoy no son comparables a los regímenes opresivos descritos por Arendt, pero las democracias actuales presentan nuevos desafíos, que requieren de lucidez y responsabilidad.

Para llevar adelante nuestro propósito, vamos a organizar el trabajo de la siguiente manera: 1) en primer lugar, vamos a presentar algunas de las reflexiones más importantes de Arendt en torno a los amenazas contra la natividad humana que presentan los regímenes totalitarios y veremos la actualidad de algunos de estos peligros (utilizaremos para esto último algunos estudios de nuestro tiempo llevados adelante por Giorgio Agamben) ; 2) en segundo lugar vamos a analizar la descripción

que ofrece Arendt de Eichmann, y vamos a estudiar el contraste que establece la autora con las personas que tomaron decisiones autónomas en las peores circunstancias; 3) luego pasaremos a desarrollar los argumentos con los que Arendt sostiene que existe en nuestro tiempo una dificultad generalizada para juzgar; 4) y finalmente señalaremos que tanto las dificultades como las posibilidades señaladas por Arendt se encuentran hoy vigentes.

El totalitarismo y sus atentados contra la natividad humana

Como adelantábamos, entonces, Arendt identifica en *Los orígenes del totalitarismo* algunas corrientes subterráneas de nuestra época que cristalizaron en la Alemania Nazi y en la Rusia soviética, y analiza también los rasgos centrales de ambos regímenes. La autora encuentra en cada caso características radicalmente novedosas, fenómenos que hicieron estallar los parámetros con los que la filosofía política se había orientado para comprender las diferentes realidades políticas hasta la modernidad. Los regímenes totalitarios no sólo atentaron contra la natividad humana, sino que buscaron incluso cambiar de modo radical la *condición* humana, el modo fundamental en el que los hombres y las mujeres habitaron la tierra desde tiempos inmemoriales.

Legalidad plena

De acuerdo con Arendt, los fenómenos totalitarios violentan la alternativa fundamental entre poder legítimo y poder arbitrario, dado que ponen en duda la asociación clásica de gobierno sujeto a leyes y gobierno legítimo³. En este sentido, la autora observa que si bien los gobiernos totalitarios desafían todo tipo de reglas (incluso aquellas que ellos mismos se dan a lo largo de su existencia), no puede decirse que se trate de sistemas sin leyes o librados al arbitrio de un tirano. De hecho, los dos casos analizados por Arendt estaban basados en la apelación a leyes superiores (el movimiento liderado por Hitler apelaba a las leyes de la naturaleza y el régimen

3 Ibid, p. 461.

encabezado por Stalin decía seguir las leyes de la historia). Era en virtud de esas leyes fundamentales que toda ley positiva era cuestionada y que todo interés particular podía ser sacrificado.

Arendt señala que un gobierno de leyes clásico tiene lugar en un cuerpo político en el que la ley positiva necesita traducir y llevar a la vida cotidiana ciertos principios fundamentales que guían a la comunidad. Así, las leyes positivas convierten principios generales en parámetros básicos acerca de lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que está permitido y lo que está prohibido. Y es sólo a través de esta traducción que llegan los principios fundamentales a tener existencia política. En este sentido, la autora observa que independientemente de cuál haya sido la fuente de legitimidad del derecho en los sistemas legales anteriores al totalitarismo (la ley natural, la verdad revelada o las costumbres de un pueblo determinado, por ejemplo), todos los sistemas jurídicos habían basado su práctica en la consciencia de cierta inexactitud inevitable⁴: el mero hecho de que todo sistema de justicia necesitara traducir ciertos valores generales a casos particulares ponía en evidencia la necesidad de compromisos y aproximaciones más o menos certeras a los principios rectores. Es que la singularidad de los seres humanos no se deja apresar enteramente por reglas generales, y las leyes positivas buscan acercar los dos términos del problema (normas y hombres) sin llegar nunca a juntarlos enteramente.

Los movimientos totalitarios, observa Arendt, rechazan en cambio esta inexactitud y pretenden establecer la justicia plena en la tierra. Al considerarse inspirados en las fuentes mismas del derecho, creen poder dejar de lado la mera legalidad (que siempre se muestra defectuosa) y buscan construir un régimen cuyos miembros encarnen de manera perfecta los ideales universales. De esta manera, el totalitarismo no reemplaza un sistema legal por otro, no abandona un conjunto de reglas para abrazar otras. Los movimientos totalitarios desafían toda regla particular porque creen poder convertir a la humanidad en la encarnación de la ley universal⁵. Así, no sólo se reivindican capaces de acceder a los principios fundamentales de la

4 Ibid, p. 462.

5 Ibid, p. 462.

humanidad, esa capacidad parece facultarlos también para moldear la materia humana. El totalitarismo intenta de esta forma saltar la distancia entre legalidad y justicia, y busca superar ciertas perplejidades y dilemas que han asediado a los seres humanos desde tiempos antiguos. En este sentido, los movimientos totalitarios no reconocen misterios o zonas inabordables de la naturaleza humana: para ellos no hay *physis* que no pueda ser conducida o amaestrada por el movimiento.

Esta actitud respecto de la *physis*, respecto de aquello que es dado y no es obra de los hombres, es un rasgo típico de la modernidad, observa Arendt. Tanto el pensamiento como la práctica modernas se apoyan en la idea de que todo lo que *es* puede transformarse por la voluntad humana y esta actitud conduce a peligros mayores. En términos políticos, los intentos utópicos de demoler lo existente para fabricar una nueva humanidad han llevado a catástrofes y pueden producir nuevos desastres en el futuro.

Movimiento ubicuo

Por otra parte, Arendt señala que en el totalitarismo las leyes dejan de ser pilares de la estabilidad del régimen político. De acuerdo con la autora, toda comunidad es amenazada por la llegada de nuevos miembros, por el nacimiento de seres humanos que con su capacidad para comenzar procesos nuevos pueden revolucionar el orden establecido. Las leyes, por su parte, tienen una estabilidad que pone límites y contrarresta el dinamismo humano: aunque las leyes positivas se transforman en función de los diferentes contextos, sus movimientos son atenuados por la estructura legal que las contiene. A su vez, los sistemas jurídicos se mantienen atados a una autoridad estable (la naturaleza, la divinidad o las costumbres ancestrales, por mencionar los ejemplos antes citados) que les confiere cierta identidad y permanencia. De esta manera, sugiere Arendt, los barreras de las leyes positivas son a la existencia política lo que la memoria a la existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de cierta continuidad que trasciende los límites de una vida individual y de una generación⁶. De todas maneras,

6 "...the boundaries of the positive laws are for the political existence of man what memory is for his historical existence: they guarantee the pre-existence of a common world, the reality of some continuity

las leyes se quebrarían bajo el impacto del movimiento humano si no tuvieran cierta flexibilidad y capacidad de adaptación. En este sentido, aunque ponen límites a la acción, los sistemas jurídicos intentan al mismo tiempo acompañar el fluir inevitable de los seres humanos, y asegurar cierta libertad de movimiento para la acción espontánea.

Bajo el totalitarismo, en cambio, las leyes fundamentales devienen leyes de movimiento, todo en ellas es flujo, no queda en su estructura nada que tienda a la estabilidad. Arendt observa que esta manera de comprender la ley puede encontrarse en los conceptos básicos de los que se sirven los movimientos totalitarios: tanto la idea darwinista del desarrollo de las especies (que sirvió de inspiración a las leyes raciales del nazismo), como las ideas marxistas de lucha de clases (que están en la base de la concepción soviética de la historia), son leyes dinámicas, no parámetros permanentes y estables. Las teorías de Darwin y de Marx, de gran influencia política en el siglo XX, tienen en común la idea de desarrollo y son la expresión de un cambio en el clima intelectual que se da, de acuerdo con Arendt, a mediados del siglo XIX. En este contexto, nada es ya visto “en sí mismo”; todo comienza a verse como parte de un proceso, como un momento de un desarrollo más amplio. Así, la idea misma de ley cambia: pasa a ser considerada como la expresión de ese movimiento que es percibido como la fibra íntima de la realidad⁷.

Terror

Pero todo sistema político necesita de algún elemento estabilizador, algo que permita la vigencia de ciertos principios fundamentales y de continuidad al régimen contra las tendencias transformadoras o revolucionarias. De acuerdo con Arendt, si las leyes cumplen ese rol en los gobiernos legales tradicionales, el terror ocupa este lugar en los movimientos totalitarios: es a través del terror que el régimen pretende asegurar la realización plena de las leyes fundamentales⁸.

which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them”. (Ibíd., p. 465).

7 Ibíd., pp. 463-464

8 Ibíd., p. 464.

Pero el terror actúa de un modo muy diferente a como funcionan las leyes clásicas: su objetivo no es moderar o direccionar las tendencias revolucionarias de los seres humanos, sino detener toda acción espontánea para permitir que las leyes de la naturaleza o de la historia avancen libremente a través de la humanidad. El terror estabiliza el régimen paralizando a los seres humanos, haciéndolos cada vez más predecibles, cada vez menos capaces de producir realidades nuevas, de comenzar. El totalitarismo invierte así los términos tradicionales: las leyes dejan de ser estructuras estables que contienen el accionar impredecible de los hombres, los seres humanos pasan a ser en cambio los recipientes pasivos de leyes que avanzan sobre ellos hacia su plena realización.

El terror pone entonces en acto la ley de un movimiento cuya meta última no es el bienestar de la sociedad o el interés de un grupo determinado, sino la fabricación de la humanidad. El terror “elimina individuos por el bien de la especie, sacrifica las partes para beneficiar al todo”⁹ (un todo abstracto, ajeno a toda materialidad efectivamente humana). Las fuerzas sobrehumanas de la naturaleza y de la historia tienen su propio principio y su propio final, independientes de los pormenores de las vidas individuales de los hombres¹⁰. Y para que su lógica reine es necesario que la materia sobre la que se despliegan, la carne y el espíritu humanos, no interfieran.

Para detener la natividad humana, para hacer paso al avance de las leyes fundamentales, el terror totalitario va destruyendo el espacio entre los seres humanos y va eliminando de esa manera todo lugar para el movimiento. Para señalar la singularidad de esta novedad, Arendt observa que en gobiernos constitucionales las leyes positivas establecen canales que separan a los ciudadanos unos de otros y a la vez funcionan como vías de comunicación. El totalitarismo reemplaza estas barreras y canales de comunicación por una banda de hierro que sujeta a todos, unos presionados contra los otros, en una unidad asfixiante¹¹.

9 *Ibíd.*, p. 465. La traducción, propia, es ligeramente libre: “Terror as the execution of a law of movement whose ultimate goal is not the welfare of men or the interest of one man but the fabrication of mankind, eliminates individuals for the sake of the species, sacrifices the ‘parts’ for the sake of the whole.”

10 *Ibíd.*, p. 465. La referencia es aquí también casi literal.

11 *Ibíd.*, pp. 465-466.

La abolición de las barreras impuestas por las leyes es un mecanismo utilizado también por la tiranía. Al destruir el espacio entre las personas, la tiranía borra el terreno en el que cada individuo puede moverse sin obstáculos e impide de este modo la aparición de la libertad. El terror totalitario utiliza este viejo instrumento, pero destruye también todo el espacio que antes quedaba por fuera del control directo del poder. Aunque no puede decirse que ese lugar marginal fuera en las tiranías un espacio para la libertad genuina, permitía al menos algún gesto autónomo, alguna acción espontánea¹². El totalitarismo avanza en cambio minuciosamente sobre cada ámbito de la vida, se inmiscuye en las relaciones privadas, en la intimidad, y llega incluso a devorar la tierra intangible en la que los seres humanos se encuentran consigo mismos.

Ideología

De acuerdo con Arendt, es la utilización política de la ideología la que permite a los movimientos totalitarios forzar las barreras de la individualidad e inmiscuirse incluso en el espacio interior de los seres humanos. Según su visión, el uso que hacen Hitler y Stalin de las ideologías es radicalmente novedoso y su éxito se vincula con algunas características singulares de nuestra época.

Arendt define a la ideología como la aplicación de la lógica de una idea a la historia: la ideología explica el curso complejo de los acontecimientos históricos a partir del mecanismo simple del despliegue puro de una idea¹³. De acuerdo con el pensamiento ideológico, cada evento que tiene lugar en público o en privado, cada acción individual o colectiva, y cada manifestación trivial o majestuosa, forman parte de una trama que puede ser cabalmente comprendida por aquel que cuenta con las claves fundamentales de interpretación. Así, las ideologías pretenden saber todo acerca de los misterios del pasado, los pormenores del presente y las incertidumbres del futuro: si todo sigue una misma lógica, basta con conocer la esencia de ese funcionamiento básico para comprender el sentido último y las derivas posibles de cada acontecimiento¹⁴.

12 *Ibíd.*, p. 466.

13 *Ibíd.*, pp. 468-469.

14 *Ibíd.*, pp. 468-470.

En este sentido, sugiere Arendt, un individuo que abraza o es tomado por una ideología queda sometido al apretado chaleco de la lógica y va perdiendo confianza en los elementos que comúnmente alimentan los procesos de pensamiento y comprensión autónoma¹⁵. Los seres humanos contamos con ciertas certezas que nos ayudan a movernos en la vida cotidiana. Caminamos por la vereda sin preguntarnos por la justeza de las reglas de tránsito, aceptamos la mismidad de los objetos que nos rodean sin pensar en los misterios del tiempo, saboreamos la comida de siempre con mansedad y alegría. Pero existen episodios en la vida de toda persona que reclaman atención. Un objeto desconocido nos genera curiosidad, la reacción inusual de un familiar nos lleva a preguntas, un pedido extraño de un superior nos despierta dudas, ciertas sensaciones, revelaciones o intuiciones nos emocionan o angustian. Hay experiencias en la vida de todo ser humano que demandan pensamiento, que exigen un esfuerzo de comprensión¹⁶. Pero una de las particularidad del pensamiento ideológico es que pone en suspenso esta posibilidad de los seres humanos, debido a que funciona como un aislante: al explicar todo evento posible de antemano, impide que lo que sucede o aparece llegue a tocar la sensibilidad del individuo. Toda confusión, toda duda y toda pregunta son neutralizadas con las respuestas lógicas que surgen de los axiomas inapelables del sistema ideológico. Una vez que se ha aceptado que la realidad sigue la estructura de una idea racional y una vez que se han adoptado ciertos principios como indudables, ningún fenómeno mundano puede poner en duda las certezas adquiridas. En este sentido, dice Arendt, la ideología puede encerrar desde el interior al hombre en un espacio confinado, desde el que no puede acceder al mundo exterior ni ponerse en contacto con los demás.

De acuerdo con Arendt, los movimiento liderados por Hitler y Stalin se sirvieron del mismo método para utilizar las ideologías como armas políticas: tomaron muy en serio el contenido de ideologías ya presentes en la sociedad y se

15 *Ibíd*, p. 470.

16 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego – Nueva York, Harvest Book Harcourt, 1981, p.3 [Trad: Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 30].

enorgullecieron de responder a su lógica hasta las últimas consecuencias. Una 'clase moribunda' consiste, en última instancia, en un grupo de personas condenadas a muerte, explica Arendt, y una raza inadecuada para la supervivencia es un grupo que debe ser exterminado¹⁷. Desde el punto de vista del nazismo y del comunismo estalinista, aquel que acepta la lucha de clases o la existencia de razas de diferentes valores y no llega a la conclusión de la necesidad del exterminio, es un estúpido o un cobarde¹⁸. Lo que hicieron estos movimientos fue entonces tomar el mandato de las ideologías (hasta entonces considerado absurdo, utópico o inaplicable incluso por las personas que se veían tentadas por sus explicaciones y certezas) como una máxima inapelable y convirtieron la obediencia a su lógica en una cuestión de libertad y voluntad.

De esta manera, al utilizar las ideologías como armas políticas, los movimientos totalitarios entran al espacio interior de los hombres, provocan con su nueva ley universal una trasvaloración de todos los valores, y fuerzan el abandono de todo precepto respetado anteriormente. En este contexto, el individuo es enteramente capturado por el movimiento: no sólo obedece a reglas impuestas desde el exterior, también se va viendo forzado por la lógica (que su propio espíritu comprende y reproduce) a aceptar y propiciar el imparable movimiento de la historia o la naturaleza¹⁹. Y así como el terror arruina las relaciones entre las personas e impide la acción conjunta, la compulsión ideológica arruina las relaciones de los individuos consigo mismos y con la realidad. En este contexto, los hombres van perdiendo su capacidad para actuar, para tener experiencias significativas y para pensar, considera Arendt²⁰.

17 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op cit., p. 471.

18 *Ibíd.*, p. 471-472.

19 *Ibíd.*, p. 473.

20 *Ibíd.*, p. 474.

La soledad de nuestro tiempo

De acuerdo con el análisis de Arendt, entonces, una de las características novedosas del totalitarismo es que no se contenta con el aislamiento político del que se sirven las tiranías para llevar a sus súbditos a la impotencia, estos movimientos buscan además propiciar y llevar al paroxismo una realidad típica de nuestro tiempo: la soledad. El totalitarismo ataca la vida privada e íntima, afecta el espacio interior de los seres humanos, y busca impedirles cualquier relación genuina. Una vez recortados de toda relación humana, los hombres se sienten extranjeros en el mundo y la experiencia de la soledad se vuelve cabal.

De esta manera, el totalitarismo generaliza y lleva al extremo algunas de las experiencias que se extienden desde los comienzos de nuestra época. Arendt observa que el terreno para la soledad empieza a prepararse a partir de la revolución industrial²¹, que va desposeyendo a los seres humanos de toda propiedad y va quitándoles toda morada permanente. El capitalismo naciente convierte toda tierra y todo objeto en capital líquido y va desarraigando a los individuos de sus ataduras ancestrales. Pero el desarraigo no es sólo material, también las relaciones humanas, familiares y de clase se van desvaneciendo en el aire y los grupos estructurados van perdiendo su cohesión hasta dejar a los hombres perdidos en masas indiferentes. A partir de fenómenos como el imperialismo, el quiebre de las instituciones políticas modernas y la crisis de la tradición que se dan en los siglos XIX y XX, lo que Arendt describe como experiencias de desarraigo y superfluidad se van convirtiendo en el tejido mismo de la vida de cada vez más personas. Estar desarraigado significa no tener ningún lugar en el mundo, asegurado y reconocido por los otros, explica Arendt, ser superfluo implica no pertenecer al mundo habitado por los demás²². Estas dos experiencias están íntimamente ligadas con la soledad, que el totalitarismo utiliza y

21 "... ese cambio radical que llamamos revolución industrial, ciertamente, la mayor revolución a la que la humanidad haya asistido en un lapso tan corto; en pocas décadas, la revolución industrial cambió el mundo más radicalmente que los tres mil años de historia ya vividos" [Hannah Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", en Jerome Kohn (comp.), *Essays in Understanding 1930-1945*, op. cit., pp. 315-316 (Trad: Hannah Arendt, "Comprensión y política", en Claudia Hilb (comp.), "El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt", Caracas, 1994, p. 42)

22 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op cit., p. 475.

lleva a la exacerbación en su despliegue. La soledad, un padecimiento más bien marginal en otros tiempos (reservado a situaciones sociales particulares como la vejez, por ejemplo), se va convirtiendo en el siglo XX en una experiencia cotidiana para un número creciente de seres humanos²³.

Pero el desarraigo y la superfluidad no tienen por únicas causas a aquellos factores que definieron a la revolución industrial. Las transformaciones constantes de la modernidad van generando nuevas fuentes de destierro y desolación. En este sentido, la crisis actual provocada por el desplazamiento forzoso de millones de personas que escapan del hambre y de la guerra en sus países es un ejemplo nuevo pero no novedoso de este fenómeno. Así, parece evidente que nuestro tiempo extiende la experiencia de la soledad a cada paso y los efectos que señala Arendt se siguen multiplicando.

La soledad afecta todos los ámbitos de la vida, dado que incluso la asimilación del mundo material y sensible requiere del contacto con otros seres humanos, que dan realidad y permanencia a las percepciones evanescentes de los individuos. El mundo humano adquiere sentido a partir del encuentro de percepciones diversas, que dan nombre y estabilidad a las experiencias²⁴.

Y no es sólo el contacto con el resto del mundo el que pierde asidero con la soledad. Una vez debilitada o destruida la relación con los otros y con el exterior, el pensamiento y las relaciones del individuo consigo mismo se ven afectadas también. De acuerdo con Arendt, el pensamiento sucede en un diálogo interior en el que el ser pensante se desdobra o multiplica en voces que interrogan, ensayan respuestas y puntos de vista. En este contexto, la presencia efectiva de otros hombres o mujeres no es necesaria, pero la persona que lleva adelante la conversación interna toma en cuenta al resto de los seres humanos cuando considera y sopesa perspectivas diversas. Para pensar es necesario poder al menos imaginar un vínculo con otras personas. Además, señala Arendt, la multiplicación del yo que se produce en el pensamiento

23 *Ibíd.*, p. 478

24 *Ibíd.*, p. 475-476.

hace necesaria luego la compañía de los otros, que pueden devolver una imagen de cierta unidad e identidad al ser enredado en sus reflexiones²⁵.

Así, lo que hace a la soledad insoportable, comenta Arendt, es que priva al hombre de los demás, de sí mismo y de la experiencia: “La propia persona y el mundo, la capacidad para pensar y para tener experiencias, se pierden en el mismo momento”²⁶. De esta manera, al propiciar la extensión de la soledad, nuestra era va despojando a los seres humanos de todo parámetro y de toda realidad. En este contexto, distinguir lo que es bueno de lo que es malo, lo que es deseable de lo que es horroroso, parece muy difícil. La modernidad va desmantelando así los pilares estables de la vida humana y va destruyendo también las condiciones en las que los individuos pueden buscar sus propias referencias. Se produce entonces un desconcierto extendido, que puede apreciarse hasta nuestros días.

En este horizonte devastado, sigue Arendt, la única capacidad de la mente humana que no parece necesitar al propio individuo, ni a los otros ni al mundo es el razonamiento lógico. La lógica se presenta como la única verdad en la que los seres humanos pueden apoyarse cuando han perdido toda referencia. Así, la ideología aparece como un escape posible al despojo paralizante de la soledad absoluta. La ideología parece poder brindar certezas y parámetros en un mundo ajeno y hostil. Pero el problema es que las certezas de la lógica son verdades vacías, mentirosas, porque no revelan nada sino que giran sobre sí mismas y no conducen a ningún lugar más que a sus propios principios²⁷. La lógica no necesita del mundo para confirmarse, no depende de la experiencia, de la sensibilidad o de la interpretación de uno o varios seres humanos. La lógica estructura el despliegue de ciertos axiomas y vuelve por lo tanto, una y otra vez, a sus términos básicos.

Así, al postular ciertos axiomas y seguirlos de manera lógica hasta sus últimas consecuencias, los totalitarismos toman el único elemento que parece seguro en nuestro tiempo. El razonamiento helado de la ideología aparece como el último

25 *Ibíd.*, p. 476.

26 *Ibíd.*, p. 477.

27 *Ibíd.*, p. 477.

parámetro sólido en un mundo en el que nadie ni nada parecen confiables o estables²⁸. Pero esa solidez está hecha de premisas que nunca son verdaderamente puestas a prueba. En este sentido, si la premisa fundamental de una ideología postula la lucha necesaria e implacable de un grupo por llevar a término el destino de la humanidad, las conclusiones no serán otras que la realización de esa guerra, cuyo sentido indiscutible no reconoce ningún reparo o límite exterior. Esta lógica funcionando sin ataduras en todos los órdenes de la vida parece sugerir que todo es posible en el avance de la ley fundamental y los regímenes totalitarios, que llevan las ideologías hasta sus últimas consecuencias, ponen en acto esa locura²⁹.

En este sentido, comenta Arendt, el totalitarismo parece un intento de escape hacia adelante de la soledad y la pérdida de toda referencia, parece una huida de las circunstancias más insoportables e inhumanas de nuestra época. El totalitarismo lleva al extremo las condiciones de las sociedades modernas y ofrece un recurso suicida como salida posible. El totalitarismo atenta así contra la acción conjunta y contra el pensamiento autónomo, contra la posibilidad misma de los seres humanos de comenzar realidades nuevas, contra la natividad humana.

Agamben y algunos escollos del presente

Como ya señalamos más arriba, aunque las democracias actuales se diferencian sustancialmente de los regímenes totalitarios descritos por Arendt, es posible encontrar algunos puntos de contacto que dan a ver la actualidad de ciertas reflexiones de la autora. En este sentido, podemos destacar los análisis de Agamben, que alertan sobre algunas tendencias peligrosas de nuestro tiempo. En particular, el autor señala que se da en los últimos años una transformación paulatina de los Estados democráticos en Estados securitarios (security states), que podrían volver a poner en acto algunos mecanismos propios de sistemas políticos como el nazismo³⁰. Vamos a

28 *Ibíd.*, p. 478.

29 *Ibíd.*, p. 477.

30 Para una reflexión reciente del autor sobre esta cuestión, ver Agamben, G., “De l’etat de droit à l’etat de securité”, *Le monde*, 23-12-2015: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html Resulta también interesante otro texto que atiende a

señalar a continuación algunos rasgos importantes del mundo de hoy observados por Agamben, que muestran la persistencia de algunos de los problemas identificados por Arendt. Pero este breve desarrollo no pretende ser más que ilustrativo y no busca, por supuesto, desconocer las enormes distancias que separan a los eventos más radicales del siglo XX de los fenómenos de nuestro tiempo.

No el terror pero sí el miedo

De acuerdo con Agamben, los Estados securitarios surgen para defender a los individuos de amenazas inminentes. En situación de urgencia, los gobiernos recurren a la excepción para avanzar sobre ciertos derechos y garantías y para justificar prácticas extralegales. Estas excepciones, que en algunos casos pueden parecer menores, son sumamente peligrosas, considera el autor, no sólo porque exponen a los sujetos a un poder sin límites claros, sino también porque van habituando a la población a vivir sin algunas de las reglas básicas de la democracia. De acuerdo con su visión, esto es precisamente lo que sucedió en Alemania a principios del siglo XX: antes de la llegada de Hitler, la socialdemocracia había acostumbrado a los ciudadanos al estado de excepción y cuando Hitler llegó al poder no se encontró con grandes impedimentos para llevar adelante acciones criminales dentro de un marco legal³¹. De la misma manera, observa Agamben, las condiciones para la acción y para la defensa de las libertades son horadadas en la actualidad por el recurso repetido de la excepcionalidad y esta situación podría agravarse severamente en el futuro. Ya no es el terror totalitario el que ataca las libertades y obtura los espacios en los que los ciudadanos podrían comenzar procesos nuevos, sino un Estado protector que responde al miedo a amenazas contra la vida de los sujetos.

cuestiones coyunturales, aunque desde la mirada de la teoría política: Agamben, G., 'Security and Terror', *Theory & Event*, vol. 5, n.4 (2001) (online). Pero para análisis más minuciosos y profundos de los problemas contenidos en estos fenómenos actuales, ver Agamben, G., *Homo Sacer: II potere sovrano e la vita nuda* (1995) et *Stato di Eccezione. Homo sacer*, 2,1 (2003), entre otros.

31 Agamben, G., "De l'état de droit à l'état de sécurité", *Le monde*, 23-12-2015: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html

Para destacar la especificidad de los Estados securitarios, Agamben los distingue del Estado teorizado por Hobbes. A diferencia del estado Hobbesiano, que se instala para que los ciudadanos puedan abandonar el miedo, los Estados securitarios suponen ciudadanos atemorizados y ese temor es el sostén de la legitimidad del poder³². Así, Agamben encuentra una relación de mutua necesidad entre los Estados securitarios (que suelen escudarse en situaciones extraordinarias para justificar excepciones o cambios en las leyes) y las amenazas de las que supuestamente intentan proteger a los ciudadanos.

En este sentido, como adelantábamos recién, el miedo que se va colocando en el centro de la escena en los Estados securitarios no es igual a aquel que despertaba el terror totalitario, pero tiene algunas consecuencias comunes. Los Estados securitarios se apoyan sobre el miedo a peligros externos para extender sus potestades, que no son mayoritariamente temidas por la población (como lo eran las de los Estados totalitarios). Por otra parte, el análisis de Agamben sugiere que al igual que el terror en los regímenes estudiados por Arendt, los Estados actuales terminan por estabilizar el régimen a través de cierta paralización de los ciudadanos. Es que los Estados securitarios necesitan evitar los movimientos impredecibles, especialmente cuando lo que buscan es defender a los individuos de peligros como el terrorismo³³ (los ataques sorpresivos contra la seguridad de la población pueden agazaparse detrás de cualquier gesto novedoso, de cualquier acción individual o colectiva inesperada) y su accionar busca así acotar los espacios en los que los individuos se mueven sin controles y poner límites a la acción. De esta manera, sostiene Agamben, los Estados securitarios estabilizan el régimen a partir de la quietud de los ciudadanos y van propiciando de

32 Ibidem. « (D)ans le modèle du Britannique Thomas Hobbes, qui a si profondément influencé notre philosophie politique, le contrat qui transfère les pouvoirs au souverain présuppose la peur réciproque et la guerre de tous contre tous : l'Etat est ce qui vient justement mettre fin à la peur. Dans l'Etat de sécurité, ce schéma se renverse : l'Etat se fonde durablement sur la peur et doit, à tout prix, l'entretenir, car il tire d'elle sa fonction essentielle et sa légitimité. »

33 Mencionamos este ejemplo porque es uno de los más citados en la actualidad, pero los riesgos que podría provocar la extensión del narcotráfico (por mencionar un temor evocado de manera recurrente en la Argentina actual) también justifican excepciones del tipo de las que estudia Agamben. No resulta tampoco difícil imaginar otros temores o amenazas que podrían tomar preeminencia en los años que vienen, como el advenimiento de catástrofes naturales o la escasez de ciertos recursos básicos para la vida humana.

esa manera la despolitización. La despolitización, además, es otro factor que podría conducir a peores condiciones en tiempos venideros: al abandonar la participación política, los individuos dejan de poner límites al poder con su accionar y dejan que se produzca así una disminución de las posibilidades para el ejercicio futuro de la libertad.

Así, de acuerdo con Agamben, los Estados securitarios se apoyan en el miedo para buscar un control cada vez más amplio sobre los ciudadanos y esto los lleva a intentar acceder a la mayor cantidad posible de información sobre cada uno. De esta manera, el poder no se contenta con vigilar los espacios públicos, sino que busca entrar también en los ámbitos privados e íntimos. Es en este contexto que Agamben entiende los intentos denodados por acceder a los datos contenidos en computadoras, teléfonos y otros dispositivos electrónicos. Estos intentos van provocando una sensación de vigilancia ubicua que genera temor y puede favorecer además la autocensura. Es que cuando se cree que cualquier expresión, afirmación o pensamiento puede llegar a oídos del poder o puede llegar a hacerse público aparece naturalmente cierta inhibición: resulta difícil expresar ideas osadas o contrarias a las creencias de la mayoría cuando existe un control expandido y a la vez difuso, no enteramente definido o conocido. Sin lugares en los que aparecer, estas ideas no pueden expresarse, discutirse o contrastarse con otros argumentos y corren el riesgo de dejar incluso de ser concebidas. Así, este orden de cosas entorpece el pensamiento libre, que requiere de cierta audacia, de la prueba y el error y del debate. Tanto las reflexiones públicas como las privadas corren entonces el riesgo de verse cercenadas por el miedo a la vigilancia. En este sentido, aunque este mecanismo es sustancialmente diferente de la ideología, que aísla al individuo y neutraliza las experiencias o preguntas que llevan a la reflexión con sus respuestas lógicas, puede producir también una inhibición del pensamiento autónomo. No es en este caso el razonamiento helado de la lógica el que impide la reflexión auténtica, sino las trabas sutiles para concebir y expresar ideas o juicios que escapen a las verdades repetidas de forma machacona a través de un sinnúmero de canales de comunicación.

En este contexto, son las reflexiones políticas las que sufren mayores dificultades. No sólo porque son las cuestiones comunes las que se controlan con mayor celo, sino también porque, de acuerdo con Agamben, los estados securitarios dificultan el acceso a la verdad pública. Amparados en la urgencia y en las razones de seguridad, los gobiernos solicitan a la ciudadanía que confíe en su accionar y mantienen ciertos datos antes públicos en secreto³⁴. Sin información certera, el juicio ciudadano se ve entorpecido, porque debe intentar separar lo correcto de lo incorrecto, lo legítimo de lo ilegítimo, sin contar con todas las aristas de los problemas que examina. En estas circunstancias, resulta difícil para los individuos tomar decisiones conscientes y llevar adelante acciones lúcidas.

Esta mención de las dificultades actuales para ejercer el juicio político nos lleva nuevamente a los análisis de Arendt, que destacan tanto el rol que jugó el juicio en las diferentes reacciones frente al totalitarismo, como la importancia de esta capacidad para la política en general. Como veremos, la autora alerta también sobre una crisis del juicio, que no se limita a los regímenes totalitarios, sino que se manifiesta también en contextos democráticos como los nuestros.

Eichmann, el pensamiento y el juicio

Adolf Eichmann es la figura que lleva a Arendt a comprender de modo cabal la importancia del juicio en política. Como es sabido, Arendt asiste al proceso judicial llevado adelante contra Eichmann en Jerusalén a principios de la década de 1960, y escribe una crónica para la revista *The New Yorker*, que luego es publicada en forma de libro en mayo de 1963³⁵. Según el relato de la autora, Eichmann parece ser el

34 Ibidem “Alors qu’il est entendu dans un Etat de droit qu’un crime ne peut être certifié que par une enquête judiciaire, sous le paradigme sécuritaire, on doit se contenter de ce qu’en disent la police et les médias qui en dépendent – c’est-à-dire deux instances qui ont toujours été considérées comme peu fiables. D’où le vague incroyable et les contradictions patentes dans les reconstructions hâtives des événements, qui éludent sciemment toute possibilité de vérification et de falsification et qui ressemblent davantage à des commérages qu’à des enquêtes. Cela signifie que l’Etat de sécurité a intérêt à ce que les citoyens – dont il doit assurer la protection – restent dans l’incertitude sur ce qui les menace, car l’incertitude et la terreur vont de pair. »

35 Como es sabido, Arendt asiste al proceso judicial llevado adelante contra Eichmann en Jerusalén, a principios de la década de 1960, y escribe una crónica para la revista *The New Yorker*, que luego es publicada en forma de libro en mayo de 1963 (más tarde se publica una versión revisada y aumentada,

paroxismo del individuo atrapado por la soledad de nuestro tiempo: se trata de alguien que, incapaz de ponerse en contacto con los otros, con el mundo o consigo mismo, abraza ciertas certezas (palabras ideológicas, clichés y verdades prestadas) que le brindan parámetros sólidos a su vida y le permiten justificar su complicidad con el mal.

“Cuánto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, -observa Arendt- particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal”³⁶, explica Arendt.

Así, desde los primeros días del proceso contra Eichmann que Arendt presencié en Israel se hizo patente para la autora la incapacidad del acusado para pensar y juzgar por sí mismo. Los lugares comunes y las palabras prestadas le servían a Eichmann para defenderse del mundo, para ponerse a salvo de los dilemas y las

que es la que tomamos como referencia para este trabajo: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 2006 [Traducción: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2005]. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* se convierte pronto en una de las obras más famosas de la autora y es objeto de una de las polémicas políticas e intelectuales más violentas y persistentes de las últimas décadas. La polémica comenzó aún antes de la publicación del libro y resurge de modo recurrente con nuevos artículos, investigaciones y discusiones. Para un relato detallado de los orígenes de la polémica y sus consecuencias en la vida de Arendt ver Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1983, pp. 328- 378 [Traducción: Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 413-472.] Seyla Benhabib ofrece un análisis más actualizado del debate en su artículo incluido en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, donde menciona documentos y argumentos surgidos después del libro de Elisabeth Young-Bruhl (Seyla Benhabib, “Arendt's Eichmann in Jerusalem”, en Dana Villa (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85). Pero la cuestión está lejos de estar cerrada y sigue produciendo debates intensos. La película de Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, aparecida en 2012, motivó nuevas discusiones encendidas y tanto los argumentos de Arendt como las confusiones y las pasiones volvieron a encenderse. Para un resumen no exhaustivo y una crítica de algunas de las consideraciones más repetidas a partir de la película, ver Roger Berkowitz, “Misreading ‘Eichmann in Jerusalem’”, en *New York Times*, 7 de julio de 2013.

³⁶ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 79. Además del libro de Arendt sobre Eichmann, tomamos en cuenta para la exposición que sigue algunos cursos y conferencias brindados por la autora y publicados luego como textos (fundamentalmente “Personal Responsibility under Dictatorship”, “Some Questions of Moral Philosophy”, “Collective Responsibility”, “Thinking and Moral Consideration” y “Auschwitz on Trial”, todos incluidos en Jerome Kohn (comp.), *Responsibility and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003).

preguntas que se le presentaban. Cuando era interrogado en el juicio, contestaba con discursos prefabricados, que no encajaban nunca enteramente en las circunstancias. El acusado se mostraba imposibilitado o renuente a pensar lo que estaba pasando a su alrededor e incluso a juzgar aquello que era estudiado en el proceso³⁷.

Como ejemplo de esta incapacidad de Eichmann, Arendt cita episodios en los que el acusado no parece ser capaz de percibir o asimilar los signos fundamentales de la realidad en la que se encuentra. Así, la autora menciona la manera en la que Eichmann explica a un policía judío sus desventuras como miembro de las SS, en donde no logró ascender todo lo que hubiera querido o incluso merecido. “Lo que convierte en cómicas estas páginas del interrogatorio es el hecho de que todo esto fuera expresado en el tono de alguien que está seguro de encontrar una simpatía 'normal, humana', ante una historia desdichada”, señala la autora³⁸. Por otra parte, Arendt observa que Eichmann se sigue expresando en los antiguos términos militares del partido, como si no pudiera comprender el mundo por fuera de las estructuras ideológicas del sistema que lo llevó a un peldaño de la escala social mucho más alto de lo que hubiese podido esperar de otra manera. Pero “la comedia se convierte en horror”³⁹ en otros relatos que Arendt comenta y que conciernen a la actuación del acusado durante los años del nazismo.

En este sentido, Arendt encuentra una disparidad pasmosa entre la enormidad de los crímenes de Eichmann y su propia pequeñez: Eichmann no era un monstruo animado por el diablo, sino un hombre que no parecía comprender cabalmente lo que hacía. Es a partir de esta observación que la autora se encuentra con el concepto de “banalidad del mal”: detrás de algunos de los hechos más horrorosos de la historia se encuentra un hombre ordinario, con motivaciones mediocres. “...(C)uando hablo de la

37 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 78. Entre las variadísimas críticas que recibió Arendt por su análisis se encuentra aquella que sostiene que la autora se dejó engañar por Eichmann, que sí sabía pensar y juzgar por sí mismo y había elegido el camino del mal voluntariamente. Por supuesto, es imposible concluir esta discusión de modo definitivo, porque atañe a las motivaciones íntimas de un personaje cuyas palabras no parecen confiables y que además ya está muerto. Sin embargo, nos gustaría destacar que las reflexiones de la autora sobre la renuencia de nuestra época a juzgar no dependen de esta figura, que puede verse como un ejemplo de un fenómeno más amplio.

38 *Ibíd.*, p. 80.

39 *Ibíd.*

banalidad del mal -explica Arendt en el *postscriptum* de la versión revisada y ampliada de su libro sobre el caso- lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que 'resultar un villano', al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía⁴⁰.

Esto no quiere decir que Eichmann fuera un estúpido, dice Arendt, lo que lo caracterizaba era su irreflexión, su ausencia de pensamiento y es esta característica lo que parece haberlo predispuso a convertirse en uno de los peores criminales de su tiempo⁴¹. Se trata de una suerte de aislamiento, de un alejamiento de las propias circunstancias que de acuerdo con Arendt puede causar más daño que las pasiones envenenadas o los malos instintos.

Una incapacidad extendida

Así, Eichmann parecía estar dispuesto a confesar sus crímenes y su participación activa en las peores desdichas de millones de personas con asombrosa facilidad. Pero Arendt sugiere que esto no se debe a cierta desfachatez sádica del acusado, sino al hecho de que había vivido durante años en una sociedad autoengañada y atravesada por el pensamiento ideológico que hacía a esos crímenes tolerables o al menos partes de un sistema que los requería. Gran parte del pueblo alemán, comenta la autora, había creído en Hitler hasta el final del proceso y había acompañado y aprobado (al menos tácitamente) los actos de hombres y mujeres como Eichmann⁴². De acuerdo con la interpretación de Arendt, Eichmann había respetado

40 *Ibíd.*, pp. 417-418.

41 *Ibíd.*, p. 418

42 *Ibíd.*, p. 146.

siempre a la “buena sociedad” de su patria y al ver que las clases altas y cultas seguían a Hitler con entusiasmo, dejó cualquier pregunta de su consciencia de lado y se plegó a la actitud general de los hombres respetables⁴³

Así, Arendt propone ver a Eichmann como una expresión de la bancarrota moral de la sociedad alemana de esos años. Pero cuando Arendt habla de bancarrota moral no se refiere a la ausencia de reglas o valores, sino al hecho de que principios ancestrales fundamentales (como los mandatos que prohíben el asesinato y el robo) devinieron meros parámetros circunstanciales en esos años, pasibles de ser intercambiados por otros. En ese contexto, observa la autora, la sociedad alemana se mostró dispuesta a abrazar los nuevos valores que el movimiento nazi fue imponiendo con su brutalidad y seducción. Así, tampoco puede decirse que la mayor parte de aquellos que participaron activamente de los crímenes del régimen totalitario careciera de conciencia o de reflejos morales. Salvo casos particulares, no se trataba de hombres especialmente sádicos o violentos por naturaleza, sino de personas que hasta entonces se habían comportado de manera normal. Lo que los caracterizaba, sugiere Arendt, no era entonces una especial predisposición al crimen, sino más bien la pérdida de las referencias con las que estaban acostumbrados a funcionar y una incapacidad para pensar y juzgar por sí mismos.

En ese contexto de incertidumbre, comenta Arendt, sólo aquellos que fueron capaces de ejercer el pensamiento y el juicio por sí mismos pudieron encontrar nuevas referencias para orientarse. Estas personas tuvieron la posibilidad de seguir un camino autónomo, en lugar de aceptar y obedecer las nuevas reglas propuestas. Pero si fueron pocos los que consiguieron salirse de las verdades ideológicas para buscar una comprensión propia, sospecha la autora, esto se debió en gran medida a la persistencia de los esquemas clásicos, que habían acostumbrado a todos a entender las cuestiones morales y políticas a partir de absolutos indudables. Una vez que esos absolutos trascendentes que la tradición había legado entraron en bancarrota, millones de

43 *Ibíd.*, pp. 186-187.

individuos se encontraron sin refugio y sin las herramientas para defender sus viejos valores o para encontrar nuevas referencias.

Responsabilidad

Pero estas consideraciones no sirven para exculpar a Eichmann u otros criminales, dado que existen varias evidencias que muestran que había maneras de no convertirse en cómplice del régimen. Los ejemplos de personas que resistieron o se abstuvieron de actuar muestran que un individuo en las circunstancias de Eichmann y con sus recursos culturales y materiales, podría haber desarrollado herramientas para entender y juzgar lo que estaba pasando, y podría también haber actuado de otra manera.

Así, Arendt da a ver las posibilidades que tenían a su disposición los individuos sujetos al régimen nazi comentando ejemplos de hombres y mujeres que de diferentes maneras se abstuvieron de hacer el mal. Hubo personas que se negaron a participar de todo cargo público, aún al precio de perder su posición social y dinero, hubo quienes renunciaron a sus tareas cuando tomaron conciencia de la gravedad de lo que se les exigía, y también quienes se animaron a resistir activamente.

Estos individuos podían ser de cualquier capa de la sociedad: gente sencilla, personas de clase media o alta, gente de la mejor educación o sin ninguna instrucción⁴⁴. Lo que los caracterizaba, sugiere Arendt, era su capacidad y su decisión de ejercer el juicio, aún en circunstancias en las que todas las referencias tradicionales parecían haber perdido credibilidad⁴⁵. Las normas morales básicas fueron puestas en duda durante el régimen de Hitler y en este contexto, en el que ya no podían aplicarse las reglas socialmente aceptadas de modo automático, los seres humanos que hicieron el esfuerzo de separar el bien del mal debieron confiar en su propia capacidad de juicio. Ya no podían aplicar universales dados a casos particulares, sino que debían analizar situaciones concretas con parámetros que ellos mismos se veían en la necesidad de crear o restablecer para juzgar. Sin los parámetros indudables de la

44 *Ibíd*, p. 153.

45 *Ibíd*, p. 154.

tradición, los hombres y mujeres que decidieron juzgar por sí mismos se vieron en la necesidad de proceder como sugiere Kant para el juicio estético: construyendo parámetros a partir de su propia imaginación y mentalidad ampliada: “Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban -explica Arendt-. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas”⁴⁶.

El temor al juicio y los desafíos de nuestro tiempo

El contraste entre la figura de Eichmann y las personas que de diversos modos resistieron durante el nazismo advierte a Arendt sobre la relevancia del juicio para la acción. Además, a partir de su estudio del caso de Eichmann, la autora se encuentra con un temor a juzgar que no sólo puede apreciarse en hombres y mujeres sujetos a regímenes totalitarios, sino que puede verse también en las democracias modernas.

Algunos años después de la publicación de su libro sobre Eichmann y de las primeras reacciones explosivas, Arendt explica que en un primer momento había decidido no dar importancia a la polémica, que parecía girar en torno a un libro que nunca había sido escrito. Pero con la persistencia y el tenor de las críticas comprendió que había involucradas en el asunto cuestiones más profundas que el entretenimiento malsano de algunos o el interés tenaz de ciertos grupos⁴⁷.

“Las controversias provocadas por la aparición de la presente obra (...) demuestran hasta qué punto los hombres de nuestro tiempo están preocupados por la cuestión del juicio humano...”⁴⁸, comenta la autora, y explica que algunos de los argumentos que se esgrimen para criticar el libro dan a ver la crisis del juicio o la confusión que el problema provoca en los individuos de nuestro tiempo.

46 *Ibíd.*, p. 428.

47 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., p. 17.

48 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pp. 428-429.

Dos cuestiones importantes aparecen en la controversia: 1) la primera atañe a la arrogancia y se resume en las siguientes preguntas ¿quién soy yo para juzgar? ¿puedo juzgar? ¿tengo que ser moralmente superior que aquellos que cometieron los actos que evaluó para poder emitir un juicio?; 2) y la segunda se refiere a la posibilidad de comprender y juzgar el pasado: ¿podemos emitir juicios sobre eventos que sucedieron en circunstancias olvidadas o que no podemos imaginar enteramente⁴⁹? Para ambos interrogantes, Arendt encuentra que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo tiende a dar una misma respuesta: se tiende a afirmar que no es posible juzgar de modo honesto y certero.

Así, la autora observa que estas dos cuestiones se entrelazan y dan a ver no sólo el temor que tiene nuestro tiempo a juzgar, sino también la sospecha de que nadie es libre y de que nadie puede ser por lo tanto responsable de sus actos⁵⁰.

Esta última idea puede identificarse en algunos argumentos que aparecieron en la polémica y que proclamaban que la tentación y la coacción son la mismo, como si en ningún caso que estuviera involucrada alguna pérdida (o la simple pérdida de oportunidad de ganancia) para un individuo, pudiera esperarse que esa persona eligiera algo diferente de su directa conveniencia. Arendt cita dos ejemplos para ilustrar esta concepción: habla de un hombre al que se le pone un arma en la boca y se le pide que mate a su mejor amigo para salvarse, y menciona también el caso de un profesor de segunda enseñanza que engañó al público en un programa de preguntas y respuestas de la televisión, y muchos justificaron su comportamiento porque la suma de dinero que estaba en juego era demasiado elevada⁵¹. En este sentido, algunos lectores criticaron los juicios que Arendt esgrime en su libro justamente por considerarlos fríos, inhumanos o soberbios: si nadie puede evitar caer en la tentación, ¿quién puede tirar la primera piedra? Al parecer, sólo un hipócrita o un santo⁵².

49 Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., pp. 18-19.

50 *Ibíd*, p. 19.

51 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 429.

52 Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., p. 19.

Otra idea que apareció con insistencia durante la polémica atañe al segundo problema mencionado más arriba. Se trata de la afirmación de que no es posible juzgar adecuadamente actos cometidos en circunstancias que no se han vivido. “La argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar parece convencer a la mayoría, en cualquier lugar del mundo, pese a que es evidente que si fuera justa, tanto la administración de justicia como la labor del historiador no serían posibles”⁵³, comenta Arendt. Este fue además el argumento de Eichmann cuando la corte le señaló que había alternativas a su accionar, cuando se le sugirió que podría haberse negado a cumplir con las órdenes asesinas que sus superiores le daban. El acusado aseguró entonces que eso era algo que sólo podían decir las personas que no habían vivido aquellas circunstancias o aquellos que las habían olvidado⁵⁴.

Por otra parte, sostiene Arendt, la idea de que quizás uno también se hubiese portado mal en la misma situación no debería impedir el juicio (aquí la autora busca poner en duda la idea extendida según la cual el que juzga debe ser superior moralmente a aquel cuyos actos se juzgan). La sospecha o la intuición de nuestra propia debilidad frente a la tentación podría tal vez propiciar cierto espíritu de perdón o solidaridad con el culpable, pero eso sólo puede suceder después de que uno ha estudiado el hecho y ha juzgado su naturaleza⁵⁵.

Sobre lo que parece haber consenso general, el punto hacia el que parecen confluir estos argumentos e impresiones, es sobre la idea de que nadie puede juzgar. “Lo que la opinión pública nos permite juzgar, e incluso condenar, son las tendencias generales, o los grupos de seres humanos -cuanto más amplios mejor-; en resumen, nos permite juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres”⁵⁶. Se condena entonces a quien intenta pensar la responsabilidad particular de una o varias personas, y se aplaude en cambio a aquellos que interpretan los

53 Hannah Arendt, Eichmann en Jerusalén, op. cit., p. 429.

54 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), Responsibility and Judgement, op. cit., p. 18.

55 Hannah Arendt, Eichmann en Jerusalén, op. cit., p. 430.

56 *Ibíd.*, p. 431.

acontecimientos humanos como resultados de tendencias históricas, movimientos dialécticos o leyes determinantes e inexorables⁵⁷.

La idea de que sólo se pueden juzgar tendencias y determinaciones generales, dice Arendt, suele expresarse con frases altaneras, que reclaman el refinamiento para aquellos capaces de hacer afirmaciones globales sobre grandes grupos (como “los alemanes”, la cristiandad” o incluso “la humanidad”) y consideran vulgar todo intento de separar responsabilidades particulares. En este sentido, puede decirse que todos somos culpables con gran congoja y ninguna consecuencia, pero está prohibido señalar la responsabilidad de uno o varios individuos determinados en hechos puntuales⁵⁸.

Pero la modestia que parece estar en el origen de estas posiciones es engañosa o al menos selectiva: de acuerdo con esta perspectiva, los seres humanos son capaces de comprender procesos generales complejísimos, pero son incapaces de formar opiniones autónomas sobre la situación en la que están y tomar decisiones libres, son capaces de realizar acciones colectivas grandiosas o monstruosas, pero no pueden responder por sus propios actos individuales.

Arendt destaca así en las ideas generalizadas acerca del juicio un rasgo persistente de nuestro tiempo: la oscilación entre la impotencia y la omnipotencia, el movimiento pendular entre la desesperanza respecto de las capacidades de los seres humanos, y las expectativas desmesuradas respecto de sus posibilidades de comprensión y acción⁵⁹.

Por un lado, si el ser humano es presentado como incapaz de juzgar nada de lo que hace o padece, sus decisiones no tienen otro asiento que el capricho o el azar, y nadie sujeto a semejante realidad puede ser culpado por sus desvaríos o elogiado por

57 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., pp. 19-20.

58 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 431.

59 En el prefacio a la primera edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt expresa de modo explícito y claro algo que está presente todo a lo largo de su obra: “Es como si la humanidad se hubiera separado entre aquellos que creen en la omnipotencia humana (...) y aquellos para los que la impotencia ha devenido la mayor experiencia de sus vidas” (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. vii.).

sus gestas. En este sentido, nadie incapaz de generar el más mínimo sentido puede ser libre. Por otro lado, si el ser humano puede en cambio acceder a verdades generales sobre los procesos humanos y puede explicar por lo tanto todo lo que sucede a partir de determinaciones inapelables, nada de lo que atañe a su vida le puede ser atribuido. Desde este punto de vista, todo lo que se hace y se sufre responde a leyes más amplias que la mera voluntad de las personas, cuya libertad no es más que una quimera o una pretensión ilusoria. Desde cualquiera de los dos extremos entre los que oscila la modernidad de acuerdo con Arendt, entonces, el ser humano es visto como un ente sin libertad genuina, y sin posibilidad de construir acciones o sentidos a la medida de sus circunstancias y posibilidades. Así, estos extremos conducen a la inmovilidad y a la catástrofe, dado que al negar la libertad humana desconocen también la responsabilidad y la posibilidad de generar juicios con los que orientar las decisiones particulares.

De esta manera, Arendt señala un fenómeno que puede observarse, con rasgos nuevos, también en nuestros días. Tomando en cuenta lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que si por un lado se enaltece en la actualidad al individuo y se busca protegerlo de todos los peligros posibles con dispositivos de seguridad cada vez más sofisticados, por el otro lado se considera a los seres humanos impotentes, incapaces incluso de lidiar con sus propias pasiones e inclinaciones. Como sugieren los desarrollos de Arendt, ambas tendencias conducen a negar la libertad o a impedir su aparición. Para usar los ejemplos que vimos con anterioridad, podemos señalar que quien acepta el control total para salvaguardar su vida, va perdiendo las condiciones para ejercer el juicio y la acción independiente; y quien se cree incapacitado para tomar decisiones más allá de sus urgencias personales, no puede juzgar con amplitud los dilemas éticos y políticos con los que se encuentra.

Así, al señalar la inhibición del juicio y los impedimentos para el ejercicio de la libertad propios de la modernidad, Arendt advierte sobre peligros presentes todavía en nuestros días. En este sentido, la obra de Arendt da a ver que la necesidad de buscar medios para restablecer las condiciones y la capacidad del juicio sigue siendo hoy urgente. De acuerdo con la autora, las consecuencias devastadoras de la

expansión del totalitarismo han mostrado los peligros impredecibles de la acción ciega, pero las diversas respuestas que surgieron para hacerle frente muestran también las posibilidades de la natividad humana. La capacidad de comenzar procesos nuevos puede sobrevivir tanto a dictaduras y totalitarismos, como al poder de lo que hoy se denomina “estados securitarios”, y la obra de Arendt sugiere que los seres humanos tienen la posibilidad y la responsabilidad de encontrar vías para juzgar y para actuar en las circunstancias en las que se encuentran.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, “De l’etat de droit à l’etat de securité”, *Le monde*, 23-12-2015:

http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego – Nueva York, Harvest Book Harcourt, 1981.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt, 1985.

Arendt, Hannah, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 2006.

Villa, Dana (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1983.