

Eichmann en Jerusalén: una lectura desde la filosofía de la historia

Trabajo Final de Grado

Carmen Camey Marroquín

Directora: Dra. Montserrat Herrero

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra

Pamplona, 2015

ÍNDICE

- 1. Introducción**
- 2. Antecedentes**
- 3. Tres interpretaciones del mal en la historia**
 - 3.1. La visión judía de la historia**
 - 3.2. La concepción nazi de la historia**
 - 3.3. La interpretación cristiana de la historia**
- 4. La banalidad del mal**
- 5. El juicio y la incapacidad de juzgar**
- 6. La visibilidad de las acciones en la historia**
- 7. Víctimas y victimarios**
- 8. Conclusiones**

1. Introducción

El proyecto de investigación analiza las tesis de Hannah Arendt en su obra “Eichmann en Jerusalén” y, basado en sus conclusiones, se profundiza en el problema del mal en la historia. Específicamente, se ha pensado sobre el Holocausto y sobre lo que un acontecimiento como este puede significar para la historia o para un pueblo. El tema central de la investigación, por tanto, ha sido la cuestión del mal en la historia.

Además de abordar la tesis sobre el mal en la citada obra de Arendt, se la ha comparado con la cuestión sobre el mal tal como la propone Tomás de Aquino. Como conclusión se arroja algo más de luz sobre la relación que existe entre los hechos históricos, el destino de los pueblos y la libertad de los individuos. Así como de la posibilidad de juzgar políticamente la bondad o maldad de las acciones de los individuos en sentido absoluto y no sólo en relación con algún tipo de legalidad.

El tema es interesante pues el problema del mal es uno de los interrogantes que más personalmente acucia a las personas hoy en día y me parece que como filósofos debemos intentar dar respuesta los problemas que inquietan a nuestros contemporáneos. Por otro lado, me parece que es un tema en el que confluyen tanto la filosofía de la historia como la filosofía política, ramas de la filosofía que me parecían sumamente interesantes porque me parece que pueden ayudar a resolver problemas reales y ayudarnos a comprender lo que ocurre hoy en día en el mundo.

La metodología empleada ha sido la lectura de textos y la comparación de las tesis presentadas en estos. Principalmente me referiré al libro de Arendt *Eichmann en Jerusalén* y a partir de esto haré referencia a otros textos de la misma autora o de otros autores que me ayuden a aclarar las tesis que subyacen a esta obra. A modo de comparación citaré a Tomás de Aquino, específicamente las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, que usaré como paradigma de la visión cristiana del mal y de la historia. Respecto a los textos en inglés que no están aún traducidos al español, las traducciones las he realizado yo misma.

El trabajo está dividido en ocho capítulos, primero una introducción y unos antecedentes del caso Eichmann, seguidos de las tres interpretaciones del mal en la historia, la judía, la nazi y la visión cristiana a de la historia. En el cuarto capítulo se

profundiza en la teoría arendtiana de la banalidad del mal y se relaciona con el juicio, para después conectar con el quinto capítulo en el que se explican las relaciones entre el juicio (y los diferentes tipos de juicios implícitos en el proceso de Jerusalén) y la incapacidad de juzgar. El sexto capítulo versa sobre la visibilidad de las acciones en la historia. Por último, el séptimo capítulo profundiza en la relación entre víctimas y victimarios y en cómo ésta se vio difuminada durante la Segunda Guerra Mundial. Finalmente se presentan las conclusiones del trabajo. La conclusión central alcanzada en el presente trabajo es que detrás de las acciones, tanto de los nazis como de los judíos durante la guerra, había una filosofía de la historia en acción. Esto conecta con el segundo gran tema del trabajo que tiene que ver con las posibilidades y los límites de los distintos tipos de juicio (el juicio legal, el juicio moral, el juicio histórico y el juicio político), así como la necesidad de juzgar para dar sentido a los acontecimientos de la historia.

Para concluir esta introducción quiero agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por estos 5 años en los que me han enseñado tanto de filosofía y de otras cosas. También a la profesora Montserrat Herrero por su apoyo y su guía durante la redacción de este trabajo. También quiero agradecer al profesor Jaime Nubiola su apoyo constante durante la redacción de este trabajo y durante los años anteriores que me han permitido aprender tanto de él. Debo mencionar también mi agradecimiento a María, María y Esther por su paciencia y apoyo. Por último, quiero agradecer al Colegio Mayor Olabidea por haber sido un lugar tan relevante en mi formación como persona y como filósofa.

2. Antecedentes

En 1961 se llevó a cabo en Jerusalén el juicio del coronel de las SS Adolf Eichmann. Eichmann fue el encargado de la organización logística de los transportes de judíos a los campos de concentración. Al finalizar la guerra, fue capturado por el Ejército de los Estados Unidos pero no le reconocieron. A comienzos de 1946 escapó de la custodia del Ejército estadounidense y se ocultó durante varios años. A principios de 1950 se hace pasar en Ginebra por un refugiado llamado Ricardo Klement y obtiene un pasaporte emitido por el Comité Internacional de la Cruz Roja y un visado argentino. Desde

Génova viajó a Buenos Aires donde comenzó a trabajar en una empresa alemana. Toda su familia se traslada a Argentina.

Desde 1954 habían fluido hacia Israel informaciones de varios grupos de judíos dedicados a la caza de nazis acerca de que el coronel de las SS vivía en Buenos Aires con su familia. Por presión de Isser Harel, jefe de inteligencia del MOSSAD se logra finalmente identificar al objetivo. Cuando se confirmaron los datos Ben Gurión crea un comité de emergencia conformado por la cúpula del gobierno del MOSSAD cuyo propósito era llevar a Eichmann a Israel.

En una operación llamada Garibaldi- el equipo secuestra al teniente nazi y después de interrogarlo durante nueve días, le obligaron a firmar una declaración en la que se comprometía a salir voluntariamente de Argentina. Finalmente, le trasladan desde Buenos Aires a Tel Aviv. Ahí fue juzgado ante un tribunal judío que le condenó a la pena capital por crímenes contra la humanidad y contra el pueblo judío. Fue ahorcado el 1 de junio de 1962 y sus restos incinerados y arrojados al mar.

La revista estadounidense *The New Yorker* envía a Jerusalén como corresponsal a la filósofa judía alemana Hannah Arendt para seguir el juicio. Estos reportes son compilados y complementados en el libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*¹. En él, Arendt describe y analiza elementos tales como el juicio en sí mismo y su finalidad, al acusado y sus antecedentes, así como sus responsabilidades en la Solución Final y sus motivaciones para actuar como lo hizo. También investiga las pruebas que ofrecen los testigos y las dificultades que estos testimonios prestaban. Finalmente, analiza la sentencia, el recurso y la ejecución.

¹ La edición que se ha utilizado para el trabajo es: Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

3. Tres interpretaciones del mal en la historia

Santo Tomás distingue dos tipos de mal: el mal físico o de pena y el mal moral. El primero no es realmente un mal puesto que no hace malo al sujeto que lo sufre. Tradicionalmente los hombres no los han distinguido. El mal de pena es menos mal que el mal moral puesto que es necesario para la perfección del universo..

Susan Neiman explica en su libro *Evil in modern thought* que solamente a partir de la modernidad, específicamente a partir del terremoto de Lisboa, los hombres comienzan a preocuparse seriamente por el problema del mal². A partir de este momento comienzan a distinguirse el mal natural del mal moral o mal causado por el hombre:

“La separación radical de lo que épocas anteriores llamaron males naturales de los males morales fue parte de la misma modernidad. Si se puede decir que Auschwitz marca su final, es por la manera en que marca nuestro terror. Las concepciones modernas del mal fueron desarrolladas en un intento de dejar de culpar a Dios por el estado del mundo y de comenzar a tomar responsabilidad por él. Mientras más responsabilidad por el mal en el mundo se dejaba al hombre, menos apreciable parecía la especie³”.

Esto lleva a los intelectuales y a los hombres en general a ir perdiendo la confianza en el mundo y en el hombre mismo. Se cree que es el hombre, con su razón y sus capacidades, el que causa el mal. Como se puede deducir de las palabras de Neiman, lo que el hombre se pregunta cuando se plantea el problema del mal viene a ser de quién es la culpa de ese mal. A esta pregunta se le pueden dar varias respuestas, que se describen en los siguientes capítulos de este trabajo y que pueden resumirse en dos -que engarzan a su vez con dos planteamientos metafísicos sobre la historia: o la causa del mal es el destino mismo, y en ese sentido la culpa no la puede tener nadie, o la causa del mal es la propia libertad del hombre, y en ese sentido los culpables son solamente aquellos que han cometido el mal. Sin embargo, en el mundo contemporáneo, cuando los hombres se plantean esta pregunta no se quedan solamente en ese paso del razonamiento, sino que a continuación se preguntan quién va a pagar por ese mal. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, esa pregunta es respondida con diferentes acciones violentas que se tornan en una cadena de violencia irrefrenable.

² Neiman, Susan. 2002. *Evil in modern thought*. New Jersey: Princeton University Press, p. 4.

³ *Ibidem*, p. 4.

Tradicionalmente, los hombres han recurrido a diferentes sacrificios para expiar sus culpas y pagar por sus pecados:

“El sacrificante es el principio y el fin de la acción. La víctima es el medio de su purificación. Es cierto que todo sacrificio es un acto de abnegación en el que el sacrificante se entrega al entregar algo propio, pero su finalidad no es esa destrucción, sufrimiento o abnegación, sino el renacer de la vida en su plenitud, de la fuerza⁴”.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, Alemania vivía una grave crisis. Ante esta situación se plantean el conocido “problema judío”, el cual era necesario resolver para salvaguardar la seguridad de la nación. Este “problema” se intentó resolver primero mediante la emigración obligatoria o expulsión, después mediante la concentración en guetos y finalmente se llegó a la solución final: matar. En este sentido podemos ver que el sacrificio también se manifiesta en la cultura contemporánea, específicamente en el caso de los nazis que utilizan a los judíos como víctima inocente que debe pagar por algún culpable⁵.

“Se proponen a la razón política como objetivos de la persecución o del exterminio colectivo, porque han supuesto o suponen una amenaza para el bienestar de la comunidad. Cuanto más se enriquece el mito de su culpa y el terror que producen, más aumenta la intensidad de la destrucción que los sacrificantes ejercen sobre ellos⁶.”

El sacrificio ya no solo se comprendía en el ámbito religioso sino que pasó a ser un sacrificio político: algunos tienen que morir para que la nación sobreviva. Para los alemanes los judíos eran las víctimas que les traerían la purificación, ese renacer de la vida en plenitud. La muerte, las cámaras de gas y los campos de concentración, solamente era el medio necesario para adquirir la fuerza⁷.

⁴ Herrero, Montserrat, “El sacrificio ritual y lo sagrado”, en Alvira y Vigna. 2012. *Life and the Sacred*. Germany: OLMS, p. 125.

⁵ Para ver teoría completa de Girard sobre el chivo expiatorio se puede ver Llano, Alejandro, 2004. *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*. Pamplona: EUNSA.

⁶ Herrero, Montserrat, “El sacrificio ritual y lo sagrado”, en Alvira y Vigna. 2012. *Life and the Sacred*. Germany: OLMS, p. 125.

⁷ Como se explicará más adelante, los mismos alemanes consideraban que los actos asesinos que se veían obligados a cometer eran una “pesada carga” que les imponía la consecución de su glorioso destino.

Esta violencia, sin embargo, causa un mal en los judíos que a su vez buscarán una nueva víctima sobre la que infligir más violencia y así saldar la culpa⁸. En este caso la víctima se personaliza en el figura de Adolf Eichmann.

“Lo que busca la sociedad es una víctima relativamente indiferente, para aplicar sobre ella una violencia que de volverse contra la propia comunidad podría procurar su muerte. El sacrificio protege a la comunidad entera de su propia violencia proyectándola hacia un extraño. Pero siempre un inocente debe pagar por ello, aquí y ahora⁹”.

Vemos que el sacrificio queda atrapado en las relaciones de utilidad, se torna en un acto político, necesario para asegurar la supervivencia de la nación o del pueblo. En el caso de Eichmann esto se revela en las distintas intenciones que el gobierno israelí, específicamente en la persona de Ben Gurión, manifiesta para el juicio de Jerusalén. De modo similar a como se había revelado en las acciones del régimen nacional socialista contra los judíos. Las intenciones van más allá de la finalidad propia del juicio: hacer justicia, y se convierten en intenciones vengativas: saldar cuentas, mostrar al resto de naciones que ellas también tienen la culpa, dejar claro a los judíos de la diáspora que siempre se enfrentarían a un mundo hostil, que solamente en Israel podrán estar seguros¹⁰. Vemos así que Eichmann se convirtió en la víctima que debía pagar muchas culpas, no solamente la suya. En este sentido es interesante mencionar que la utilización de un chivo expiatorio, primero la de los judíos a manos de los nazis y después de la Eichmann a manos del gobierno israelí, genera una cadena de violencia, un acto violento para pagar una culpa después convoca a que ese mal causado sea pagado nuevamente por una víctima inocente. Arendt, por su parte, es partidaria de frenar esa cadena de violencia¹¹.

⁸ También es interesante notar que uno de los argumentos para justificar la colaboración de los consejos judíos con los nazis durante la guerra es la idea de que “Con cien víctimas salvaremos a mil”. Esto me suena como la última versión de los sacrificios humanos; escójanse a siete vírgenes, sacrifíquense para aplacar la ira de los dioses. Pues bien, ésta no es mi creencia religiosa y con toda certeza, no es la fe del judaísmo.” Arendt citada por Young-Bruehl, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 467.

⁹ Herrero, Montserrat, “El sacrificio ritual y lo sagrado”, en Alvira y Vigna. 2012. *Life and the Sacred*. Germany: OLMS, p. 125 .

¹⁰ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 21.

¹¹ Como se explica en el artículo de M. Herrero, dentro del cristianismo es el sacrificio de Jesús en la cruz el único sacrificio que puede frenar la cadena de violencia puesto que con este se pagan todas las culpas de los hombres. Cristo es la última víctima y su sacrificio es el último Holocausto. Herrero, Montserrat, “El sacrificio ritual y lo sagrado”, en Rafael Alvira y Carmelo Vigna. 2012. *Life and the Sacred: volume 2*. Germany: OLMS, p. 124.

En el libro de Hannah Arendt, ella se plantea la pregunta por el mal en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y específicamente, el mal causado por los nazis al pueblo judío en los campos de exterminio. Este es un mal causado por el hombre y por tanto entra dentro de la categoría aquiniana de mal moral. El mal moral o pecado es el mal que realmente aflige al hombre ya que ataca la voluntad y la libertad del hombre y lo vuelven a él mismo malo. En este sentido es mejor ser castigado que ser culpable. Este es el núcleo de toda experiencia moral. De esta afirmación debería partir cualquier fenomenología de la moralidad. En el caso que nos ocupa esto implicaría la arriesgada afirmación de que si bien históricamente las víctimas del holocausto son los judíos, las verdaderas víctimas desde el punto de vista moral fueron los nazis. Éxito histórico y éxito moral no van de la mano, sino que son asimétricos. El ser humano esperanzado siempre maneja la hipótesis de que la divergencia entre ambos niveles se acercará asintóticamente en la medida en que tomamos espacios temporales más largos. Es decir, en que se amplía la expectativa de futuro. Pero esto no está nunca asegurado. En el contexto de los campos de exterminio nazis, encontraríamos por un lado aquellos que cometen el mal, los alemanes y dentro de los cuales situamos a Eichmann y por tanto incurrir en pecado, y por otro a aquellos que sufren el mal y que en este caso son los judíos, gitanos, minusválidos y todos aquellos que de alguna manera fueron víctimas del nazismo.

La cuestión está en que en el momento en el que se celebra el juicio en Jerusalén la pregunta que se hacen los acusadores es: ¿de quién es la culpa? Ante un mal de dimensiones tales y que ha afectado a tantas personas, especialmente al pueblo judío, y a su vez ha sido cometido por tantas otras, es confuso distinguir con claridad quién carga con la culpa de lo ocurrido. Precisamente, en esto se encuentra el sentido de cualquier juicio legal: por un lado, en esclarecer la verdad, es decir, en hallar un criterio de juicio; por otro, en discernir la culpabilidad o inocencia del acusado, es decir, en la búsqueda de la atribución de la culpa en orden a su reparación histórica. El problema del mal en la historia es en realidad el problema sobre cuál es la causa del mal, y finalmente, lo que al hombre le preocupa es de quién es la culpa. Es un problema de autoría en orden a una reparación.

3. 1. La visión judía de la historia

Para el judaísmo el autor de la historia principalmente es Dios. Hasta tal punto es así, que en el Antiguo Testamento generalmente las acciones de los hombres se atribuyen al mismo Dios, algo que siempre supone un problema para la exégesis bíblica. Existen tres tipos de intervención de Dios en los libros sagrados: el primero y el más directo es el Dios de la Torah o ley mosaica, el segundo tipo se refiere a los Profetas, donde lo hay intervención divina sino más bien una valoración de ciertas situaciones a la luz de la Torah, pero no añade nada nuevo a la ley. El tercer tipo es el de los libros Sapienciales y los Salmos, donde no hay más que mera reflexión humana sobre lo razonable que es seguir a Dios. El primer tipo es el momento más claro de intervención de Dios en la historia y donde se establece la ley judía y, por tanto, el patrimonio identitario del pueblo israelita. Un judío era, hasta hace poco, quien practica la ley. A partir de este momento originario, los judíos se han considerado como un pueblo elegido, con una identidad propia y una misión en la historia: hacer presente a Yahvé en el mundo, estar en el mundo sin perder su identidad propia. La promesa hecha por Dios a Moisés sigue estando presente en la historia. Es el mismo motor de la historia. Toda historia no puede ser más que una teología de la historia. Se podría decir que en cierto sentido el judaísmo es un mesianismo.

El judaísmo actual se define como conciencia de una historia compartida. La identidad que antes se definía por la adhesión a la ley les ha otorgado una historia particular, una serie de sucesos que les han ocurrido precisamente por ser quienes ellos son. Esta historia compartida está marcada por persecuciones, donde los judíos siempre han estado del lado de las víctimas. Una historia compartida que tiene que ver con la idea de comunidad, originariamente por ser el pueblo elegido, con el que Dios había decidido hacer una alianza gratuitamente, sin nada de mérito por parte de ellos. Esta alianza les ha proporcionado una comprensión de sí mismos en la que tiene lugar su papel en la historia, que para ellos será una espera estoica del Mesías. Respecto a esto, han reflexionado largamente sobre el texto de Isaías:

“Como cordero, fue llevado al matadero;
como oveja, enmudeció ante su trasquilador;
y ni siquiera abrió su boca¹²”.

En cierta manera, dentro de la comprensión de lo que es ser judío existe cierta consideración de que ser víctimas es su destino, una especie de inevitabilidad del sufrimiento. Dijo el fiscal Hausner citando unas palabras de la Escritura que es el “Imperativo con el que se ha enfrentado nuestra nación desde que apareció en el escenario de la historia¹³”.

Arendt no está de acuerdo con esta interpretación judía de la historia. Le parece que esta visión de la historia, donde se propone al judío como una inevitable víctima, siendo ese su destino, elimina la responsabilidad de los actos cometidos contra ellos. No cabría la posibilidad de ningún juicio ya que no habría a quien atribuir la culpa más que al “espíritu de la historia”. Cuando el fiscal Hausner lo sugiere, Hannah escribe que:

“estas palabras mal se compadecían con el hecho de someter a Eichmann a juicio, por cuanto sugerían que quizá este fuera el inocente ejecutor de algún misterioso designio formulado desde el principio de los siglos, o incluso que el antisemitismo fuera una fuerza necesaria para borrar el rastro del ‘sangriento

¹² Isaías 52,13 -53,12. “Mirad, mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho. Como muchos se espantaron de él, porque desfigurado no parecía hombre, ni tenía aspecto humano, así asombrará a muchos pueblos, ante él los reyes cerrarán la boca, al ver algo inenarrable y contemplar algo inaudito. ¿Quién creyó nuestro anuncio?, ¿a quién se reveló el brazo del Señor? Creció en su presencia como brote, como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza.

Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres, como un hombre de dolores, acostumbrado a sufrimientos, ante el cual se ocultan los rostros, despreciado y desestimado. Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado; pero él fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron. Todos errábamos como ovejas, cada uno siguiendo su camino; y el Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes. Maltratado, voluntariamente se humillaba y no abría la boca; como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron, ¿quién meditó en su destino? Lo arrancaron de la tierra de los vivos, por los pecados de mi pueblo lo hirieron. Le dieron sepultura con los malvados, y una tumba con los malhechores, aunque no había cometido crímenes ni hubo engaño en su boca. El Señor quiso triturarlo con el sufrimiento, y entregar su vida como expiación; verá su descendencia, prolongará sus años, lo que el Señor quiere prosperará por su mano. Por los trabajos de su alma verá la luz, el justo se saciará de conocimiento. Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos. Le daré una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre. Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, él tomó el pecado de muchos e intercedió por los pecadores”.

¹³ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial Lumen, p. 35

itinerario de este pueblo’, a fin de que, de tal modo, pudiera realizar su destino¹⁴”.

Asimismo y continuando con las implicaciones que esta idea de ser judío pesaban en el juicio de Jerusalén, Arendt rechazaba el término legal utilizado ampliamente en el juicio y del que se acusó (entre otros) a Eichmann de “crímenes contra el pueblo judío”. Según Arendt, esta distinción provenía de esa idea errónea de que los judíos como pueblo tenían una misión que cumplir en la historia y que por tanto era diferente para la historia misma cometer un crimen en contra de un judío que contra cualquier otro hombre. La pregunta que subyace a esta visión es si realmente hace falta hacer una distinción ante los crímenes contra la humanidad y los crímenes contra el pueblo judío. Es un acto lo que lleva a merecer una determinada pena, y no quiénes hayan sido las víctimas. La elección de las víctimas sí podía haber sido el fruto de una historia de odio a los judíos, pero no el acto y era el acto en sí lo que era destacado y sobre todo, lo que merecía ser juzgado. La elección de las víctimas no tenía porqué ponerse bajo juicio puesto que lo que merecía o no castigo era el acto cometido y no contra quién había sido cometido¹⁵.

Esta distinción entre una vida y otra, entre una víctima u otra estaba también latente en el juicio sobre la colaboración de los judíos con el régimen nazi. La colaboración de los judíos constituía la “piedra angular” de la política nazi respecto a los judíos. La pregunta que se hacía constantemente el público durante el juicio era ¿por qué colaboró aquella gente en la destrucción de su propio pueblo? Pinchas Freudiger, miembro

¹⁴ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial Lumen, p. 36.

¹⁵ Es interesante mencionar cómo políticamente, tanto judíos como alemanes, se mueven dentro de una interpretación del “otro” según lo que Reinhart Koselleck denomina conceptos contrarios asimétricos (Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, p. 205). Estos conceptos son aquellos que reclaman para sí una generalidad que excluye al otro, son conceptos dualistas que se aplican unilateralmente, en los que una parte se ve aludida pero no reconocida. Se manifiestan una y otra vez mediante el uso político del lenguaje, aunque los nombres cambien con el tiempo. Así, dentro de estos pares de conceptos encontramos judío-pagano y ario-no ario. El uso de estos concepto desde los que proceden tanto unos como otros es una peculiaridad del lenguaje político que tiene en su origen una primera distinción: la distinción amigo-enemigo. Para Arendt esto se presta a confusión pues ella está juzgando las categorías políticas desde un plano moral en el que a partir del surgimiento del cristianismo se añade la categoría superior de: humanidad. Este concepto no excluye a nadie e incluye a todos. Sin embargo, en el momento en el que este concepto comienza a politizarse inmediatamente aparece su contrario: inhumano. En el conflicto analizado, ni los nazis ni los judíos procedían según esas categorías de humano-inhumano. Formar parte de un pueblo de una raza implica siempre una asimetría en la consideración de los individuos. Dentro del problema que estudiamos también es interesante puesto que vemos que tanto judíos como alemanes tienen una consideración de su identidad que es colectiva y por tanto una consideración de la historia llevada a cabo por los pueblos y no por los individuos, como argumenta con claridad Hegel en el prólogo de sus *Lecciones de filosofía de la historia*.

destacado de un Judenrat (consejo judío) se preguntaba y preguntaba a los demás: ¿qué podíamos hacer? Y efectivamente, uno puede plantearse si a todo hombre se le exige heroísmo. El miedo juega un papel relevante en esta colaboración.

Los nazis produjeron un colapso moral no solo entre los victimarios sino también entre las víctimas. Todo el mundo lo hacía, todo el mundo daba su asentimiento.

No tuvo Eichmann necesidad de ‘cerrar sus oídos a la voz de la conciencia’, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz respetable de la sociedad que le rodeaba¹⁶”.

Otra de las maneras en las que los nazis colaboraron con el colapso moral también dentro de las víctimas fue su sistema de clasificación de los judíos. Se establecieron ciertas categorías privilegiadas: judíos alemanes frente a judíos polacos, judíos excombatientes frente a judíos recientemente naturalizados, etc. Dentro de este sistema se permitían ciertas excepciones a fin de que la regla general fuera acatada con mayor facilidad¹⁷. Los judíos aceptaron sin protestas este sistema desde un principio y no se dieron cuenta de que al solicitar que se les aplicara el régimen de “excepcional” aceptaban implícitamente la norma general. Esto ayudó a calmar los escrúpulos de la sociedad alemana respecto a ciertos judíos prominentes pero a su vez planteaba duras interrogantes: ¿vale más una vida que otra? ¿Es peor la destrucción de un pueblo cuando esto conlleva la destrucción de una cultura? A estas preguntas Arendt responde negativamente y explica que:

“no son pocos, especialmente en las minorías cultas, quienes todavía lamentan públicamente que Alemania expulsara a Einstein, sin darse cuenta de que constituyó un crimen mucho más grave dar muerte al insignificante vecino de la casa de enfrente, a un Hans Cohn cualquiera, pese a no ser un genio¹⁸”.

¹⁶ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 184.

¹⁷ “Es práctica generalmente observada reconocer ciertas excepciones, a fin de permitir el más fácil mantenimiento de la norma general”. Louis de Jong. Citado por Arendt en *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 192.

¹⁸ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 195.

Es interesante mencionar que ahora más que nunca, debido a que muchos de los judíos han perdido su fe pero siguen manteniendo una identidad judía, esta identidad se sostiene precisamente en una historia compartida. Si antes era el hecho de la elección divina lo que generaba a los judíos una conciencia comunitaria, ahora que se ha perdido la identidad como pueblo elegido se ha manifestado el sentimiento comunitario como un pueblo con una historia compartida, una historia en la que a pesar de los sufrimientos ha luchado por continuar tratando de existir¹⁹.

3. 2. La concepción nacional socialista de la historia

La ejecución de un capítulo central de la historia del espíritu universal era la pretensión de aquel grupo de alemanes que sin duda hizo historia. La confusión que produce la ejecución del bien a toda costa, llevó a aquel grupo de hombres y mujeres a subordinar el bien al poder. Los alemanes fueron perdiendo la conciencia de lo que estaba bien y lo que estaba mal. Dice Arendt:

“Del conjunto de pruebas del que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania, y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que era la conciencia, y en que habían dejado de darse cuenta de que ‘el nuevo conjunto de valores alemanes’ carecía de valor en el resto del mundo²⁰”.

Estas palabras no reflejan la verdad en su totalidad pues aunque esto fue así de modo generalizado hubo excepciones entre las que cabe mencionar a Karl Jaspers, al capitán Schmidt o a los hermanos Scholl, además de muchos otros que no son conocidos públicamente. Las excepciones en un régimen donde la norma general era cometer o al menos aceptar que se cometiera el mal debían ser realmente excepcionales y a la vez normales: personas comunes y corrientes pero con capacidad crítica para responder reflexivamente a esa situación moral conflictiva.

Sin embargo, también se puede decir que los alemanes consideraban la historia a modo de destino inevitable. Arendt lo resalta cuando describe las estrategias de Himmler para

¹⁹ Jean Daniélou y André Chorauqui. 2013. *Dialogo sobre los judíos*. Pamplona: EUNSA, p. 114.

²⁰ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 151.

resolver los posibles conflictos de conciencia que los alemanes podían tener. No intentaba eliminar la repulsión inicial que algunos podían tener cuando se enfrentaran a sus tareas asesinas, sino que lo reconducía convenciéndoles de que era parte del duro destino que les tocaba vivir, y que estaba en sus manos que ese destino (el triunfo de la Alemania nazi) estaba en sus manos. La necesidad de asesinar era una “pesada carga” consecuencia de la tarea histórica a la que estaban dedicados, “una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años²¹”. Efectivamente aquí hay una filosofía de la historia en acción y no simplemente un asalto al poder.

Por lo tanto, no se acallaban las conciencias. No se trataba de individuos sádicos u homicidas por naturaleza, sus conciencias funcionaban bien y sentían la aversión normal al cometer cualquiera de estos actos. De hecho, Arendt observa que los jefes hacían un esfuerzo sistemático por eliminar de las organizaciones a aquellos que experimentaran un placer físico al cumplir su deber. Por tanto, la estrategia utilizada no fue encontrar personas que no sintieran repulsión ante sus acciones sino más bien reformular la reacción ante esos sentimientos. “Los asesinos, en vez de decir: “¡Qué horrible es lo que hago a los demás!”, decían: “¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!²²”.

Por tanto, la seguridad de estar cumpliendo con una misión histórica dentro de la cual a veces había que cometer acciones desagradables era suficiente para convencer a miles de personas de que sus acciones eran en realidad laudables. Una vez que hubieran logrado su cometido, no tendrían que realizar más esas acciones. Su conciencia estaba activa, buscaban fervorosamente el bien y estaban dispuestos a hacer cosas por las que sentían aversión natural con tal de conseguir ese bien. El problema estaba en la interpretación del bien. Para ellos, el bien que buscaban era tan grande que merecía sacrificios, pequeños en comparación con la misión que se les había asignado. Ellos no habían elegido su destino, se sentían responsables de cumplir con una misión que la historia misma les había puesto en las manos. En cierto modo, no hacerlo habría sido darle la espalda a su destino y entonces serían responsables de un fallo mucho mayor. La alusión a la “carga²³” que la tarea representa muestra que se sentían convencidos de

²¹ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p.154.

²² Ibidem, p. 155.

²³ Es interesante señalar que la idea de la “pesada carga” se repite en la historia de Alemania en un contexto totalmente opuesto: aquello que pensaban que sería el triunfo de Alemania y por lo cual tenían

que la Historia era algo que ellos tenían que llevar a cabo. No se trataba de realizar el bien en sus propias vidas ni de la responsabilidad sobre sus acciones personales, era una responsabilidad mucho más pesada, tanto que podía hacerles rechazar la responsabilidad por sus actos individuales. Ellos debían cumplir la Historia. Esta idea de Historia como un destino que debe cumplirse les eximía en cierto modo, o al menos en su comprensión de ella, de la responsabilidad por sus acciones concretas puesto que por ser alemanes debían cumplir con la misión. No lo habían elegido y no había nada que pudieran hacer para evitarlo. Rechazarlo habría sido darle la espalda a quiénes ellos eran. En sus comprensiones no cabía la libertad de hacer otra cosa, solamente les quedaba cumplir bien el destino que les había tocado.

Esto es, a final de cuentas, la pregunta básica por la historia: ¿quién hace la historia? ¿Existe un destino al que estamos abocados y del que no podemos escapar o son nuestras acciones personales las que construyen la historia? Si la respuesta es la primera, la libertad humana está sometida a fines que la exceden. Y aunque de hecho esto no fuera así, el que un grupo de personas, en este caso un país entero, lo comprendiera de esta manera (o que un grupo de personas promoviera esta visión de la historia) provocaba que perceptualmente sus acciones carecieran de otra responsabilidad que no fuera la de cumplir con la misión que les estaba designada. Todo lo demás estaba supeditado a esta misión que era el bien superior y por el cual había que sacrificar otros bienes e incluso a sí mismos.

En este sentido también es interesante observar de qué manera los nazis trataron las acciones cometidas durante la guerra como acciones que no se regían por las “reglas” habituales de la moralidad y de la historia. Esta idea de *excepción histórica* era utilizada también para resolver problemas de conciencia. Las circunstancias especiales en las que introducía la guerra también afectaban a las consideraciones sobre la muerte. La guerra representaba un paréntesis en el cual ciertas cosas estaban permitidas puesto que solo así se conseguiría la victoria final. Esto está ligado a la idea de la guerra por la paz,

que llevar una “pesada carga” y hacer cosas que no querían, terminó convirtiéndose en una “pesada carga” para las futuras generaciones. Todo lo que Alemania hizo es ahora una pesada carga sus herederos que deben cargar con esa culpa. “En palabras de Goerdeler, ‘las técnicas para liquidar seres humanos empleadas en las zonas ocupadas, así como las utilizadas contra los judíos, y las persecuciones religiosas que se llevan a cabo... serán una pesada carga que el pueblo alemán deberá llevar en el futuro curso de la historia’.” Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 147.

aquella que permite pasar por encima de ciertas normas morales con la idea de que a través de esto se conseguirá la paz y que ya no habrá necesidad de más guerras. El bien mayor podía permitirse pasar por encima de las vidas de algunos judíos. Y con esta y la anterior consideración se consiguió que miles de alemanes tranquilizaran sus conciencias²⁴.

3. 3. La interpretación cristiana de la historia

Santo Tomás se ocupa principalmente del mal que para él realmente aflige al hombre, que es el mal moral (el pecado) y no del mal físico o de pena. El verdadero mal es aquel que es cometido por el hombre libremente. En este sentido, Tomás de Aquino explica que la causa del mal está precisamente en la libertad del hombre que es la que permite cualquier tipo de moralidad²⁵. Precisamente porque solo es realmente malo el mal que es cometido libremente, ese es el mal que realmente nos aflige y el que juzgamos moralmente. Legalmente se juzga el mal en la medida en que puede ser imputado a un sujeto, sin entrar en la responsabilidad que cada uno tenga sobre él.

La fundamentación de su comprensión del mal moral se encuentra en su visión metafísica del mal como privación del bien debido²⁶. En este sentido, al ser una privación no puede darse por sí mismo y se da en un sujeto que es y por tanto en la medida en que es, bueno. El mal no priva por tanto de todo lo bueno, sino que remueve algo de lo bueno. En este sentido, estaría de acuerdo con Hannah Arendt en que el mal nunca es “radical”, sino que solamente puede ser como mucho, extremo. De la visión tomista se deriva que un sujeto no pueda querer el mal por sí mismo pues la voluntad

²⁴ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 155.

²⁵ “Pues es manifiesto que lo deleitable según el sentido mueve la voluntad del adúltero, y la pone en estado de deleitarse por tal delectación, la cual excluye el orden de la razón y de la ley divina, lo cual es un mal moral. Luego, si sucediera de tal modo que la voluntad recibiese por necesidad la impresión deleitable de lo que la alienta, tal como el cuerpo natural recibe por necesidad la impresión del agente, sucedería en las cosas voluntarias completamente lo mismo que en las cosas naturales. Más no es así, puesto que, por mucho que lo exterior incite a lo sensible, no obstante, en la potestad de la voluntad está el recibir o el no recibir, de donde, la causa del mal que sucede por esto que recibe, no es el mismo deleitable que mueve, sino más bien, la voluntad misma”. Aquino, Tomás. 1997. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA, p. 29.

²⁶ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 21.

solamente es movida por el bien, puesto que no puede, estrictamente, querer algo que no es. Por ello, cuando un sujeto comete un mal lo hace movido por el aspecto de bien al que ese mal, esa ausencia o privación, refiere. Nadie hace algún mal a no ser quien intenta algo que le parece bueno.

Si analizamos el comportamiento de Eichmann desde estas premisas, Eichmann en ningún caso habría podido querer el mal que cometió por sí mismo, sino porque en hacer ese mal veía un cierto bien, por ejemplo, el cumplimiento de la ley y en ello el ser un ciudadano ejemplar dentro del régimen de su tiempo. No por ello se ve nadie exculpado de los males que cometió, puesto que solo se excusaría si no supiera que estaba cometiendo esos males, pero la cuestión está en que Eichmann, y como él tantos otros hombres de su tiempo, sabían el mal que estaban cometiendo pero lo supeditaron a bienes que para ellos eran mayores. En esto consistía precisamente la estrategia del régimen nazi, en hacer creer a toda una sociedad que todas sus acciones estaban subordinadas a un bien mayor que merecía cualquier sacrificio: Alemania y su misión histórica. Por tanto, a pesar de que sabían que millones de personas estaban muriendo, ¿qué era eso comparado con la gran misión que estaban cumpliendo? La pregunta, por tanto, está en ¿qué fue lo que les llevó a aceptar esa premisa? ¿Por qué no fueron capaces de detectar que las vidas de millones de personas realmente valían más que cualquier ideal histórico?

Dice Tomás de Aquino que cualquier cosa humana, ha de ser medida y regulada según la regla de la razón y de la ley divina. No hacerlo supone una elección desordenada. Cuando esto se produce, no es necesario la indagar causa pues para ello basta la misma libertad de la voluntad.

“En todo cuanto hay un orden, su bien consiste en seguir ese orden y el mal a consecuencia de que no está regulado ni mensurado. De manera semejante, el deleite y cualquier otra de las cosas humanas, ha de ser medida y regulada según la regla de la razón y de la ley divina. No hacerlo se pre entiende en la voluntad una elección desordenada. Y cuando esto se produce, no es necesario indagar causa pues para ello basta la misma libertad de la voluntad. Sin una consideración actual de la regla procede a una elección de este tipo, por que no

puede atender en acto a tal regla siempre, adquiere en primer lugar la pena de culpa²⁷.

Básicamente, lo que Santo Tomás quiere decir es que la elección del bien no consiste en una elección entre bien y mal absoluto sino más bien en una elección en relación a un cierto orden que prioriza y ordena los bienes. Esa regla, que para el Aquinate es la regla de la razón y la ley divina, es el criterio único para elegir entre unos y otros bienes y cuando no se tiene en consideración es cuando se eligen bienes menores por encima de los bienes mayores y a esto es a lo que llamamos elegir el mal: elegir, equivocadamente, un bien inferior por encima de un bien superior. En el momento de hacer la elección, por tanto, debe considerarse en acto la regla y esto no siempre ocurre y cuando es así elegimos el mal y merecemos la pena de culpa.

Es aquí donde entra en juego la deliberación que es el momento en el que el sujeto valora los distintos bienes respecto al orden de la razón y elige el bien mayor. Para esto se necesita, por un lado un pensamiento activo, y por otro lado una conciencia recta, es decir, un orden recto de la razón contra el cual poder comparar los bienes y elegir el bien mayor: “en la potestad de la voluntad está el recibir o el no recibir; de donde, la causa del mal que sucede por esto que recibe, no es el mismo deleitable el que mueve, sino más bien, la voluntad misma²⁸”.

Por tanto, se puede concluir que Eichmann, aunque su fin último fuera algo que él consideraba bueno, actuó mal con conocimiento de causa. Esto ocurre cuando la voluntad se inclina a un bien mudable, al cual se une la fealdad del pecado. Esto es pecar por elección, deliberadamente, con conocimiento cierto de causa²⁹. Eichmann era entonces completamente responsable de sus actos.

Explica Tomás de Aquino que es posible pecar con malicia o con conocimiento de causa puesto que algunas veces la voluntad se inclina a un bien mudable, al cual se une la fealdad del pecado, a veces por alguna pasión y entonces se dice que se peca por debilidad, y otras veces por algún hábito, y esto es pecar por elección, deliberadamente,

²⁷ Aquino, Tomás. 1997. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA, p. 29.

²⁸ *Ibidem*, p. 29.

²⁹ *Ibidem*, p. 194.

con conocimiento de cierto de causa. Esto implica que toda acción que ocurre en el mundo puede ser rastreada a un sujeto en específico, y en ese sujeto más aún a una deliberación o falta de ella. Por eso se puede decir que cada hombre es responsable de sus actos y de sus omisiones, y solo de estos y en ningún caso del destino histórico. La historia tiene un sentido y Dios es providente, sin embargo ningún hombre concreto puede realizar ese destino directamente, ni proponérselo como fin inmediato de su acción. Ese destino se alcanza solamente a través de las acciones libres de los hombres y su determinación, por tanto queda ¡a las espaldas” de esas acciones, de modo que no se puede contemplar en su totalidad desde la historia misma. Según esta visión, la historia por tanto está formada por cada uno de estos actos, libres, cada uno de ellos atribuible y con alguien que responda por cada acción, por más mínima que sea. El destino de esa misma historia, el hombre debe “abandonarlo” a la providencia de Dios. Por tanto, la autoría de la historia sería de cada hombre que ha pasado por la tierra, cada hombre que ha actuado ha construido la historia y es responsable de ella en la medida en que sus actos han colaborado a forjarla. Sin embargo, desde el punto de vista del sentido último de la historia o de su destino definitivo, el único autor es Dios. A cada hombre no se le puede imputar ese destino universal, sino solo sus acciones. Solamente él conoce su proceso de deliberación y por tanto la razón de sus elecciones. Incluso se puede decir que para todo hombre un juicio moral sobre las acciones de cualquier otro hombre que no sea sí mismo es imposible. Es posible y necesario juzgar las acciones respecto de la ley positiva vigente en cada momento histórico, pero es imposible e ingenuo asumir que ese juicio es a su vez un juicio sobre la moralidad de las acciones de un hombre.

A esto se refería Eichmann cuando se declaró culpable ante Dios pero no ante la ley. Según el ordenamiento jurídico nazi ningún delito había cometido. Le acusaban de haber cometido “actos de Estado” sobre los que ningún otro Estado que no fuera el de su nacionalidad tenía jurisdicción. Actuó en todo momento por obediencia a sus superiores y había realizado acciones que, en palabras de Servatius, “son recompensadas con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota³⁰”. Sin embargo, él se sabía culpable y responsable de sus acciones, o su falta de ellas. Podemos discrepar con esta afirmación de

³⁰ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 38.

Eichmann, pero lo que queda claro es que, aunque solo fuera al final de su vida, Eichmann se dio cuenta de que la responsabilidad de sus acciones era solo suya. Sabía que habría un juicio moral individual de Dios para cada hombre.

4. La banalidad del mal

¿Cuáles son los presupuestos para que un hombre sea responsable de sus actos? La intención se torna aquí un punto clave, puesto que la pregunta que queda en el aire es hasta qué punto Eichmann tenía intención de hacer lo que hizo, es decir, de enviar a la muerte a miles de judíos. No porque no lo hubiera hecho conscientemente, sino porque su intención principal era obedecer y para que la intención sea perfectamente voluntaria se requiere de la deliberación, del pensamiento y de la reflexión sobre los propios actos. Esto es precisamente de lo que Eichmann carecía, según Arendt³¹. Está claro que cometió las acciones que se le imputaban, aunque quizás de manera menos exagerada de lo que el Tribunal de Jerusalén quiso presentar, sin embargo no queda clara la cuestión de la intención. Un juicio penal, bajo el poder de la ley, juzga actos principalmente, no intenciones y sin embargo para un juicio moral la cuestión de la intención es esencial. Para un juicio histórico, para saber quién tiene la culpa del mal, no quien lo cometió sino quién tiene la culpa, también son esenciales las intenciones. Por eso, aunque el juicio de Jerusalén cumplió con parte de su cometido y la condena fue justa puesto que Eichmann había cometido las acciones que se le imputaban, no cumplió con el segundo cometido, el motivo ulterior de Israel de hacer un juicio moral a una determinada historia³² (y que era precisamente lo que Arendt juzgaba). Este cometido se vio frustrado precisamente porque lo que se vio patente es que las intenciones no son tan sencillas de juzgar como los actos. O dicho de otra manera, que no es posible un juicio moral sobre la historia. Y fue precisamente por eso que el trabajo

³¹ En el tercer capítulo, titulado “Experto en asuntos judíos”, Arendt se pregunta si Eichmann era un “caso de mentiroso autoengaño combinado con estupidez ultrajante”, p. 80. También en el Epílogo refiriéndose a Eichmann: “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes”. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 38., p. 366.

³² “Desde el punto de vista de la acusación, la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio; j. ‘En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular’. Esa fue la directriz marcada por Ben Gurión, y fielmente seguida por el fiscal Hausner”. Arendt, Hannah. 2003. *Ibidem*, p. 35.

de Arendt enfureció de tal manera a las autoridades Israelíes, porque a pesar de que ellos querían hacer creer que el juicio moral era claro, que Eichmann era un “sádico y perverso”, que sentía placer al asesinar judíos, las respuestas de Eichmann hicieron patente que no era tan sencillo y que ese otro juicio no era posible, o al menos no era tan sencillo como parecía.

Durante el juicio de Jerusalén Arendt se encuentra con que había una opinión generalizada acerca de Eichmann y sus motivaciones. Esta idea había sido en gran parte motivada por la propaganda que desde el Congreso Mundial Judío de 1961 se había distribuido. Un panfleto, un ejemplo entre docenas, llamado “Eichmann: Master-Mind of the Nazi Murder-Machine” le retrataba como un individuo inhumano y monstruoso, encargado de llevar a cabo la Solución Final³³ (afirmación que se vio refutada en el juicio). Sin embargo, esta visión chocaba abiertamente con la visión que el propio Eichmann tenía sobre sí mismo. Él no se consideraba un hombre de motivos perversos, aseguraba que jamás dio muerte a un judío y que no tenía ningún odio especial por los judíos (de hecho, se jactaba de haber tenido varios amigos judíos). No se consideraba un antisemita sino más bien un “experto en asuntos judíos”. Se consideraba a sí mismo un ciudadano ejemplar, cumplidor de la ley de su país en un momento determinado.

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

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

³³ Young-Bruehl, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 430.

“(Los jueces) eludieron el desafío moral e incluso jurídico más grande del caso entero. El argumento de los jueces descansaba en la asunción de que el acusado, como todas las ‘personas normales’, tuvo que ser consciente de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era de hecho normal en la medida en que no era ‘ninguna excepción en el seno del régimen nazi’. Sin embargo, bajo las condiciones del Tercer Reich, sólo se podía esperar que reaccionaran ‘normalmente’ las ‘excepciones’³⁴”.

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

“pero los jueces se equivocaban al creer que la vacuidad estaba amañada y que el acusado encubría otros pensamientos que, aun cuando horribles, no eran vacuos. Esta suposición parece refutada por la sorprendente contumacia con que Eichmann, a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su invención (cuando lograba construir una frase propia, al repetía hasta convertirla en un cliché)³⁵”.

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

“Facilitó el autoengaño en tres aspectos: 1. Sugirió que la guerra no era una guerra. 2. Que la había originado el destino y no Alemania (el destino aparece para los alemanes como justificación de lo que hicieron, de la misma manera que para los judíos es una justificación de lo que no hicieron o lo que algunos hicieron. Tanto unos como los otros se liberan de responsabilidad tachando lo

³⁴ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p.26.

³⁵ *Ibidem*, p 80.

ocurrido de inevitable). 3. Que era una cuestión de vida o muerte para los alemanes, es decir, que debían aniquilar a sus enemigos o ser aniquilados”³⁶.

Por tanto, durante el régimen nazi se crearon las condiciones perfectas para incapacitar de pensamiento propio a la mayoría de la sociedad y, por tanto, incapaces de distinguir el bien del mal. Arendt habla de que esto provocó una pérdida de conciencia en el pueblo alemán en general. Paulatinamente, los alemanes fueron perdiendo la conciencia de lo que estaba bien y lo que estaba mal. Eran incapaces de percatarse (con sus excepciones) de que el nuevo conjunto de valores que se había instituido en Alemania carecía de valor en el resto del mundo. Sin embargo, es importante notar que por mucho que los horrores estuvieran generalizados y la mayor parte del mundo estuviera de acuerdo con ellos, era necesario que todo lo que se hiciera estuviera bajo la ley. Los nazis cambiaban constantemente las leyes para mantener la apariencia de legalidad y por tanto, de que lo que hacían estaba bien. Era necesario que todo fuera “de acuerdo a la ley”. Esto es imprescindible en los sistemas totalitarios puesto que lo que se buscaba era una trasmutación de valores, no se trataba de “desmoralizar” a las personas despojándoles de todo valor sino más bien haciéndoles creer que había unos valores superiores. De esta manera se facilitaba que ciertos instintos de la conciencia se vieran tranquilizados puesto que los ciudadanos del Tercer Reich, como cualquier hombre en circunstancias normales, consideran que normalmente lo moral se identifica con la ley. El percatarse de que esto no es así, el darse cuenta de que hay una distinción entre moralidad y legalidad y que las leyes que estaban en vigencia durante el régimen nazi eran inmorales y por tanto merecían ser desobedecidas, era un paso de reflexión y de respuesta personal ante un conflicto moral para el que la mayoría de ellos no estaban preparados. No eran sádicos ni intrínsecamente malvados, de hecho, la lección del juicio de Jerusalén fue que individuos corrientes, sencillamente ejecutando un trabajo y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo. En esto consiste propiamente la banalidad de ese tipo de mal que se produjo.

Esto era así por varias razones. En primer lugar por la influencia de sus propias tradiciones. La influencia kantiana de una moralidad deontológica, donde el deber

³⁶ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p.81.

marca lo que es bueno. Para Eichmann, una ley era una ley y no cabían excepciones. De hecho, y a pesar de estar en la situación de ser juzgado, se sentía inconforme con sí mismo respecto a las veces que, por favorecer a los judíos, se había desviado de la ley³⁷. En segundo lugar, esto hacía muy difícil que alguien se percatara del conflicto moral puesto que la situación inmoral (es decir, los contravalores) se había normalizado en la sociedad y el ir en contra de ello requería ser excepcional. Cabe preguntarse si es posible pedirle a un hombre que se comporte de manera excepcional o heroica cuando, tanto las leyes de su país como el resto de ciudadanos, se comportan inmoralmente con la sola base de que debe seguir su conciencia:

“No tuvo Eichmann necesidad de ‘cerrar sus oídos a la voz de la conciencia’, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz respetable de la sociedad que le rodea³⁸”.

Esto era precisamente a lo que Arendt se refería cuando decía que la maldad de Eichmann era banal. Era incapaz de darse cuenta de las implicaciones de sus acciones, sus acciones no estaban motivadas por intenciones horribles y enfermizas, sino más bien por nada, por la vacuidad de cumplir con la ley, de ser “ejemplar” a ojos de los demás. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un <monstruo>, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso³⁹”. No se percataba de inconsistencias y contradicciones, sus clichés lo consolaban, los utilizaba para enaltecerse.

La expresión “banalidad del mal” desató grandes controversias. Sin embargo, muchas veces fue incomprendida e hirió sensibilidades, se afirmó de Arendt que no comprendía el sufrimiento de su propio pueblo. Quizás sea ilustrativo el matiz que hizo Jaspers a Arendt en una carta: “Creo que la noción es ilustrativa y que como título de un libro es además impactante. Significa: ‘la maldad de este hombre es banal’, no que todo el mal es banal⁴⁰”.

³⁷ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 215.

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁰ Jaspers a Arendt, 10 de octubre y 13 de diciembre de 1969, Marbach. Citado por Young-Brueh, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 463.

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

Por otro lado, siguiendo a Susan Neiman, la situación intelectual y general en el contexto en el que Hannah Arendt desarrolla su teoría de la banalidad del mal era de desconfianza ante el mundo y ante el hombre mismo⁴¹. Los hombres desconfiaban de la razón porque se creía que era la razón misma la que había llevado a tan inmensos desastres, era la razón la que había construido las cámaras de gas y las armas nucleares. Lo que Arendt logra es precisamente refutar esta idea puesto que al afirmar que el mal no tiene profundidad, que el mal tantas veces no proviene del exceso de pensamiento y cálculo sino precisamente de la falta de este, consigue resarcir la confianza en el hombre y en el mundo. Arendt rechaza la idea de que la realidad sea por sí misma corrupta, al hablar de Eichmann como un payaso Arendt crea distancia en lugar de deseo de venganza y en último término, al decir con Kant que “el hombre no puede ser un demonio⁴²”, Arendt nos permite recuperar la confianza en la realidad, en el hombre y en el mundo.

“Llamar al mal banal no es ofrecer una definición sino una teodicea. Implica que las fuentes del mal no son misteriosas ni profundas sino que están completamente al alcance de nuestras manos. Si esto es así, no infectan el mundo a una profundidad que nos podría hacer desesperar del mundo mismo. Como un hongo, pueden devastar la realidad pudriendo su superficie. Sus raíces, sin embargo, son lo suficientemente profundas como para sostenerse⁴³”.

⁴¹ Neiman, Susan. 2002. *Evil in modern thought*. New Jersey: Princeton University Press, p. 303- 304.

⁴² Young-Brueh, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 463.

⁴³ Neiman, Susan. 2002. *Evil in modern thought*. New Jersey: Princeton University Press, p. 303.

Esto, visto desde una óptica cristiana, es razón de esperanza no porque se piense que al no haber ninguna dimensión sobrenatural en el mal causado por los hombres la solución está en manos de los hombres, como podría pensarse desde una visión naturalista, sino por el contrario, porque el límite del mal es precisamente el límite fáctico, el que es y no más, que pone la Providencia. También porque el hombre se sabe incapaz de acabar con el mal del mundo, porque no está en sus manos, y por tanto la esperanza no la pone en sus propias fuerzas sino en la certeza de que es en la Redención donde la Providencia pone un límite al mal en el mundo. Dice Juan Pablo II al ser preguntado por el límite impuesto al mal en la historia de Europa: “Más tarde, una vez terminada la guerra, pensé para mí: Dios concedió al hitlerismo doce años de existencia y, cumplido este plazo, el sistema sucumbió. Por lo visto, éste fue el límite que la Divina Providencia impuso a semejante locura⁴⁴”.

5. El juicio y la incapacidad de juzgar

De la lectura que hace Arendt del juicio de Eichmann se deriva otra cuestión importante para el tema que estamos analizando y es el que tiene que ver con cómo fue conducido el juicio, y por tanto con los motivos de Israel, y con la naturaleza de un juicio en sí. Arendt argumentaba que en ocasiones el juicio era un espectáculo, y por tanto no cumplía con la sola función de administrar la justicia a un individuo, independientemente de quién fuera él o en lo que él creyera. En el libro Arendt afirma que el juicio fue construido no sobre los actos que Eichmann había cometido sino sobre todo el daño que los judíos habían sufrido. Esto se veía claramente en la elección de más de 50 testigos cuyo testimonio no se relacionaba directamente con las acciones de Eichmann y por tanto no contribuía a discernir sobre la justicia o injusticia del acusado. Había un juicio antes del juicio. Le habían declarado culpable mucho antes. Esto queda patente en los panfletos que se repartieron durante el Congreso Mundial Judío de 1961. Sin embargo, el fin de cualquier juicio es hacer justicia, al acusado, a las víctimas y a la sociedad en general. No deberían haber sido parte de él las preguntas, aunque quizás más trascendentes de: ¿cómo pudo ocurrir esto? ¿Por qué ocurrió? ¿Por qué los victimarios fueron precisamente los alemanes y las víctimas precisamente los judíos? ¿Qué papel tuvieron otras naciones responsables en esta tragedia? ¿Cómo fue posible

⁴⁴ Juan Pablo II, 2005. *Memoria e identidad*. Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros, p. 28.

que los judíos cooperaran, a través de sus dirigentes, en su propia destrucción? Y sin embargo, estas fueron las preguntas alrededor de las cuales se desarrolló el juicio. El objeto del juicio debía ser la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo.

Existían diversos motivos para juzgar a Eichmann, pero principalmente había un motivo histórico: Ben Gurión buscaba dar un espectáculo al resto del mundo, dar lecciones al mundo entero: primero, que la opinión pública supiera que no solo la Alemania nazi fue la responsable de la destrucción de 6 millones de judíos europeos; y segundo, quería alertar a los judíos de la diáspora que siempre se enfrentarían con un mundo hostil. Otro de los motivos era descubrir a otros nazis y otras actividades nazis. Dice Arendt que:

“si estas hubieran sido las únicas razones justificativas de someter a Adolf Eichmann a la autoridad del tribunal de Jerusalén, el juicio hubiera sido un fracaso en muchos aspectos. Desde cierto punto de vista, las lecciones eran superfluas y desde otro punto de vista, resultaban engañosas”⁴⁵.

Para Arendt, el propósito de un juicio es hacer justicia y nada más, pero este juicio tenía muchos otros propósitos. Se podría pensar que cuál es el problema, siendo tan grave el crimen y tan clara la complicidad de Eichmann, en mayor o menor medida, en dejar que juicio fuese un evento simbólico. Por qué surgen respuestas abstractas sobre cuestiones tan minuciosas:

“Desde el punto de vista de la acusación, la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio. ‘En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular’. Esta fue la directriz fijada por Ben Gurión al inicio del juicio”⁴⁶.

Eichmann fue considerado por Israel como un símbolo, eso queda claro en las palabras de Ben Gurión antes del juicio: pero la pregunta que se puede hacer es: ¿un símbolo de qué? ¿Del antisemitismo? ¿Del nazismo? ¿Y qué es, precisamente, ese antisemitismo? ¿Un rasgo de los alemanes, implicando, por tanto, la culpabilidad de todos los

⁴⁵ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 35.

⁴⁶ Ibidem, p. 35.

alemanes? Explica Daniel Bell que Arendt también consideró a Eichmann como un símbolo, sin embargo las categorías que fueron determinantes para Israel, a saber “gentil” y “alemán”, para ella carecían de importancia. Eichmann era un individuo único, pero a su vez Arendt lo convirtió en “todo hombre”, ni pervertido ni sádico sino “terriblemente normal⁴⁷”.

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

El juicio histórico del que Ben Gurión hablaba implicaba moralidad, no solo legalidad, puesto que la historia está compuesta de acciones individuales y concretas, cada una atribuida a una persona individual con una responsabilidad personal, solo ahí cabe libertad y son estas acciones concretas las que construyen la historia. Juzgar la historia implicaría por lo tanto juzgar cada una de estas acciones individuales y a los individuos que la cometieron, no solo legalmente sino también moralmente. Ben Gurión quería decir, tanto a Alemania como al resto de naciones, que ellos habían sido también culpables de los horrores que se habían cometido contra los judíos. Y esto no era más que una magnificación de lo que se intentó hacer con Eichmann y que no fue exitoso, puesto que lo que se manifestó en el juicio, según lo muestra Arendt, fue precisamente la imposibilidad de juzgar la moralidad de un hombre⁴⁸, de conocer sus verdaderas intenciones, motivaciones y de qué manera las circunstancias concretas (en este caso el

⁴⁷ Bell, Daniel. 1980. *The Winding Passage*. Boston: University Press of America, p. 306.

⁴⁸ Quizás en intentar hacer esto mismo estuvo el error de Hannah Arendt al intentar juzgar a Leo Baeck

colapso moral generalizado de la sociedad alemana durante el régimen nazi) pudieron haber afectado su actuación.

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

“Dices que fue ‘históricamente falso’, y me siento incómoda viendo que se alza el espectro de la Historia en este contexto. En mi opinión, fue *política* y *jurídicamente* (y esta última es de hecho lo única que importaba) no solo correcto, sino que habría sido imposible no llegar a esa sentencia⁴⁹”.

El juicio político se llevó a cabo porque dejó claro al resto de las naciones que, gracias a Hitler, el antisemitismo estaba desacreditado, quizás no para siempre pero sí por el momento. Dejó a Alemania claro que ellos eran culpables, tan culpables como Eichmann. Una culpabilidad colectiva, que ya hemos argumentado que es imposible puesto que si no es posible realizar un juicio moral sobre un individuo en concreto menos aún sobre toda una nación y todos sus individuos. Como señala Arendt:

“La justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio, y en ningún otro punto es tan felizmente unánime la pública opinión, en cualquier lugar del mundo, como en que nadie tiene derecho a juzgar al prójimo⁵⁰”.

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

Todo gobierno asume la responsabilidad política de los actos buenos y malos de su antecesor y toda nación de los acontecimientos buenos o malos del pasado. Toda

⁴⁹ Arendt and Scholem, "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter*, 22/1 (1964), p. 55.

⁵⁰ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 429.

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

Una cosa es que un gobierno o un pueblo herede la responsabilidad política de los gobiernos anteriores y otra es que las personas de cierto pueblo hereden una culpabilidad moral. Arendt recrimina a Alemania su actitud: total indiferencia de que el país estuviera infestado de criminales y asesinos de masas. Pero realmente, ¿se le puede pedir que tuviera otra actitud? Cuando el crimen se vuelve la norma general y la mayoría de alemanes estuvieron implicados, ya fuera con el asentimiento tácito o activamente y cuando el resto del mundo se encarga de recordarles lo que ocurrió y que ellos fueron los verdugos, ¿qué otra actitud podía esperarse? ¿No es normal que intenten reconciliarse con su pasado? ¿Por qué callaban? Porque también ellos se sentían culpables. Los herederos de la *Tätergeneration* no interpretan el mal como banal. No fue banal para los alemanes posteriores al acontecimiento, sino que vivieron el daño infringido por sus antepasados como una culpa moral. La *Zweite Generation*, los hijos de la Guerra, se sienten herederos de la historia y también herederos de la culpa de sus padres. Pero en realidad, la culpa que heredan no es una culpabilidad real, sino simbólica, patriótica, política, porque la culpabilidad real tiene que ver con la responsabilidad personal sobre las acciones. Ellos no cometieron esas acciones con lo cual es absurdo asumir que recae sobre ellos una culpabilidad real.

La libertad, siguiendo a Tomás de Aquino, es hacia donde se rastrea el mal cometido por el hombre y, por tanto, solo de las acciones libres puede seguirse una responsabilidad. El acto de libertad solo se da en el ahora, en un instante presente, y por

tanto la imputación de la culpa solo puede llevar a ese instante en el que se llevó a cabo la libertad. No puede generala nueva culpabilidad un acto libre que está en el pasado.

6. Visibilidad de las acciones en la historia

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

“nosotros sabíamos lo que ocurría, pero nada hacíamos para evitarlo. Si alguien hubiera formulado una protesta seria, o hubiera hecho algo para impedir la actuación de la unidad de matanza, hubiese sido arrestado antes del transcurso de 24 horas, y hubiera desaparecido. Uno de los refinamientos propios de los gobiernos totalitarios de nuestro siglo consiste en no permitir que quienes a él se oponen mueran, por sus convicciones, la grande y dramática muerte del mártir. Muchos de nosotros hubiéramos aceptado esa clase de muerte. Pero los estados totalitarios se limitan a hacer desaparecer a sus enemigos en el silencio del anonimato. Y también es cierto que todo aquel capaz de preferir la muerte a tolerar en silencio el crimen hubiera sacrificado su vida en vano. No quiero decir con ello que tal sacrificio hubiera carecido de trascendencia moral, sino que hubiese resultado prácticamente inútil. Ninguno de nosotros tenía unas convicciones tan profundamente arraigadas como para aceptar e sacrificio prácticamente inútil en aras de un más alto ideal moral”⁵¹.

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

“Cierto es que el dominio totalitario procuró formar aquellas bolsas del olvido en cuyo interior desaparecían todos los hechos, buenos y malos, pero del mismo modo que todos los intentos nazis de borrar toda huella de las matanzas...también es cierto que vanos fueron todos sus intentos de hacer desaparecer en el ‘silencioso anonimato’ a todos aquellos que se oponían al régimen. Las bolsas del olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible.

⁵¹ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 336.

Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá ser jamás ‘prácticamente inútil’, por lo menos a la larga⁵²”.

En cuanto a esto, concuerdo con Arendt en rechazar la actitud de preocuparse únicamente por la decencia y la visibilidad de las acciones en la historia, sin embargo, no puede ser solamente por las razones que ella arguye. No se trata solamente de la imposibilidad de que cualquier acción sea prácticamente inútil (ya que siempre habrá alguien para relatarla), sino que el asunto tiene que ver con la unicidad de las acciones. Desde un punto de vista cristiano, cada acción es única y a la vez trascendente. Por eso, incluso en un caso hipotético imposible en el que no existiera otra persona en el mundo para contar la historia, en el caso de que una acción pudiese ser realmente prácticamente inútil, incluso en ese caso podría plantearse la pregunta sobre si se está haciendo el bien o el mal. El ideal moral no tiene que ver con la practicidad de las acciones ni con su visibilidad en la historia, sino en actuar de acuerdo a la propia dignidad, que se deriva a su vez de la naturaleza humana⁵³. La moralidad de una acción radica en la intención y en la acción misma, no en sus consecuencias prácticas, que son además impredecibles. Por eso, solo si la historia es un absoluto, si no hay lugar en el sistema para la trascendencia, solo bajo ese presupuesto pueden las acciones quedar subsumidas en la historia.

La visión cristiana presenta al mal como acción personal. Existe la culpa personal y el mal es el pecado: voluntario, libre y personal. La responsabilidad es personal y el juicio moral solamente puede hacerlo Dios para cada persona. El principio de la conciencia está en la acción humana y por eso solo el hombre como fuente de la acción puede ser responsable de ella. No se busca un fin histórico en sí, alumbrado por los fines personales. No se tiene el deber de acabar con el mal en el mundo, sino de acabar con el mal en cada uno. Solo se es responsable de las propias acciones personales, pero no de la Historia como tal. El cristianismo cuenta con que el fin histórico no es bueno, esto queda patente en la profecía de Juan. No es tarea de los hombres, sino de Dios.

⁵² Ibidem, p. 337.

⁵³ Hannah Arendt no podía continuar su argumento de esta manera puesto que no consideraba que estaba fuera de nuestra capacidad el conocer si el hombre tiene una naturaleza humana que le sirva de guía en su comportamiento: “Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, solo un Dios puede conocerla y definirla”. Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 38.

Contribuimos a él con nuestras acciones y por eso cada acción es única y trascendente, pues contribuye a la tarea de la Redención. Cuando Arendt menciona los pocos casos de resistencia que se dieron durante el juicio, dice que “desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no se doblegarán*⁵⁴”. Esto conecta con la idea de Juan Pablo II de que el límite del mal en la historia es precisamente el bien: “Me he detenido en destacar el límite impuesto al mal en la historia de Europa precisamente para mostrar que dicho límite es el bien; el bien divino y humano que se ha manifestado en la misma historia, en el curso del siglo pasado y también de muchos milenios⁵⁵”. Cada una de estas acciones puede ser el límite del mal, y con ellas se construye la historia.

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

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

⁵⁴ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 337.

⁵⁵ Juan Pablo II, 2005. *Memoria e identidad*. Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros, p. 29.

7. Víctimas y victimarios

Otra de las cuestiones más controvertidas de los artículos publicados por Arendt fue la cuestión de la colaboración de los Consejos Judíos durante la guerra. Específicamente, se le acusaba de difuminar la línea entre víctimas y victimarios, insinuando que los judíos habían tenido parte en su propia destrucción.

Arendt respondió a esta acusación afirmando que no había sido ella quien había difuminado esa línea, sino los mismos nazis y que precisamente esta era una de las características de un régimen totalitario:

“El que la distinción entre víctimas y verdugos se difuminó, deliberadamente, en los campos de concentración, es algo bien sabido y tanto yo como otros hemos insistido en este aspecto de los métodos totalitarios. Pero para repetir: no es esto a lo que me refiero con que una parte de la culpa es de los judíos, o por la totalidad del colapso de todos los estándares. Esto era parte del sistema y no tenía nada que ver con los judíos⁵⁶”.

Los judíos parecían insinuar que el crimen generalizado, que la suciedad que se esparcía por toda la sociedad alemana del momento no les había tocado, que ellos eran solamente víctimas. Hannah Arendt intenta demostrar que no es así, pero no es así no porque los judíos hayan sido malvados o tenido intenciones espantosas, sino porque eran hombres comunes, judíos, pero hombres al fin y al cabo y el que el colapso moral alcanzara a todos los hombres de una sociedad, víctimas o no, alemanes o judíos, era parte del sistema totalitario. No trataba de decir que los judíos son una sociedad peor porque en cierto momento algunos de ellos colaboraron con los nazis, sino que el sistema es tanto peor porque provocaba esas colaboraciones que convertían los crímenes en aún más horribles.

De nuevo se vuelve a mostrar la banalidad del mal, puesto que Arendt reniega del concepto de una maldad radical, insertada en ciertos personajes, sino que más bien opta por un concepto de maldad (aunque afirma que no es el único modo, pero que en este caso le parece que es el que se daba) que llega a todos los rincones de una sociedad y pervierte todo, víctimas y victimarios, haciendo muy difícil el encuentro consigo mismo

⁵⁶ Arendt and Scholem, "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter*, 22/1 (1964), p. 56.

requerido para tomar decisiones morales. No la hacía imposible, pero les hacía pensar a todos los que vivían bajo el régimen que sí que lo era:

“El mal nunca es ‘radical’, tan solo es extremo, y no posee ni profundidad ni ninguna dimensión demoníaca. Puede crecer y podrir todo el mundo precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. Desafía el pensamiento, como dije, porque el pensamiento busca alcanzar algo de profundidad, ir a las raíces, y en el momento en el que se enfrenta con el mal, se frustra pues se encuentra con la nada⁵⁷”.

8. Conclusiones

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

Por otro lado, otro de los grandes temas de Arendt y quizás uno de los que más polémica suscitó en la opinión pública fue el de la colaboración de los consejos judíos o *judenräte*. En este sentido, la crítica de Arendt al liderazgo judío que, por las razones que fuera (en el caso de los sionistas porque al comienzo de la guerra parecía que sus intereses podían unirse con los de los nazis si estos promovían la emigración a Palestina⁵⁸ o en otros casos por evitar mayores sufrimientos o disminuir el número de muertes) colaboró activamente con las actividades nazis, iba en la línea de su rechazo a juzgar, que estaba impregnada del declive moral que el régimen nazi había producido en toda la sociedad, incluida la sociedad de las víctimas judías. “Incluso buena gente, gente válida en el fondo, está poseída en nuestro tiempo de un miedo extraordinario a emitir

⁵⁷ Arendt and Scholem, "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter*, 22/1 (1964), p. 56.

⁵⁸ Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, p. 90.

juicios. Esta confusión acerca del juicio puede ir de la mano de una aguda y profunda inteligencia, así como el buen juicio puede encontrarse en aquellos que no se distinguen por su inteligencia⁵⁹”. Esto para Arendt era de categórica importancia puesto que es en el juicio en el que se encuentra el sentido y se comprende la realidad.

“Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una historia o cuentas una historia sobre ellas. La historia nos revela el sentido de lo que de otro modo seguiría siendo una insoportable secuencia de meros acontecimientos”⁶⁰. Por esto, a pesar de que Arendt rechaza muchas de las conclusiones a las que se llegó en el juicio de Jerusalén, no rechaza el acto de juzgar. Como hemos dicho, parte de lo que pone de manifiesto su teoría sobre la banalidad del mal es que un juicio legal no implica un juicio moral y por tanto tampoco un juicio a la historia. Son diferentes ámbitos en los que se deben tener diferentes consideraciones. La finalidad de un juicio legal es juzgar la culpabilidad de las acciones de un hombre concreto, pero no juzgarle a él como sujeto en bueno o malo, puesto que estas categorías trascienden al juicio legal. De la misma manera, el juicio a la historia es también trascendente al juicio legal y por tanto no se puede pretender que las conclusiones (culpable o inocente) obtenidas en un juicio legal sean a su vez conclusiones morales o históricas sobre la bondad o maldad de un individuo.

Sin embargo, con esto Arendt no quiere decir que se deba abstenerse de realizar esos juicios, al contrario, solamente a través de estos juicios podemos aspirar a encontrar sentido en los acontecimientos humanos. El juicio, con la consciencia de la falibilidad última en cuanto a la moralidad de las acciones humanas, nos ayuda a la reflexión y nos proporcionan la posibilidad de comprender nuestra propia historia. Se deben contar los hechos horribles, no porque quizás los olvidemos, sino para poder juzgar. “La preservación y el juicio no justifican el pasado, pero revelan su sentido”⁶¹. Debemos juzgar, aunque en el fondo seamos incapaces de hacerlo del todo, juzgar la historia para intentar comprenderla porque solo así podemos darle un sentido. Juzgar con la conciencia activa de la falibilidad del propio juicio.

⁵⁹ Carta Arendt a Jaspers, 29 diciembre 1963, Marbach. Citado en Young-Brueh, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 425.

⁶⁰ Arendt, Hannah. 1968. *Men in dark times*. Nueva York: A Harvest/HBJ Book, p.104

⁶¹ Arendt, Hannah. 1996. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, p.263

Sobre esto me gustaría llamar la atención sobre el libro de Imre Kertész, *Sin destino*. En él, el autor relata la historia de un adolescente que estuvo en diversos campos de concentración. Finalmente, después de año y medio, vuelve a su pueblo y cuando se encuentra con los suyos todos quieren saber si ha vivido horrores. Cuando él empieza a relatar su experiencia, los habitantes de su pueblo no comprenden que diga que, los horrores que vivió, no los percibió como tales, y se ponen en su contra. Desesperado, el protagonista se pregunta:

“¿a qué se debía este cambio radical, por qué se ponían en mi contra, por qué no querían reconocer que si el destino existía entonces no podía existir la libertad, y al revés?... Yo traté de explicarle que no se trataba de culpas, que solo había que reconocer las cosas, simplemente, humildemente, razonablemente, por una cuestión de honor. Que no se podía, que trataran de comprender que no se podía quitarme todo eso, no podía ser que yo no fuera ni el ganador ni el perdedor, no podía ser que no tuviera razón en nada, que no me hubiera equivocado, no podía ser que nada tuviese razones ni consecuencias, simplemente que trataran de comprender, ya casi les estaba rogando, que no podía tragarme la píldora amarga de que yo hubiese sido sólo, simple y puramente un inocente⁶²”.

No puede ser solamente una víctima. El juicio, el decir esto está bien esto está mal, esto es mi responsabilidad y esto no, solo es lo que nos permite vivir porque nos permite comprender el mundo y cuál es nuestro papel y nuestra responsabilidad en él. Es lo que nos permite encontrar sentido a los acontecimientos.

Muchos acusaron a Arendt de ser cruel y de darle la espalda a su pueblo, “pensaban que Arendt no estaba emocionalmente involucrada en el destino de su pueblo. Ella, por otra parte, opinaba que se había finalmente curado de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicio⁶³”. Esto le permitió, como al protagonista de *Sin destino*, entender que no se trata de culpas, ni de ganadores ni de perdedores, sino comprender las cosas tal y como son, independientemente de cómo nos gustaría que fueran, comprender el mundo en el que nos ha tocado vivir. Como dice Susan Neiman: “*Eichmann en Jerusalén* no es una defensa de Adolf Eichmann, sino del mundo en el que él vivía⁶⁴”.

⁶² Kertész, Imre. 2001. *Sin destino*. Barcelona: El Acantilado, p.261.

⁶³ Young-Brueh, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, p. 424.

⁶⁴ Neiman, Susan. 2002. *Evil in modern thought*. New Jersey: Princeton University Press, p. 300.

Bibliografía

- Aquino, Tomás. 1997. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA
- Arendt and Scholem, "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter*, 22/1 (1964)
- Arendt, Hannah. 1968. *Men in dark times*. Nueva York: A Harvest/HBJ Book.
- Arendt, Hannah. 1996. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah. 2001. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bell, Daniel. 1980. *The Winding Passage*. Boston: University Press of America
- La Biblia
- Herrero, Montserrat, "El sacrificio ritual y lo sagrado", en Editado por Rafael Alvira y Carmelo Vigna. 2012. *Life and the Sacred: volume 2*. Germany: OLMS.
- Jean Daniélou y André Chorauqui. 2013. *Dialogo sobre los judíos*. Pamplona: EUNSA.
- Juan Pablo II, 2005. *Memoria e identidad*. Ciudad del Vaticano: La esfera de los libros.
- Kertész, Imre. 2001. *Sin destino*. Barcelona: El Acantilado.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Llano, Alejandro, 2004. *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*. Pamplona: EUNSA.

Neiman, Susan. 2002. *Evil in modern thought*. New Jersey: Princeton University Press

Scholem, Gershom. “On history and philosophy of history”, *Naharaim: Journal for German-Jewish Literature and Cultural History*, v, 1-2 (2011), pp. 1–7.

Young-Bruehl, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.