

LA NOCIÓN ARENDTIANA DE “BANALIDAD DEL MAL” A PARTIR DE LA IDEA DE IRREFLEXIVIDAD

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín
<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3524>

Resumen

En este texto presento una concepción de la noción arendtiana de banalidad del mal a partir de la idea central de irreflexividad. La tesis que propongo a los lectores es que esta noción es comprensible a partir de la ausencia del pensamiento, el juicio y la memoria. Por un lado, ofreceré una caracterización de estas tres facultades de modo que resulte manifiesta la relación entre su ausencia y la posibilidad de realizar el mal. Por otro lado, haré referencias al caso de Eichmann, dado que fue el fenómeno que conllevó a la autora al cambio de concepción de radicalidad a banalidad del mal.

Palabras clave: Hannah Arendt, banalidad del mal, facultad de pensar, facultad de juzgar, memoria.

Abstract

In this paper I present a conception of Arendt's notion of banality of evil, based on the central idea of thoughtlessness. The thesis I propose to readers is that this notion is understandable from the absence of thought, judgment and memory. On the one hand, I will offer a characterization of these three faculties to show the relationship between them absence and the possibility of doing evil. On the other hand, I will refer to the case of Eichmann, because that was the phenomenon that led Arendt to change her conception from radicality to banality of evil.

Keywords: Hannah Arendt, banality of evil, faculty to think, faculty to judge, memory.

Recibido: 23/08/2016. *Aceptado:* 24/01/2017.

Para introducirnos en lo que podría ser la concepción arendtiana de banalidad del mal, es preciso comenzar haciendo cuatro clarificaciones. En primer lugar, comprender que la autora no pretendía ofrecer una teoría sobre el mal, y que la conclusión a la que llegó fue la respuesta a la reflexión sobre el particular fenómeno de Eichmann. En este sentido, aquello que comprendamos como "banalidad del mal" desde la perspectiva arendtiana, exigirá ser conducido a través de referencias al caso de Eichmann. En segundo lugar, cabría aclarar la manifiesta ruptura que hace la autora frente a la concepción tradicional de "mal". Para comprender este aspecto, mencionaré el cambio de concepción de *radicalidad* hacia *banalidad* del mal. En tercer lugar, teniendo en cuenta que Arendt centra su atención en la superficialidad y luego en la irreflexividad para comprender el fenómeno de la banalidad del mal, elegiré la segunda perspectiva para ubicar características del análisis. En cuarto y último lugar, justificaré la ausencia del tratamiento de la facultad de la voluntad en la caracterización de la noción de banalidad del mal.

En la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt se refiere a "la banalidad del mal" como una expresión con la que "(...) no aludía a una teoría o a una doctrina (...) sobre el fenómeno del mal" (Arendt, 2002, p. 29). Asimismo, en una respuesta que ofrece la autora a Scholem, en la que reitera su cambio de opinión de mal "radical" a "banal", advierte que Eichmann podría ser el modelo concreto de lo que quería decir (Bernstein, 2000). De ahí, sería plausible hacer una clarificación de la concepción arendtiana de "banalidad del mal" a la luz del caso de Eichmann tomando, así, su validez ejemplar.

Tras presenciar el juicio de Eichmann, Arendt renunció al concepto kantiano de "mal radical". Con esto, planteó una oposición a la concepción tradicional del mal en la que aquel que lo realiza posee un *status* ontológico de "maldad", en otras palabras, abandonó el presupuesto de que quien realiza el mal es malvado: "Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...) También puede guiarles la debilidad (...) O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o la codicia (...) " (Arendt, 2002, p. 30). Y añade refiriéndose a Eichmann:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino incapacidad para pensar. (Arendt, 2002, p. 30)

En el mismo sentido, expresa en el Post scriptum de Eichmann en Jerusalén:

Eichmann no era un Yago ni 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 dirigencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal dirigencia 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 se hacía* (...) sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de "la nueva escala de valores prescrita por el gobierno (nazi)". No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión (...) fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo (...) Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. (Arendt, 2011, pp. 172-186)

Desde estos dos fragmentos queda claro que la noción de banalidad del mal no presupone un *status* ontológico de maldad en el agente y que tampoco propone una relación causal entre los motivos y los actos. Por el contrario, relaciona al mal con la irreflexividad expresada *como incapacidad para pensar*. Al respecto, Bernstein advierte que "Hay un cambio relevante. La noción central de los primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad" (Bernstein, 2000, p. 253). Ya que he propuesto ofrecer una clarificación de la concepción arendtiana de banalidad del mal a la luz del caso de Eichmann, resulta plausible caracterizar esta noción desde la idea de irreflexividad.

Pese a que *La vida del espíritu* aborda la facultad de la voluntad, esta no se hace necesaria en la caracterización de la noción de banalidad del mal por las siguientes razones. Primero al centrarse en la idea de irreflexividad, el análisis apunta a la conclusión de que la banalidad del mal resulta de la ausencia del pensamiento, el juicio y la memoria. No relacionarnos con nosotros mismos, no tener nuestras propias opiniones y no recordar nunca lo que hacemos, conllevaría a la posibilidad de realizar el mal sin comprender su significado moral. Es decir, desde la idea de irreflexividad podemos concluir que la banalidad del mal es un fenómeno situado en la ausencia de la relación del yo consigo mismo (y todo lo que esto incluye: que no se dé el diálogo interior del pensamiento, que no se llegue a juicios propios y que no se evalúen las acciones realizadas), más que un fenómeno que se dirija hacia la voluntad, hacia el querer hacer el bien o el querer hacer el mal.

Segundo, la voluntad apunta al actuar, en palabras de Arendt "(...) siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia al pensamiento puro, cuya entera actividad depende de 'no hacer nada'" (Arendt, 2002, 271). Es una facultad que opera, por tanto, en el mundo de las apariencias, mientras que la reflexión se realizaría, justamente, retirándose de dicho mundo.

Tercero, acorde con Arendt, la voluntad tiene una doble función, la de mando —incitando a la acción— y la de arbitraje —decidiendo entre la razón y el deseo— (Arendt, 2007). Entonces, si bien esta facultad podría estar relacionada con la conducta moral eligiendo la razón, la actividad de reflexionar debería darse con anterioridad para que la voluntad tuviera con qué operar. Aun así, la noción de banalidad del mal no se centra en un "querer hacer el mal", sino en realizarlo sin siquiera comprenderlo por eludir la relación del yo consigo mismo, por no reflexionar. De ahí que el otro lado de la banalidad del mal no sea la voluntad de hacer el bien, sino el evitar aquello que pondría en peligro la armonía del dos-en-uno, y para procurarla es preciso reflexionar.

Banalidad del mal y ausencia de pensamiento

Para comprender la relación entre banalidad del mal y ausencia de pensamiento, no me detendré en todas las características de esta facultad, sino únicamente en las dos que apuntan hacia la idea central de irreflexividad. En este sentido, propongo esta facultad como la capacidad de cuestionar prejuicios, en una búsqueda de significado, que se lleva a cabo mediante un diálogo del yo consigo mismo.

El pensar se caracteriza por ser una búsqueda de significado, en contraposición a la búsqueda de verdad. Esto apunta a la distinción, que retoma Arendt (2002) de Kant, entre intelecto y razón: mientras que el primero se ocupa de lo que captan los sentidos, la segunda busca su significado, no persigue la verdad, ni saber qué son las cosas o si existen sino que se pregunta qué significa que existan.

Esta búsqueda de significado surge como una necesidad suscitada por aquello que percibimos en el mundo de las apariencias, es la percepción de los fenómenos lo que interpela a nuestro yo pensante:

(...) el asombro admirativo ante los actos justos o valerosos vistos con los ojos corporales permite que surjan cuestiones tales como: "¿Qué es el valor?, ¿Qué es la justicia?". La existencia del valor y de la justicia se presenta ante los sentidos a través de lo que veo, aunque en sí mismos no estén presentes en la percepción sensible y no sean dados así, como realidades autoevidentes. La cuestión socrática básica -¿Qué

queremos decir cuando empleamos este tipo de palabras, más tarde denominadas "conceptos"?- nace de tal experiencia. Pero el asombro originario no se resuelve planteando dichas cuestiones, puesto que permanecen sin respuesta, sino que incluso se refuerza. (Arendt, 2002, p. 188)

A partir de este fragmento podemos reconocer, por una parte, que es la percepción del fenómeno lo que dispone al yo pensante a iniciar su actividad. Los actos que vemos en el mundo de las apariencias son anteriores al concepto que los comprende; la percepción sensorial, la vista, capta fenómenos que mediante el pensamiento adquieren sentido. Pero se llega a otorgar significado mediante una necesidad que aparece en forma de pregunta: ¿qué significa aquello que percibí? Por otra parte, el carácter aporético que la autora asocia al asombro admirativo, refiere a la incapacidad de llegar a respuestas definitivas cuando intentamos comprender el significado de lo experimental:

Lo que comienza como asombro acaba en perplejidad, para después regresar al asombro: qué maravilloso es que los hombres puedan llevar a cabo actos justos y valerosos, aunque no saben, no son capaces de darse cuenta, de lo que son el valor y la justicia. (Arendt, 2002, p. 188)

Que el asombro originario no se resuelva planteando cuestiones significa que, aunque podamos reconocer ciertos actos que nos llevan a pensar en conceptos, no logramos concluir una definición de estos conceptos, quedando perplejos ante la limitación del pensamiento y, nuevamente, asombrados de que la experiencia exceda los límites del lenguaje y de la razón.

Acorde con Arendt, esta búsqueda de significado, que no solo es inútil sino que sus resultados son inciertos y no se verifican, resulta también autodestructiva respecto de sus logros. De ahí que describa la actividad de pensar como la labor de Penélope "(...) que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior (...) los pensamientos de ayer satisfarán las necesidades de hoy solo en la medida en que se es capaz y se desea volver a pensarlos" (Arendt, 2002, p. 110).

Este derrumbamiento de comprensiones no solo se da respecto de los propios logros, sino que también opera con cualquier clase de comprensión previa que tome como su objeto: "(...) socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética" (Arendt, 2002, 198). Para referirse a este carácter destructivo del pensamiento, Arendt (2002) toma la metáfora del viento, utilizada por Sócrates, explicando que al levantarse se lleva consigo todas las manifestaciones previas y deshace lo que se ha congelado en el lenguaje. Entonces tenemos que

el pensar hace las veces de una puesta en cuestión de prejuicios; cuando la percepción de un fenómeno interpela a nuestro yo pensante y este se pone en la tarea de buscar su significado, cuestiona todas las concepciones previas que antes eran comprendidas como certezas, dejándonos en un sentido "vacíos", ya que tampoco se conforma con los propios resultados.

Esta búsqueda de significado surge desde la relación del yo consigo mismo. Al respecto, la autora advierte que "(...) el estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu" (Arendt, 2002, p. 97), lo que implica que el pensamiento, la voluntad y el juicio son facultades que se realizan, no en compañía de los demás, sino en compañía de uno mismo. Por ello:

Las actividades mentales testimonian mediante su naturaleza reflexiva esta dualidad propia de la conciencia de sí; solo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo (...). Todo *cogitare*, sea cual sea su objeto, es también un *cogito me cogitare*; toda volición, un *volo me velle*, y todo juicio es posible, como alguna vez dijo Montesquieu, gracias a un *retour secret sur moi-même*. (Arendt, 2002, pp. 96-97)

De ahí que el pensamiento sea un diálogo interior del yo consigo mismo. En esta actividad, la búsqueda de sentido involucra por definición a quien piensa. Siguiendo a Arendt "(...) la soledad (*solitudine*) es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad (*loneliness*) aparece cuando estoy solo sin poder separar de mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo (...)" (Arendt, 2002, 207), y es durante la primera cuando efectivamente pensamos. Independientemente de cuál sea el objeto de pensamiento, la reflexión no sólo se da como un cuestionamiento de un fenómeno externo sino que se convierte en un examen del mismo "yo pensante". Esto sucede en la medida en que, al cuestionar sus prejuicios y buscarle un sentido a aquello que ha llamado su atención, el yo pensante reflexiona sobre sí mismo.

Esto, en relación con la noción de banalidad del mal, nos remite a caracterizarla desde la ausencia de pensamiento teniendo en cuenta el caso de Eichmann:

Según dijo Eichmann, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente nadie, que se mostrara contrario a la Solución final (...). No tuvo Eichmann ninguna necesidad de "cerrar sus oídos a la voz de la conciencia", tal y 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 de la respetable sociedad que lo rodeaba. (Arendt, 2011, pp. 172-186)

Eichmann eludió su propia compañía, sustituyó la voz de su propia conciencia por la opinión de los demás. No reflexionó, es decir, no tuvo una

conversación consigo mismo esforzándose por buscar el significado de sus actos y con esto anuló toda posibilidad de llegar a sus propias conclusiones sobre lo que hacía. De ahí podemos comprender la ausencia de pensamiento como una característica de la banalidad del mal: renunciar a nuestra propia compañía podría permitir que nos dejemos llevar por lo que los demás dicen o hacen y, con esto, cometer actos que podrían ser moralmente malos sin interesarnos por su significado. Pero todavía hay un aspecto que destacar: una de las consecuencias de la irreflexividad que podría conllevar a la banalidad del mal es que aquel que elude su propia compañía no se interesará por el significado de sus acciones porque no mantendrá una relación consigo mismo.

Esta noción de banalidad del mal, siguiendo la interpretación de Neiman, podría tener una doble conclusión. La autora advierte que:

Los peligros contemporáneos comienzan con pasos triviales e insidiosos. Una vez los hemos dado, nos llevan a consecuencias tan vastas que difícilmente podrían haber sido previstas. La declaración de que el *mal es banal*¹ no se refiere a la magnitud, sino a la proporción: si crímenes tan grandes puede ser consecuencias de causas tan pequeñas, puede haber una esperanza de que podamos vencerlas. (Neiman, 2012, p. 381)

Antes de proponer las dos posibles conclusiones, quisiera hacer una aclaración respecto de la expresión "mal banal" mencionada en el anterior fragmento. Bernstein destaca que "banalidad del mal" no es una expresión que refiera a los actos de Eichmann; no había nada de banal en estos. Más bien 'la banalidad del mal' refiere a sus motivos e intenciones" y agrega que "personas normales con motivos e intenciones banales pueden cometer crímenes horribles y actos malvados" (Bernstein, 2008, p. 73)². Esto permite clarificar que la expresión "mal banal" no alude a un carácter trivial de las acciones realizadas por Eichmann ni pretende restarles importancia, sino que apunta hacia la comprensión del agente de dichos actos.

Ahora bien, por un lado, comprender la banalidad como la posibilidad humana de realizar actos horribles podría dejar un descontento, una desesperanza y quizá un miedo hacia la propia creación. Quedar perplejos ante el reconocimiento de nuestra innegable posibilidad de realizar el mal es una de las opciones de conclusión pues, como sospecha la intérprete de Arendt:

¹ Cursiva mía.

² Traducción propia. Textos originales: "So "the banality of evil" is not an expression that refers to Eichmann's deeds; there was nothing banal about these. Rather "the banality of evil" refers to his motives and intentions." y "(...) normal people with banal motives and intentions can commit horrendous crimes and evil deeds."

Para Arendt lo que estaba siendo juzgado no eran solo los crímenes de guerra alemanes, ni la posible complicidad de los judíos. Lo que estaba bajo cargos era la Creación misma. En un mundo capaz de producir los campos de concentración, lo imposible se hizo realidad. (Neiman, 2012, p. 379)

Al presenciar el juicio de Eichmann y escribir *Eichmann en Jerusalén*, Arendt no solo dio cuenta del caso particular del acusado, sino que logró advertirnos de los posibles riesgos a los que podría conducirnos nuestra irreflexividad. Si bien podríamos pensar y juzgar nuestras propias acciones, también está en nosotros, en todos nosotros, la posibilidad de actuar por motivos superfluos y acabar convirtiéndonos en uno de los criminales más desconcertantes de la historia.

Pero esta misma noción de banalidad ofrece una conclusión contraria al desconsuelo. Contamos con la posibilidad de prevenir la realización del mal (banal) solamente haciendo uso de nuestras facultades mentales. Por ello, nos quedamos con la segunda conclusión siguiendo a Neiman:

Al ofrecer una estructura que muestra cómo los crímenes mayores pueden ser ejecutados por hombres que no tienen ninguno de los rasgos criminales, *Eichmann en Jerusalén* es un alegato que afirma que el mal no es una amenaza contra la razón misma. Más bien, crímenes como los de Eichmann son consecuencia de la necesidad, la irracionalidad, la negativa a usar la razón como deberíamos. (Neiman, 2012, p.383)

Banalidad del mal y ausencia de juicio

El hecho de que Eichmann se sintiera tranquilo porque no había nadie que se opusiera a esos actos manifiesta, por supuesto, una ausencia de juicio reflexionante. Esta, que sería la segunda característica de la banalidad del mal, es consecuencia de la elusión del pensamiento. Al respecto aclaremos dos aspectos: primero, la condición para el juicio es el pensar en la medida en que garantiza la convivencia conmigo misma que se manifestará al tener mis propias opiniones. Segundo, cuando Arendt se refiere al juicio moral opta por la concepción de juicio *reflexionante*. Acorde con Arendt, el pensamiento es la condición para este tipo de juicio:

Así, creo que este “pensar” sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora —pensar en el sentido socrático—, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir “esto es bueno”,

“esto es justo”, “esto es injusto”, “esto es hermoso” y “esto es feo”. Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en el que decimos “esto es justo, esto es injusto”, no es muy diferente del modo en el que decimos “esto es hermoso, esto es feo”. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio! (Young-Brueh, 1993, p. 571)³

El carácter purgativo del pensar, que vimos en el apartado anterior, posiciona a esta facultad como condición para juzgar en la medida en que permite poner en cuestión los prejuicios en los que podríamos subsumir el particular y, así, poder enfrentarnos a este sin reglas que determinen el juicio. Pero, además, porque el pensamiento, siendo un diálogo del yo consigo mismo, garantiza la conciencia de sí y esto se reflejará en el esfuerzo de tener nuestras propias opiniones:

La condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento. (Arendt, 2007, p. 71)

Para juzgar necesitamos, entonces, desproveernos de los universales pero, además, atender a la experiencia, a acontecimientos particulares que sirvan de ejemplo para llegar a una generalidad sin perder su carácter de particular. Arendt explica la de la siguiente manera:

A todo objeto particular —por ejemplo, una mesa— le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal (...) O bien, procediendo a la inversa, a las distintas mesas vistas a lo largo de una vida se las despoja de sus características accesorias y el resultado es una mesa en general que contiene un mínimo de propiedades comunes a todas las mesas: la mesa abstracta. Queda todavía otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomarla como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: la mesa ejemplar (“ejemplo” viene de *eximere*, “distinguir un particular”). Este “ejemplar es y continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es cómo Aquiles, etc. (Arendt, 2003, pp. 141-142)

Como no podemos llegar a definiciones acabadas de lo que sería, por ejemplo, la justicia, las dos primeras opciones resultarían inapropiadas para juzgar. Si conociéramos el concepto definitivo de justicia y juzgáramos, desde él, un fenómeno particular, estaríamos realizando un juicio determinante. Por el contrario, el proceder del juicio reflexionante consiste en partir

³ Referencia original: Transcripción de las observaciones de Arendt a la American Society for Christian Ethics, Richmond, Va., 21 enero, 1973m Library of Congress.

del ejemplo para llegar a comprender algo más amplio, y en este sentido podríamos decir "la banalidad del mal es como Eichmann".

Ahora bien, dado que Arendt toma la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante y, además, expresa que su interés en la *Crítica del juicio* se debe a que considera que los juicios morales se dan del mismo modo que los juicios estéticos, es preciso que prosigamos con una caracterización del juicio estético en Kant para comprender de qué modo llegamos a decir "esto es bueno" o "esto es malo" desde la perspectiva arendtiana.

Acorde con Ronald Beiner (2003), Arendt propone dos teorías del juicio desde distintas ópticas, por un lado desde la *vita activa* y por el otro desde la vida del espíritu. Dado que la segunda corresponde con la idea de irreflexividad, he elegido hacer una caracterización de esta óptica puesto que centra la atención en el juzgar por uno mismo. Antes de ello, cabe añadir que la propuesta arendtiana del juicio moral (el que nos interesa), es tomada de la concepción kantiana del juicio estético⁴.

Desde esta óptica, el juicio contiene una pretensión de imparcialidad que se consigue desde los dos momentos que constituyen la actividad de juzgar: la imaginación y la reflexión. Por una parte, la imaginación otorga imparcialidad al juicio ya que se juzga desde la posición del espectador. Al respecto, Arendt afirma que "Solo lo que conmueve y afecta en la representación cuando no se puede estar afectado por la presencia inmediata (...) puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio" (Arendt, 2003, p. 124). La imaginación es el requisito para distanciarse del objeto y poder juzgar desde la posición del espectador. Este consigue librarse de los intereses respecto de lo que juzga, contrario a lo que sucedería desde la posición del actor; la imparcialidad se logra en la medida en que no se encuentra implicado en el objeto de juicio y, además, logra ver el conjunto debido a su posición.

Por otra parte, la imparcialidad se consigue en la reflexión, momento que Arendt (2003) define como "(...) la auténtica actividad de juzgar algo" (p. 127). Dado que los espectadores no están solos, es decir, que el mundo objetivo aparece ante los ojos de todos, la imparcialidad precisa apelar al sentido común, en la medida en que se juzga como miembro de una comunidad.

⁴ "Kant mismo analizó los juicios estéticos, pues le parecía que solo en ese campo juzgamos sin aplicar reglas generales que sean apodóticamente verdaderas o evidentes por sí mismas. Por consiguiente, si aplico ahora sus resultados a la esfera de la moral, doy por supuesto que el ámbito de intercambio y la conducta humanos y los fenómenos que allí encontramos son en cierto modo de la misma naturaleza." (Arendt, 2007, p. 144).

Este sentido comunitario opuesto al privado, es lo que otorga validez al juicio, una validez que persigue el acuerdo con los demás sin pretender ser irrefutable. Al tener en cuenta a los demás, el sentido común permite la "mentalidad amplia", *conditio sine qua non* del juicio correcto, ya que una de sus máximas es "situarse en el lugar del otro" (Arendt, 2003). Entonces, la imaginación no sólo consistiría en representarme el objeto para juzgarlo sino en imaginar las posiciones de los otros que, como yo, también juzgan:

(...) aunque yo tengo en cuenta a otros cuando juzgo, eso no significa que amolde mi juicio al suyo. Yo sigo hablando con mi propia voz y no cuento con votos para llegar a lo que creo que es correcto. Pero mi juicio tampoco es ya subjetivo, en el sentido de que yo llego a mis conclusiones tomándome en cuenta solo a mí mismo (...) esos otros no incluyen a todo el mundo; Kant dice explícitamente que la validez de tales juicios puede hacerse extensiva únicamente "a la esfera toda de los sujetos que juzgan", de las personas que también juzgan. (Arendt, 2007, p. 146)

Ahora bien, respecto de la ausencia de juicio podemos reconocer tres aspectos que Arendt aborda al referirse a la conducta de Eichmann: primero, hace referencia a su incapacidad para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de otra persona⁵. Segundo, retoma las palabras del acusado con las que expresa que hubiera matado a su padre de ser, esto, una orden. Tercero, alude a que Eichmann se sintió libre de culpa porque ¿quién era él para juzgar? (Arendt, 2011).

La incapacidad para considerar algo desde el punto de vista de alguien más es la expresión de la ausencia de mentalidad amplia perteneciente al sentido común que, como vimos, representa una condición para el juicio reflexivo. La disponibilidad a ejecutar cualquier acto que se le ordenase, sin detenerse a considerar si estaba bien o mal, alude a una suerte de juicio determinante en donde el universal operante era "lo correcto es cumplir con el deber". El presupuesto de no sentirse "quién" para juzgar tiene como consecuencia no sentirse responsable de sus propios actos "Pues detrás de la reticencia a juzgar se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos" (Arendt, 2007, p. 51), algo que resulta evidente en las palabras de Eichmann: "No soy el monstruo en que pretendéis transformarme... soy la víctima de un engaño" (Arendt, 2011, p. 361).

⁵ "Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, 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." (Arendt, 2011, p. 79)

De ahí que la ausencia de juicio sea la segunda característica de la banalidad del mal. Aquel que se deja llevar por lo que otros hacen, que no se pone en el lugar de otros que juzgan para sopesar sus opiniones, que no enfrenta al fenómeno sin reglas que lo determinen, que no se siente libre de opinar y actuar y, por tanto, tampoco responsable por ello, es capaz de realizar el mal sin examen alguno que lo lleve a distinguir entre lo que está bien y lo que está mal.

Banalidad del mal y ausencia de memoria

Cabe comenzar aclarando que la importancia de la memoria supera su significado de mero almacenamiento. El pensamiento que hemos entendido como la búsqueda de significado o de sentido, necesita de este "archivo" de la memoria para elegir aquello que llame su atención y reflexionar sobre ello. Esto es, el yo pensante, aunque alejado del mundo de las apariencias no sólo necesita de la experiencia para tener con qué operar sino que necesita recordar, es decir, tomar del archivo de la memoria las representaciones de los fenómenos para poder dedicarse a la búsqueda de su significado:

El significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder "ver" lo invisible. (Arendt, 2002, p. 155)

Con este fragmento Arendt se está refiriendo al espectador que, apartado de la participación en el fenómeno sobre el cual reflexiona, logra ver el significado que no se comprende desde la mera percepción sensible. Entonces, el yo pensante que inicia su actividad por la necesidad de búsqueda de sentido, necesita, por definición, iniciar la tarea de recordar que solo se hace posible gracias a nuestra capacidad de archivar en la memoria.

En otras palabras, el pensamiento necesita del recuerdo en un doble sentido: por un lado, la memoria que almacena representaciones de la experiencia hace las veces de "fuente de objetos de pensamiento":

(...) el pensamiento tiene sus propios objetos, sobre los cuales opera autónomamente y sobre los que vuelve una y otra vez sin producir, aparentemente, ningún resultado. La falta de objetos de pensamiento y la carencia de reflexión sobre los mismos o sobre los juicios pronunciados con base en la actividad reflexiva —que inevitablemente da lugar a prejuicios— son los componentes de esa incapacidad. (Calderón, 2010, p. 26)

Si la falta de objetos de pensamiento conduce a la incapacidad para pensar y estos objetos se obtienen de la memoria, entonces la elusión del recuerdo,

la negación a volver sobre el archivo de la memoria es un componente de dicha incapacidad. Por otro lado, este acto de volver sobre lo pasado y ausente representa una condición para el pensamiento ya que, siguiendo a Arendt, el significado de los acontecimientos o, en general, de todo aquello que suscite nuestra necesidad de pensar, no se encuentra en la percepción directa del fenómeno sino que requiere cierta lejanía que solo se consigue recordando.

En segundo lugar, lo mismo ocurre con la facultad de juzgar. Mientras que el pensamiento nos prepara para ésta, poniendo en cuestión los prejuicios, el juicio, nuestra facultad para ocuparnos del pasado, presupone una narración de lo ocurrido en donde, quien la realiza, lo somete a juicio (Arendt, 2002). En palabras de Lara "Los juicios son estimulados por las historias (...)" (Lara, 2009, p. 28). Es decir, que al narrarnos a nosotros mismos lo que hemos realizado, accedemos al material —proporcionado por el recuerdo y el lenguaje— que nos permite examinarnos a nosotros mismos. Es como si en el acto de recordar estrictamente lo sucedido y presentarlo ante nosotros mismos en forma de relato, abriéramos el campo para la actividad de juzgar. Teniendo en cuenta la actualización de la diferencia del dos-en-uno, nos suponemos como espectadores de nosotros mismos, capaces de reconocer el significado de la historia que se nos revela:

Mi teoría del juicio reflexionante se centra en la noción de que el lenguaje posee capacidades desvelatorias que facilitan la operación de una apertura reflexiva respecto a los espacios de aprendizaje moral (ya que las cosas se ven de manera distinta gracias al potencial expresivo de su descripción). (Lara, 2009, p. 23)

Aunque comprender el significado de lo ocurrido y juzgarlo sean dos actividades distintas, la memoria, que podríamos entender como el lugar que contiene lo pasado, es una condición para ambas e, incluso, podría reconocerse una función con el presente: este se lograría habitar y comprender al repensar el pasado (Birulés, 2007). Del mismo modo, otorgar significado a lo ocurrido y poder juzgarlo requiere una mirada retrospectiva: "Solo de modo retrospectivo, solo desde el punto de vista del historiador que mira hacia atrás, desde la perspectiva privilegiada del presente, la masa caótica de sucesos pasados se convierte en un relato coherente" (Birulés, 2007, p. 180).

Esta conexión entre pensar y recordar es particularmente importante en nuestro contexto. Nadie que puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversión consigo mismo al respecto (...) Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal. El peligro, sin embargo, es muy grande no solo para mí mismo, cuya habla, habiendo renunciado

a la suprema actualización de la capacidad humana de hablar, se tornará por eso mismo carente de sentido, sino también para los demás, que se ven forzados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y, sin embargo, totalmente incapaz de pensar. (Arendt, 2007, p. 110)

Mi interpretación del anterior fragmento es que este archivo carece de orden, de coherencia, de sentido, de valoraciones, en general, de todo aquello que las facultades de pensar y de juzgar le otorgan al operar con los objetos que contiene. Pero esta actividad de otorgar supone un esfuerzo que se manifiesta en el mundo de las apariencias: quien piensa necesita comprender el significado de aquello que ha llamado su atención y, en el mundo de las apariencias, aquel que piensa se muestra como una persona que atiende al significado de lo que dice y se expresa en sus propias palabras, en lugar de conformarse con la repetición de frases hechas.

Ahora bien, mucho más grave que carecer de objetos de pensamiento, de capacidad para buscar el sentido y de capacidad para hablar, es la relación entre la negación a recordar y la naturaleza del mal. Al respecto, advierte Arendt que:

Si me niego a recordar, estoy realmente dispuesto a hacer cualquier cosa (al igual que mi coraje sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada). Esta cuestión del recuerdo nos acerca al menos un poquito a la molesta cuestión de la naturaleza del mal (...) Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Para los seres humanos, pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: el *Zeitgeist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero. (Arendt, 2007, pp. 110-111)

Parecería que, para Arendt, aquello que nos abstiene de hacer cualquier cosa son las consecuencias que podría tener, pero no cualquier tipo de consecuencia, sino aquellas que podrían dañarnos a nosotros mismos. Saber que algo podría hacerme un daño físico que no desaparecerá inmediatamente podría evitar que yo corra el riesgo; asimismo, saber que recordaré una mala acción y por eso perderé la armonía conmigo misma, desaprobándome, podría evitar que la realice. Pero si no estoy acostumbrada a recordar y evaluar mis propias acciones, poco importará lo que haga ya que será olvidado al momento siguiente. En este sentido, la elusión del recuerdo, el hecho de evitar volver sobre el archivo de la memoria, está relacionado con la superficialidad del mal en la medida en que nos vuelve capaces de realizarlo sin siquiera comprenderlo, de "arrasar con el mundo entero" sin nunca dirigirnos en profundidad hacia el significado de nuestros actos.

De ahí que, para Arendt (2007), se pierda la integridad cuando se pierde la elemental capacidad de pensamiento y recuerdo. La pretensión de mantener la armonía con nosotros mismos, de mantener una coherencia entre lo que pensamos, lo que juzgamos y lo que hacemos, solo es posible cuando reflexionamos sobre nosotros mismos y esto implica, por definición, un retorno a la memoria. Y aquí sobraría resaltar la impotencia que tiene la ley frente al mal, porque esta concepción de la banalidad del mal surgió, justamente, del mal legítimo. Si no recordamos, si no operamos con los objetos de pensamiento buscando su significado y no juzgamos por nosotros mismos, poco importará hacer el mal o dejar de hacerlo porque sin memoria, y por tanto, sin temor al remordimiento, no queda nada que nos contenga.

Entonces esta facultad de la memoria, que parecía una simple capacidad de almacenar representaciones de la experiencia, se muestra ahora como una condición para el pensamiento y para el juicio, para la capacidad de otorgar significado, de dar coherencia a la historia o las historias. Logra, también, poner de manifiesto la relación entre la capacidad para pensar y la capacidad para hablar pero, sobre todo, permite concluir, en palabras de Arendt (2007) que "(...) la facultad de la memoria es lo que impide obrar mal" (p. 134).

Arendt (2011) trae dos anécdotas que permiten comprender cómo funcionaba la memoria de Eichmann. La primera se trata de un viaje que éste realizó para conversar sobre "la acción de evacuación en curso contra los judíos de Eslovaquia", en el que se le invitó a jugar bolos y fue justo esto último lo que él fijó en su memoria. La segunda se trata de un acto que Eichmann tuvo que presenciar en el que vio cómo disparaban a las cabezas de los muertos que estaban en el hoyo y luego vio cómo le rompían los brazos a una mujer; cuando regresaba se detuvo en Lwów, donde vio la imagen de la estación de ferrocarril que conmemoraba el decimosexto año del reinado de Francisco José, "La visión de la estación de ferrocarril borró los horribles pensamientos que ocupaban su mente, y en la memoria de Eichmann quedaron hasta los más insignificantes detalles de aquella, como, por ejemplo, las cifras grabadas del aniversario" (Arendt, 2011, p. 131).

Con esto queda manifiesto que sin recuerdos el pensamiento no tiene con qué operar, y también, que solo lo que pensamos es aquello que queda grabado en la memoria. Además, queda claro que si no volvemos sobre lo ocurrido para reflexionar sobre su significado y juzgarlo, no nos preocupará si lo que hacemos está bien o mal. Como vimos en la caracterización de la memoria, aquel que está acostumbrado a reflexionar sobre sus propias acciones, a recordarlas, no querrá realizar el mal y luego tener que vivir con

ello. Pero si todo se olvida al momento siguiente, poco importará lo que hagamos pues será como si no lo hubiéramos hecho.

Si es un ser pensante, en raizado en sus pensamientos y recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán autoimpuestos (...) el mal extremo, sin límites, sólo es posible allí donde esas raíces autogeneradas, que automáticamente limitan las posibilidades, están totalmente ausentes donde los hombres se limitan a deslizarse sobre la superficie de los acontecimientos, donde se permiten a sí mismos dejarse arrastrar sin llegar a penetrar nunca hasta la profundidad de que cada uno es capaz. (Arendt, 2007, p. 115)

En suma, la banalidad del mal refiere a la posibilidad de realizar el mal sin tener la intención de hacerlo. Quien no reflexiona sobre sus propias acciones, que por definición sería recordar y tener una relación consigo mismo, no tendrá la necesidad de ponerse sus propios límites. Esto significa que pensamiento, juicio y recuerdo son indispensables para prevenir la realización del mal. Si yo recuerdo lo que hago, sabré que me desaprobare si transgredo mis propios límites que han sido resultado de mi propio juicio; al encontrarme conmigo misma, pensando, el testigo que me acompañó en el mundo de las apariencias y que, siguiendo mi juicio me dijo "no lo hagas", me recordará que lo hice. Por el contrario, si no acostumbro a reflexionar sobre mis propias acciones, no cuento con una voz (la voz de mi propia conciencia) que me dice hasta dónde puedo llegar y me advierte que si hago X sufriré las consecuencias de mi propio mal, si todo lo olvido, seré capaz de hacer cualquier cosa sin nunca darme cuenta de lo que hice. Esto es, para mí, la noción de banalidad del mal.

Bibliografía

- Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, España: Debolsillo.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En Ronald Beiner (Ed.) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Barcelona, España: Paidós.
- Bernstein, R.J. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En F. Birulés. (Ed.) *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 235-257). Barcelona, España: Gedisa.
- Bernstein, R. J. (2008). Are Arendt's reflections on evil still relevant? *The review of politics*, 70 (01), 64-76. <https://doi.org/10.1017/S003467050800017X>
- Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento*, Barcelona, España: Herder.
- Calderón, C. (2010) "El sentido común en Hannah Arendt: la fuente del sentido de realidad", *Saga* No. 22 pp. 25-37, ISSN: 0124 -8480.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal*. Barcelona, España: Gedisa.
<https://doi.org/10.3109/17482960902995246>
<https://doi.org/10.1080/17482960902995246>
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno*, México D.F., México: Fondo de Cultura Económico.
- Young-Bruehl, Elizabeth. (1993) *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.