

La radicalidad del mal banal

Julián MARRADES
(Universidad de Valencia)

Resumen

El concepto de ‘banalidad del mal’ fue introducido por Hannah Arendt a fin de caracterizar una forma inédita de perversidad que ella vio encarnada en Adolf Eichmann y otros criminales nazis. Arendt consideraba que esa forma de perversidad estaba muy alejada de la noción de ‘mal radical’ que Kant había acuñado y la propia Arendt había empleado en trabajos anteriores. El objetivo principal del artículo es mostrar que hay más afinidades entre el mal radical kantiano y la banalidad del mal de lo que la propia Arendt reconoce.

Palabras clave: Kant, H. Arendt, mal radical, banalidad del mal, totalitarismo, facultad de juzgar, motivación moral, juicio moral, irreflexión, autoengaño.

Abstract

‘Banality of evil’ was a concept introduced by Hannah Arendt in order to characterize a new form of wickedness embodied in people as Adolf Eichmann and others nazis criminals. Arendt thought that this perverseness was very away from the one of ‘radical evil’, a notion built by Kant and employed by Arendt herself in former works. This article seeks to point out that concepts of radical evil and banality of evil are closer than Arendt recognizes.

Keywords. Kant, H. Arendt, radical evil, banality of evil, totalitarianism,

faculty of judgement, moral motivation, moral statement, thoughtlessness, selfdeception.

1. Introducción

En su libro *Eichmann en Jerusalén*¹, Hannah Arendt acuñó el concepto de banalidad del mal para caracterizar una forma de perversidad que no se ajustaba a los patrones con que nuestra tradición cultural ha tratado de representarse la maldad humana. Polemizando con Gersholm Scholem, quien le reprochó haber defendido aquí una tesis contradictoria con el análisis desarrollado en su obra anterior *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt le reconoció haber rectificado de opinión: “Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser «radical», sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es un hongo que invade las superficies. Y «desafía el pensamiento», tal como dije, porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada, porque no hay nada. Esa es su «banalidad». Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical”².

La expresión ‘mal radical’ remite a Kant, quien la introdujo en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* para referirse a una propensión de la voluntad a desatender los imperativos morales de la razón. La propia Arendt aludía expresamente a Kant en la segunda edición revisada de *Los orígenes del totalitarismo*: “Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una «mala voluntad pervertida»,

¹ La primera edición del libro apareció en 1962 con el título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Viking Press). Aquí lo citaremos por la traducción castellana de Carlos Ribalta, hecha sobre una edición posterior corregida y aumentada, y publicada con el título *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999. (Se citará como *EJ*).

² El texto pertenece a una carta de Arendt a Scholem incluida en R. H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978, pp. 250-251. Tomo la cita del artículo de Richard J. Bernstein «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal» en F. Birulés (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 237 (traducción de Javier Calvo).

que podía ser explicada por motivos comprensibles”³. Arendt emplea aquí la expresión ‘mal radical’ para referirse a los crímenes perpetrados en los campos de concentración nazis. Aunque no explica en qué consiste la radicalidad de ese mal, sitúa su especificidad en que era “anteriormente desconocido para nosotros”⁴ y en que es “un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía”⁵. En todo caso, al referirse a Kant insinúa una discrepancia importante: mientras que el mal radical designa en Kant una perversión que podemos entender por referencia a motivos, el mal radical al que Arendt se refiere no es racionalizable.

Entre la publicación de la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, en 1958, y la confesión a Scholem de 1964, tuvo lugar en Jerusalén el juicio contra el criminal de guerra nazi Adolf Eichmann, a cuya vista asistió Arendt. El concepto de banalidad del mal surgió precisamente para dar cuenta de un modo de proceder que, en su opinión, respondía al perfil de un delincuente de nuevo cuño. Años más tarde, en la introducción a *La vida del espíritu*, Arendt diría a propósito de Eichmann: “Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”⁶. En Eichmann descubrió Arendt un agente del mal capaz de cometer actos objetivamente monstruosos sin motivaciones malignas específicas. La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento.

No entraremos aquí a valorar si ese desplazamiento significó una revisión de su análisis tan decisiva como la propia Arendt afirma⁷. Nuestro interés se

³ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 1999, p. 680. (Se citará como OT3).

⁴ Arendt, H., OT3, p. 660.

⁵ Arendt, H., OT3, p. 680.

⁶ Arendt, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, traducción de R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 14. (Se citará como VE).

⁷ En el artículo citado, Richard Bernstein da sólidos argumentos a favor de la compati-

orienta en otra dirección. Con su idea de la banalidad del mal Arendt reemplazó su anterior idea del mal radical, la cual, a su vez, difería de la concepción kantiana. La cuestión que nos proponemos abordar es en qué medida la nueva posición de Arendt puede aproximarse a la teoría kantiana del mal radical.

2. Arendt: del mal radical a la banalidad del mal

Hannah Arendt analizó en *Los orígenes del totalitarismo* la institución concentracionaria como un instrumento característico del sistema totalitario. De su análisis se desprende que el *Lager* no era un fenómeno aislado y excepcional, destinado a neutralizar o eliminar elementos más o menos marginales de la población, sino una institución esencial del sistema, que desempeñaba funciones específicas en el programa de dominación total de la sociedad. El campo de concentración era un terreno de entrenamiento donde élites adocotrinas podían aplicar ese programa en condiciones de laboratorio, para obtener conclusiones generalizables al conjunto de la sociedad. Contemplado bajo esta perspectiva, el sistema de dominación impuesto a los deportados en el interior del *Lager* aparece como una radicalización extrema, realizada a pequeña escala, de un plan orientado a destruir la personalidad jurídica, la conciencia moral y la individualidad personal de todos los miembros de la sociedad totalitaria.

La destrucción de la persona jurídica en el ser humano se lleva a cabo al desvincular de sus actos su condición de víctima. Los campos no están destinados a individuos inculpados de delitos que deben cumplir una pena previamente definida y sancionada, sino a masas inocentes de la población que han caído en desgracia ante los dirigentes, no por lo que han hecho, sino por lo que son. Quien ha sido detenido arbitrariamente, sabe que ha pasado a depender de otro de tal modo que nada puede reclamarle. Sabe que no es objeto de injusticia, pues ello presupondría el reconocimiento de un orden normativo que en el *Lager* no existe. El verdugo no justifica el trato que dispensa a la víctima, pues si reconociera que el daño que le causa es justo, estaría apelando a un marco compartido de normas y valores, y esto es precisamente lo que pretende destruir al negar todo derecho a la víctima. Ningún valor tiene, pues, lo que el individuo decida libremente hacer. Negar el prin-

lidad entre lo que Arendt entendía por mal radical en *Los orígenes del totalitarismo* y lo que dice sobre la banalidad del mal en *Eichmann en Jerusalén*.

cipio de responsabilidad de los propios actos es dismantelar la base sobre la que se asienta el orden jurídico.

La destrucción de la personalidad moral se lleva a cabo mediante la anulación de la capacidad de juzgar y elegir entre el bien y el mal. En las condiciones del *Lager*, ese objetivo se alcanza poniendo al individuo en situaciones en que, haga lo que haga, tendrá motivos para lamentar lo que ha hecho. La víctima del poder totalitario no puede elegir entre el bien y el mal, pues la única alternativa que le queda para evitar un mal es cometer otro: colaborar con el verdugo, para eludir su propia muerte; suicidarse, para no dañar a otros. Allí donde resulta imposible hacer el bien, la víctima acaba asumiendo la conciencia de ser un cómplice de su verdugo en su propio envilecimiento. Suprimir la frontera entre el bien y el mal, de manera que cualquier cosa pueda resultar aceptable; borrar los límites entre la verdad y la mentira, de tal modo que cualquier cosa sea creíble. Así es como intenta el sistema totalitario liquidar la conciencia del individuo como instancia última de juicio moral.

La destrucción de la individualidad personal se orienta a la negación de la espontaneidad, del poder del ser humano, en cuanto ser vivo, de iniciar por sí mismo cursos de acción, y no sólo de reaccionar pautadamente a estímulos externos. En el *Lager*, la negación de la individualidad se lleva a cabo mediante un conjunto de prácticas orientadas a anular las diferencias individuales, a dañar la integridad física y mental, a minar la autoestima y la conciencia de la propia dignidad. Ese proceso destructivo culmina cuando el hombre queda reducido a un muñeco fantasmal, cuyo comportamiento no es más que un haz de reacciones, la última de las cuales es dirigirse como un robot hacia su propia muerte en la cámara de gas. El *musulmán* es el caso límite, producido artificialmente en condiciones de laboratorio, del individuo a quien se ha logrado extirpar la espontaneidad como expresión del comportamiento humano. El resultado no es la animalización del hombre, sino su cosificación. Pues el perro de Pavlov, aunque fuera un animal pervertido —había sido preparado para comer aun cuando no tuviera hambre—, era aún un ser vivo, pues comía, mientras que el *musulmán* es una marioneta con rostro humano que ya no actúa, sino sólo reacciona. Borrar la frontera entre lo probable y lo improbable, de manera que pueda esperarse cualquier cosa. Así puede expresarse el ideal totalitario de negación de la individualidad del hombre.

¿Dónde está la novedad de este programa de aniquilación de lo humano? Contra toda apariencia, no hay que buscarla en el capítulo de los horrores. La historia nos presenta ejemplos de matanzas desenfrenadas de poblaciones

hostiles tras una victoria militar; de exterminio de poblaciones nativas tras procesos de conquista y colonización; de esclavización de masas humanas. Ni siquiera los campos de concentración fueron una invención de los nazis. Lo verdaderamente peculiar de la dominación totalitaria queda ejemplificado en el cambio que se produjo cuando el control de los campos pasó de las SA a las SS. Arendt lo caracteriza en estos términos:

En los primeros campos de concentración y en las celdas de la Gestapo [se dio] una tortura irracional y de tipo sádico. Utilizada en su mayor parte por los hombres de las SA, no perseguía objetivos ni era sistemática, sino que dependía de la iniciativa de elementos considerablemente anormales. La mortalidad era tan alta que sólo unos pocos internados de los campos de concentración de 1933 sobrevivieron a aquellos primeros años. Este tipo de tortura parecía ser, no tanto una calculada institución política, como una concesión del régimen a sus elementos criminales y anormales, que eran así premiados por los servicios prestados. Tras la ciega bestialidad de las SA existía a menudo un odio y un resentimiento profundos contra los que social, intelectual o físicamente eran mejores que ellos, quienes ahora, como si se hubiesen hecho realidad sus sueños más salvajes, se encontraban en el poder. Ese resentimiento, que nunca se extinguió enteramente en los campos, nos sorprende como el último vestigio de un sentimiento humanamente comprensible.

El verdadero horror comenzó, sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente correspondían a instituciones mentales y a prisiones; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en «terrenos de entrenamiento» en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS⁸.

La filosofía, la teología y la literatura nos proporcionan diferentes conceptualizaciones y encarnaciones del mal. En sus expresiones extremas, el agente del mal se mueve por orgullo (Lucifer), por envidia (Caín), por odio (Yago), por resentimiento (Ricardo III), por instinto de destrucción (Sade). En este marco explicativo pueden encajar las brutalidades de las SA, pero no cuadra el informe del testigo presencial de una ejecución masiva perpetrada por una unidad de las SS, que elogiaba a ésta por haber sido tan “idealista” como para “haber soportado todo el exterminio sin la ayuda del licor”⁹. Aquí

⁸ Arendt, H., *OT3*, pp. 673-4.

⁹ Arendt, H., *OT3*, p. 674.

nos encontramos ante una forma del mal que no responde a motivos perspicuos. Arendt la considera, en este sentido, como una manifestación nueva: de una parte, porque se muestra reticente a las categorías tradicionales, que explican las formas extremas del mal como perversiones de sentimientos humanos; de otra, porque responde a objetivos inéditos, que se resumen en la destrucción de la idea misma de humanidad.

Acabamos de caracterizar, siguiendo a Arendt, el programa de dominación totalitaria a través del intento de borrar las fronteras entre inocencia y culpabilidad, bien y mal, verdad y mentira, probabilidad e improbabilidad, de manera que cualquier cosa pueda resultar aceptable, creíble y esperable. El lema ‘Todo es posible’ es la expresión del nihilismo del sistema totalitario. Ese lema mina la confianza en la razón como legisladora de la naturaleza y fuente de normas, pues la idea de un orden racional excluye ciertas cosas como imposibles porque reconoce otras como necesarias. La creencia de que todo es posible es el corolario de la tesis de que no existe ninguna estructura de necesidad, ningún orden normativo. Si el antiguo agente del mal suponía una legalidad divina o natural para poder rebelarse contra ella, el nihilista totalitario niega la existencia de cualquier orden trascendente. En aquél, el lema ‘Todo está permitido’ expresaba la voluntad de infringir cualquier norma que impidiese la satisfacción de los propios deseos; en éste, en cambio, es la consecuencia práctica de que no hay ninguna instancia de validez universal que pueda ser infringida. La destructividad del agente demoníaco era compatible con una voluntad de autoafirmación que se realizaba mediante la infracción de toda ley. El nihilista totalitario, en cambio, destruye al hombre real porque, no habiendo ninguna estructura normativa, es posible diseñar y fabricar otro hombre. La facultad de crear no es prerrogativa de Dios, sino de quien detenta el poder absoluto. El hombre nuevo que hay que fabricar es alguien que carece de personalidad jurídica, de conciencia moral y de espontaneidad vital, y se reduce a ser una pieza de un sistema –la nación, el pueblo–, que usurpa las cualidades del verdadero individuo. El hombre nuevo es una ‘pieza’, por cuanto es intercambiable y sustituible, y porque no actúa espontáneamente, sino que sólo reacciona. Es y sólo debe ser una cosa, pues sólo en cuanto tal puede ser fiablemente dominado en cada aspecto de su vida. Todos los rasgos que exceden de este concepto del hombre-cosa –es decir, todas las cualidades que definen el ideal clásico de humanidad– son *superfluas* y, en consecuencia, es normal que sean eliminadas por el sistema totalitario:

Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de

funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes, sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en espécimen de la especie animal hombre¹⁰.

Podemos conjeturar que este programa totalitario constituía para Arendt una forma de ‘mal radical’, en tanto que no era explicable por referencia a las motivaciones usuales por las que se nos hace inteligible el daño causado a otros. Esas motivaciones se resumen en alguna forma de egoísmo o interés propio, en virtud del cual el daño se le aparece al agente como un medio para lograr algún tipo de bien. Lo que Arendt destaca es que el agente del mal ejemplificado por las SS no obraba por ningún motivo de esta naturaleza. Él se veía a sí mismo como instrumento de un programa de eliminación de lo humano del que formaban parte el asesinato y la tortura como simples técnicas de gestión o como efectos colaterales exigidos por el funcionamiento del sistema. La dificultad que plantea explicar y comprender esos crímenes puede inducir a situar aquéllos fuera del umbral de lo ‘humano’ y a relegarlos al plano de lo ‘bestial’, lo ‘monstruoso’ o lo ‘diabólico’. Pero nada hay en la caracterización arendtiana del agente del mal radical que autorice esta asimilación. Si hay un sentido en el cual el mal radical puede considerarse inhumano, es en la acepción corriente de no dejarse explicar por referencia a móviles pasionales. Pero hay otro sentido en el cual esos crímenes son obviamente humanos: en tanto que cometidos por hombres perfectamente normales que habían sido entrenados para obrar de acuerdo con un plan racional de liquidación de lo humano como material desechable.

En 1961, diez años después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt fue comisionada por el *New Yorker* para informar a sus lectores del curso del juicio a celebrar en Jerusalén contra Adolf Eichmann. Una de las consecuencias teóricas que tuvo para Arendt el conocimiento de este caso, fue la revisión de su anterior teoría sobre el agente de la dominación totalitaria. A pesar del grado que ostentaba y de los crímenes que se le atribuían, Eichmann no encajaba en el análisis del mal ofrecido en *Los orígenes del totalitarismo*. Lo interesante del nuevo enfoque es que dibuja un agente del mal que, lejos de reducirse a sectores minoritarios bien regimentados y fuertemente ideologizados, se extiende a una amplia masa social

¹⁰ Arendt, H., *OT3*, p. 677.

desideologizada y anónima que contribuyó, activa o pasivamente, a la implantación del régimen nazi.

Recordemos algunos hechos. Adolf Eichmann ingresó en 1932, cuando contaba 26 años de edad, en el partido nacionalsocialista y en las SS. Kaltenbrunner, un abogado de Linz, le había dicho: «¿Por qué no ingresas en las SS?», a lo que Eichmann contestó: «¿Y por qué no?». Así ocurrió. En la vista oral del juicio dijo: “Fue como si el partido me hubiera absorbido en su seno, sin que yo lo pretendiera, sin que tomara la oportuna decisión. Ocurrió súbita y rápidamente”¹¹. Eichmann no se tomó interés en informarse sobre el partido, cuyo programa ni siquiera conocía, y tampoco había leído *Mein Kampf*. Lo que sintió el 8 de mayo de 1945, fecha oficial de la derrota de Alemania, lo describió ante el tribunal con estas palabras: “Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había llevado”¹².

En el período de trece años que media entre esas dos fechas, Eichmann hizo carrera en el Servicio de Seguridad de las SS, en cuyo departamento destinado a los judíos desempeñó, como funcionario de grado medio, tareas de planificación y organización en las deportaciones masivas de judíos a los campos de concentración. El tribunal que lo juzgó consideró probada su participación en la muerte de millones de seres humanos, condenándole a la pena de muerte por la comisión de quince delitos, varios de ellos contra la humanidad y contra el pueblo judío. Eichmann, que durante el proceso sólo se reconoció culpable de ayudar y tolerar la comisión de los delitos de los que se le acusaba, pero que alegó no haber realizado nunca ni un solo acto directamente encaminado a su consumación, al conocer la sentencia hizo una última declaración, en la que expresó que sus esperanzas de justicia habían quedado defraudadas, porque el tribunal no le había comprendido ni había creído sus palabras. “Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes nazis merecían el castigo [...] Eichmann dijo: «No soy el monstruo en que pretendéis transformarme..., soy la víctima de un engaño»”¹³.

¹¹ Arendt, H., *EJ*, p. 56.

¹² Arendt, H., *EJ*, p. 55.

¹³ Arendt, H., *EJ*, p. 375.

A pesar de que, en efecto, el fiscal había presentado a Eichmann como una personalidad perversa y sádica, los jueces no compartieron esta opinión, pues en tal caso hubieran debido enviarle a un manicomio. Tras los informes periciales de seis psiquiatras que habían certificado que Eichmann era un hombre normal, el tribunal consideró “un hecho indiscutible que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral”¹⁴. ¿Cómo se explicaron, entonces, que Eichmann rechazara haber tenido pleno conocimiento de la naturaleza criminal de sus actos? La respuesta de Arendt es que los jueces prefirieron concluir que se hallaban ante un embustero. Como persona normal que era, Eichmann fue consciente de sus crímenes, pero trató de ocultarlo sistemáticamente ante el tribunal para evadir responsabilidades.

Arendt no cuestiona la normalidad de Eichmann, en tanto en cuanto no constituía una excepción en el régimen nazi (aunque no era éste, evidentemente, el sentido en que peritos y jueces consideraban normal a Eichmann). Y tampoco pone en duda su sinceridad cuando, a la pregunta de si no sentía ningún cargo de conciencia por lo que había hecho, respondió que “hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de llevar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad”¹⁵. Como es difícil de admitir que una persona normal –en el sentido del tribunal, es decir, alguien que no sea débil mental, sádico, fanático o cosas por el estilo– reconozca esto sinceramente, resultaba bastante lógico concluir, como hicieron los jueces, que sólo podía tratarse de un mentiroso. Arendt, en cambio, propone otra explicación: puesto que Eichmann no era un estúpido, ni un monstruo, ni un doctrinario, y en conjunto su testimonio podía considerarse veraz, su conclusión es que fue “la pura y simple irreflexión”¹⁶ la que le hizo “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”¹⁷ y le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo.

Para entender su punto de vista, conviene señalar que la incapacidad que Arendt atribuye a Eichmann no es una especie de insensibilidad moral, en virtud de la cual la distinción entre bondad y maldad careciera de sentido para él. Dicho de otro modo, Eichmann no era un idiota moral. La clave adecuada para entender el tipo de incapacidad de que se trata se halla en una teoría

¹⁴ Arendt, H., *EJ*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Arendt, H., *EJ*, p. 434.

¹⁷ Arendt, H., *EJ*, p. 47.

del juicio que Arendt elaboró a partir del análisis del gusto desarrollado por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Kant había sostenido ahí que el juicio estético no se basa en algún concepto o regla que nos permite deducir si un objeto es bello o feo, sino en un sentido común (*gemeine Menschenverstand*) que se orienta hacia la objetividad en tanto en cuanto se rige por las máximas intersubjetivas del pensar reflexionante¹⁸. Yendo más allá de Kant, Arendt extiende esta función de la facultad de juzgar al ámbito de la moral y la política. En su opinión, el juicio moral tiene pretensiones de imparcialidad y generalidad. Pero no logra este objetivo por el procedimiento de subsumir lo particular bajo lo universal, pues de una norma moral no cabe deducir cómo hay que aplicarla en el caso concreto. En su aspiración a la generalidad, el juicio moral debe seguir, más bien, la pauta que Kant había asignado al juicio estético. Arendt concede aquí especial relevancia a la máxima de la mentalidad amplia¹⁹, que prescribe considerar un asunto desde diversos puntos de vista, teniendo en cuenta los criterios de los que están ausentes, no para adoptarlos, sino tratando “de ser y de pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy”²⁰. En la medida en que consideraba esencial para la formación del juicio el ejercicio de esta capacidad, Arendt rechazó la idea de que las costumbres y normas socialmente aceptadas pudieran constituirse en fundamento del comportamiento moral, y sostuvo que, en última instancia, éste ha de basarse en el juicio considerado como un acto del pensamiento independiente, como una toma de posición libre y responsable del individuo que ha reflexionado sobre el problema desde un modo de pensar amplio que aspira a ser representativo e imparcial.

Aquí es, precisamente, donde entran en juego las consideraciones de Arendt sobre el cambio que impuso el totalitarismo nazi en relación con las pautas sociales de comportamiento moral. Es un hecho indiscutible que, con rapidez y facilidad sorprendentes, el sistema moral vigente hasta entonces fue

¹⁸ Las máximas que sirven a la facultad de juzgar como guías para el juicio del gusto son: “1) pensar por sí mismo; 2) pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3) pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio*, y la tercera, del *consecuente*” (Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 40).

¹⁹ Tener una mentalidad amplia (*erweiterte Denkungsart*) consiste para Kant en “reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal que uno sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros” (*Crítica de la facultad de juzgar*, § 40). Sobre la aplicación arendtiana de este criterio al ámbito del pensamiento moral y político, cf. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala, Barcelona, Paidós, 1997, p. 112; *VE*, apéndice, pp. 517ss.

²⁰ Arendt, H., «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, traducción de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

reemplazado durante la época nazi por un sistema nuevo que invertía muchos de los antiguos valores, imponiendo frente al ‘no matarás’ el ‘debes matar’²¹. ¿Cómo fue ello posible? En opinión de Arendt, el nuevo sistema pudo imponerse como lo hizo, en la medida en que una amplia masa de gente se había orientado hasta entonces en su comportamiento moral por el seguimiento ciego de las costumbres y pautas establecidas. Carentes de un pensamiento independiente en asuntos morales y políticos, esas personas pudieron adoptar el nuevo sistema sin mayores conflictos, pues con ello no hacían más que seguir refugiándose en las normas aceptadas. Ciertamente, hasta entonces lo normal había sido no matar judíos. Pero, quienes habían observado esta máxima *irreflexivamente*, podían ver ahora como normal el matar judíos, si habían sucumbido a la nueva norma de anteponer la particularidad alemana –el interés de la nación alemana, de su cultura, de su raza– a cualquier otra consideración. Para quienes aceptaron esta visión y se dejaron además convencer por la propaganda nazi de que los judíos constituían una amenaza para el pueblo alemán, matar judíos podía llegar a convertirse incluso en un deber. No es acertado suponer que esta gente había sucumbido a alguna especie de perversión que los había convertido en seres monstruosos, pues en otros aspectos de sus vidas seguían manifestando sentimientos morales similares a los que habían tenido hasta entonces. Tampoco cabe conjeturar que habían padecido una suerte de enajenación moral transitoria que les había hecho cerrar sus oídos a la voz de su conciencia, pues antes tampoco habían atendido a esa voz; simplemente, esa falta de atención no había tenido las consecuencias dañinas que ahora tenía. Para explicar cómo personas decentes habían acatado el nuevo sistema de normas nazi y llegado a ver como normal matar judíos por el mero hecho de serlo –es decir, por el hecho de ser diferentes de ellos, los alemanes–, puede resultar más orientador apelar a una dejación culpable de su capacidad de juzgar. Si enjuiciar una determinada acción como buena o mala implica pensarla en conexión con el punto de vista de otros, entonces para ver un mal en matar judíos hay que ser capaz de pensar la acción también desde el punto de vista del judío, lo cual implica ensanchar reflexivamente la propia identidad para dar cabida en ella a algo que inicialmente le era ajeno. Por el contrario, quien acepta como criterio que lo verdaderamente importante y decisivo en la relación entre ‘ellos’ y ‘nosotros’ lo fijamos nosotros, renuncia a emprender mediante el pensamiento aquel movimiento de ampliación de lo propio y, no viendo en el otro más que alguien extraño a él, se incapacita para ver algo malo en el hecho de destruirlo.

²¹ Cf. Arendt, H., *EJ*, p. 226.

Es esta renuncia a representarse el mundo del otro lo que Arendt descubrió en Eichmann y consideró que podía ayudar a entender, no sólo el nuevo tipo de criminal que encarnaba en cuanto cooperador activo de una política de asesinato masivo, sino también la colaboración, en formas y grados diversos, de una amplia masa de la población alemana en el mantenimiento del régimen nazi. Su noción de la banalidad del mal debe entenderse, más que como una pieza de una teoría general del mal, como un instrumento conceptual para dar cuenta del daño que puede seguirse de la abdicación de la facultad de juzgar. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo. El daño que causó, y del cual Arendt le considera responsable²², fue monstruoso. Pero todavía resulta más aterrador cuando se advierte que la raíz subjetiva de sus crímenes no estaba en firmes convicciones ideológicas ni en motivaciones especialmente malignas. La banalidad del mal apunta precisamente a esta ausencia en el agente de un fundamento positivo del daño que inflige. En este punto, Eichmann se asemeja inquietantemente al hombre del montón. La única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales que le precedieron, fue algo enteramente negativo: falta de reflexión²³. Como lo hiciera durante el régimen nazi, Eichmann se desenvolvía bien en el juicio siempre que pudiera recurrir a procedimientos rutinarios, frases hechas, estereotipos y códigos estandarizados de conducta y expresión. Pero se encontraba bloqueado ante los requerimientos que los acontecimientos ordinarios ejercen sobre nuestra atención en virtud de su misma existencia. Era incapaz de atender a esos requerimientos, de pensar por sí mismo, de tomar decisiones razonadas. Y no cabía atribuir su falta de reflexión ni a olvido ni a estupidez. La ausencia de pensamiento funcionaba, más bien, como un escudo que lo protegía de la realidad.

²² El carácter presuntamente 'legal' o 'normal' de los delitos cometidos siguiendo las órdenes del gobierno totalitario no exime de responsabilidad a los individuos que los cometieron o consintieron, pues éstos no eran 'ruedas de una máquina', sino seres humanos como quienes opusieron resistencia a esos crímenes: "Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas" (*EJ*, pp. 444-445).

²³ Cf. Arendt, H., *VE*, p. 14.

3. Kant y el mal radical

Siendo así que el bien moral consiste, según Kant, en la libre sujeción de la voluntad a la ley dictada por la razón, bastará con que la voluntad no se determine a obrar por el solo respeto al deber para que no sea buena, es decir, para que el bien no se realice. La cuestión es si una voluntad no buena es necesariamente mala, o cabe la posibilidad de que sea indiferente. La respuesta de Kant es que una voluntad no buena es una voluntad mala, y que la negación del bien que el mal comporta no consiste en la mera ausencia de bien, en cuyo caso cabría representarse la transición del uno al otro como una gradación continua, sino que exige ser conceptualizada como una oposición real entre dos términos contrarios²⁴. En consecuencia, la falta de buena voluntad no denota una indiferencia con respecto al móvil moral del respeto a la ley, sino que indica la presencia de un motivo contrario. Siendo así que el acuerdo de la voluntad con la ley moral en que consiste el bien no se produce espontáneamente, sino que resulta de una elección por la cual la ley llega a ser el único motivo determinante del libre albedrío, el mal sólo puede producirse como resultado de un motivo opuesto, tras el cual se esconde la intención positiva de convertir ese motivo en una máxima de conducta.

El problema para Kant consiste, entonces, en determinar cuál es el motivo contrario a la moralidad y dónde arraiga. En cuanto a lo primero, ese motivo no se encuentra en las inclinaciones mismas, que se resumen en el móvil sensible del amor a sí mismo. Pero tampoco consiste en una voluntad anti-racional, es decir, animada por la sola intención de rebelarse contra la ley moral y de hacer de esa rebelión el motivo determinante de su libertad. Kant descarta esta posibilidad, sobre la base de que la libertad se le presenta al hombre como constitutivamente ligada a la ley moral que la razón le dicta, y no como indiferencia entre la obediencia a la ley o la rebelión contra ella. Siendo así que ni la mera sensibilidad ni la sola razón proporcionan el motivo positivo por el que la voluntad elige el mal, Kant opta por situarlo en la conexión entre sensibilidad y razón que caracteriza a la condición humana. Dada la supremacía ideal de la razón, el bien consiste en subordinar el amor a sí mismo al respeto a la ley, mientras que el mal consiste en invertir este orden *de iure* y en subordinar el imperativo racional al sensible²⁵.

²⁴ Jean Nabert ha destacado la vigencia que en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) sigue teniendo para Kant la tesis defendida en su *Ensayo para introducir en filosofía magnitudes negativas* (1763), según la cual para destruir una fuerza, física o moral, es necesaria una fuerza antagonista (cf. Nabert, J., *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970, p. 181).

²⁵ “El hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de

Por lo que respecta a su arraigo en el hombre, Kant sostiene que el mal moral no deriva de las disposiciones originales del hombre a la animalidad, la humanidad y la personalidad, pues éstas son disposiciones al bien, aunque algunas de ellas puedan dar origen a vicios. Más bien inhiere en una propensión contingente del libre albedrío a determinarse por motivos diferentes al solo respeto a la ley. Tal propensión es natural e inextirpable, aunque ha de ser posible prevalecer sobre ella, pues es compatible en el hombre con una voluntad buena en general. En la base de tal propensión hay un acto intencional, una decisión libre, aunque es imposible determinar su origen y el modo en que ha sido contraída, pues cualquier explicación en este sentido implicaría un intento de franquear el abismo insalvable que separa el orden nouménico de la libertad del orden fenoménico de la necesidad causal.

Dejando de lado las razones que pudieran haber impulsado a Kant a injertar en la naturaleza humana una tendencia al mal moral²⁶, es importante seña-

los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero, dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío” (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. M. Marzoa, Madrid, Alianza, 1986, p. 46. Se citará como *RL*).

²⁶ No deja de llamar la atención que Kant recurra en esta obra tardía a una noción de naturaleza que choca con el esquema conceptual de la *Crítica de la razón pura*, donde ‘naturaleza’ no significa otra cosa que el orden de los fenómenos según leyes causales. Pues la propensión al mal de la que se habla en *La religión dentro de los límites de la mera razón* no puede ser ‘natural’ en el sentido de ejercer un influjo causal sobre la voluntad, ya que tal propensión no es un fenómeno; pero tampoco puede interpretarse en un sentido trascendental, pues el único fundamento subjetivo del mal, en este sentido, se encuentra en la libertad, que pertenece a un orden completamente heterogéneo al de la naturaleza. Si la propensión natural al mal no es ni empírica ni trascendental, ¿cuál es su *status* teórico y cómo se justifica? Kant no da una respuesta clara a esta pregunta. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el contexto en que plantea la teoría del mal radical pertenece a su filosofía de la religión, y que según ésta la religión expresa objetivamente el contenido mismo de la ética, entonces podemos conjeturar que la tesis de la propensión natural al mal podría responder a la exigencia de concordar su ética con el dogma cristiano del pecado original. Aunque Kant trata de desprenderse de los elementos pseudo-causales del dogma, como la transmisión del pecado de Adán por vía genética (cf. *RL*, p. 52), no obstante sigue manteniendo la tesis del carácter *específico e innato* del pecado de origen, en la cual se resume la doctrina religiosa de la corrupción de la naturaleza humana. Lo sorprendente es que esta idea de la naturaleza humana, que es la que parece esconderse en la expresión ‘propensión natural’ empleada por Kant, es una idea metafísica (en el sentido específicamente kantiano de que se refiere a una instancia supuestamente real que pertenecería al hombre en cuanto cosa en sí). En nuestra opinión, la ética kantiana proporciona, a través de la tensión entre razón y naturaleza (entendida como orden de la causalidad empíri-

lar que la propensión al mal que Kant llama *mal radical* no es una disposición a querer contrariar la ley moral, sino a desentenderse de la pureza de intención y a subordinar el seguimiento de la ley a motivos no morales. Concretamente, él describe este mal radical como una tendencia a

engañarse a sí mismo acerca de las intenciones buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres [...] Esta deshonestidad consistente en mostrarse a sí mismo fantasmagorías, que impide el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño a otros²⁷.

Kant contempla aquí el mal radical desde una perspectiva fenomenológica. Llama la atención que su descripción no contenga ninguna referencia explícita a la relación entre sensibilidad y razón que ha servido de base para su explicación de la estructura antropológica del mal moral. Siendo así que éste consiste en una inversión del orden que debe prevalecer entre el móvil sensible y el móvil racional, quizás cabría esperar que Kant definiera la propensión al mal como una tendencia del hombre a elegir el amor a sí mismo con preferencia al respeto a la ley moral. Pero no lo hace así, tal vez porque, si la perversidad del corazón humano consistiera en guiarse por una intención expresa de hacer prevalecer el amor a sí mismo, entonces, dado que esa perversidad es preponderante, los hombres habrían de tener una imagen de sí mismos como seres inmorales. Sin embargo, pese a la dificultad que experimentan para ser buenos, los hombres, por lo general, se sienten justificados. Puesto que Kant ve en esta necesidad de justificación un rasgo de sensibilidad moral, y por otro lado reconoce que también existe en el corazón humano una tendencia a anteponer el móvil sensible al racional, entonces ha de explicar esta tendencia en conexión con aquella necesidad. Y su explicación consiste en caracterizar la tendencia al mal en términos de una proclividad a separar la preocupación por la intención de ajustar nuestro obrar al deber que nos dicta la razón, de la preocupación por la justificación derivada del cumplimiento de la ley. Esa separación se lleva a cabo mediante un doble mecanismo: por un lado, despreocupándose de si el motivo de la acción es racio-

ca), una fundamentación suficiente de la teoría del mal radical, sin necesidad de postular una propensión cuasi-metafísica al mal en el hombre. Esta idea sólo desempeña un papel en el intento de conciliar la ética de Kant con la dogmática cristiana, proyecto del que ni siquiera para el propio Kant dependía la validación de su ética.

²⁷ Kant, *RL*, p. 48.

nal o sensible, e incluso persuadiéndose falsamente a sí mismo de que se obra por un motivo moral; por otro lado, cifrando el acuerdo con la ley en una mera conformidad externa entre la acción, objetivamente considerada, y la ley, positivamente interpretada.

Hay dos aspectos de la explicación de Kant que interesa destacar aquí. El primero afecta a su conceptualización del mal radical como una disposición o *propensión*. Kant distingue el mal, en cuanto propensión, de los actos que la realizan, o sea, aquellos actos en los que el individuo antepone de hecho el amor a sí mismo al respeto al deber. La distinción entre propensión y acción no responde al propósito de trazar una línea de separación entre el mal –la mala acción– y una disposición al mal que no sería propiamente mala. Pues Kant considera la propensión misma como un mal y, por tanto, como surgida de la libertad e imputable²⁸. ¿Qué sentido tiene, entonces, esa distinción? Parte de la explicación puede ser que Kant esté interesado en defender que el mal moral no hace irrupción en el mundo sólo bajo la forma de actos puntuales de la voluntad en los que buscamos expresamente satisfacer un impulso sensible, sino también, y aún antes, bajo una forma más difusa, que consiste en desatender la formación de una actitud moral. Categorizar esta forma de mal como una disposición o propensión sugiere la existencia de una continuidad con el mal actual. Kant describe el paso de la disposición al acto como un proceso gradual en que se empieza rebajando la importancia del motivo racional, se pasa luego a condicionar la obediencia a la ley al principio del amor a sí mismo y se acaba anteponiendo el motivo sensible al moral. Así pues, quien trata de justificarse cumpliendo la ley sin preocuparse de que su intención sea buena, deja un vacío de motivación moral que será ocupado por una motivación inmoral. Mientras sus actos no entren en contradicción con la ley, podrá alimentar la falsa opinión de que obra bien. Pero, como su criterio es el cumplimiento *externo* de la ley, el lugar que inicialmente ésta ocupaba en el fuero de su conciencia podría llegar a ser reemplazado, en función de las circunstancias, por otra instancia normativa de carácter positivo que careciera de validez racional o universal.

El otro aspecto de la explicación de Kant que interesa destacar afecta precisamente a la *radicalidad* de esa tendencia al mal que acabamos de caracterizar. Las acciones puntuales motivadas por el amor a sí mismo son malas, pero no radicalmente malas. En cambio, desentenderse de las verdaderas intenciones por las que se actúa es radicalmente malo, por cuanto afecta al fundamento de todas las máximas que guían la conducta, impidiendo que se

²⁸ Cf. Kant, *RL*, p. 47.

forme una genuina intención moral. Ahora bien, atenerse a una norma de conducta que impide que el germen del bien se desarrolle, *es* contribuir a que se desarrolle el germen del mal. Para ello no se requiere una intención expresa de contravenir la ley moral; basta con que no haya interés en formar una voluntad buena.

Quizás sorprenda que Kant considere como un mal radical algo que, como él mismo reconoce, todos “nosotros hacemos diariamente”²⁹. ¿Acaso no es más radical el mal que afecta a la intención expresa de subvertir el orden moral mismo, es decir, querer el mal por el mal? Rüdiger Safranski se ha preguntado si a Kant no le faltó precisamente radicalidad, al no haberse atrevido a elevar el mal al mismo nivel de absolutez que el bien³⁰. Siendo así que el bien se deja oír en nuestra conciencia como un deber categórico, es decir, como una obligación que vale porque puede sustraerse a todos los intereses empíricos, ¿por qué el mal no podría imponerse también al amor a sí mismo y hacerse valer absolutamente, por la voluntad del mal mismo? ¿Por qué, sigue preguntándose Safranski, Kant retrocede ante lo que representa Sade –la voluntad de lo absolutamente malo– como una posibilidad correlativa a la del bien?

Lo primero que habría que cuestionar es que Sade sea un buen ejemplo de lo que Kant llama “una voluntad absolutamente mala” o “un ser diabólico”³¹. El edificio entero de la ética kantiana descansa en el dato incuestionable de que la razón dicta al hombre en su conciencia la ley moral. Todo hombre siente la obligación de ser bueno. Pero la razón sólo puede dictar la ley moral si tiene eficacia para hacerla cumplir. La libertad es, precisamente, la causalidad requerida para cumplir la ley moral dictada por la razón. Ser libre significa, entonces, poder seguir la ley, o sea, tener la causalidad necesaria para seguirla; no significa poder seguirla o no seguirla, en el sentido de estar indeterminado frente a la ley. Por tanto, pensar al hombre como libre es incompatible con representárselo con la capacidad racional de negar la autoridad de la ley. La razón que dicta la obligación de la ley no puede, a la vez, desligar al hombre de tal obligación. La libertad, que es la causalidad necesaria para seguir la ley, no puede, a la vez, ser pensada como liberada con respecto a la ley que ella hace posible. Un ser diabólico sería aquél cuya razón legisladora negara la obligación que emana de ella; sería un sujeto racional cuyo único motivo de su voluntad fuera extinguir la autoridad de la ley por-

²⁹ Kant, *RL*, p. 52.

³⁰ Cf. Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 165 ss.

³¹ Kant, *RL*, p. 45.

que es la autoridad de la ley³². Un ser así tendría una razón intrínsecamente corrompida o autodestructiva. Pero el hombre no puede ser naturalmente malo en este sentido, pues tal posibilidad entra en contradicción con el *Faktum* de la conciencia moral. Por tanto, tampoco Sade es un ser diabólico en el sentido kantiano.

Con todo, negar que el hombre tenga una disposición natural a querer el mal no es negar que pueda cometer las mayores atrocidades. Kant habla, por ejemplo, de los “vicios bestiales” que se siguen de “la salvaje ausencia de ley”³³, entre los cuales incluye los actos de “crueldad no provocada”³⁴. No menos horribles pueden ser ciertos “vicios de la cultura” que se cometen en las guerras entre estados civilizados³⁵. Si, a pesar de ello, niega que tales actos sean diabólicos, es porque considera que el hombre sólo puede realizarlos por algún interés. Y si *puede* hacerlo así, es debido a su constitución heterogénea, en virtud de la cual su voluntad está siempre sometida al doble influjo de móviles racionales y móviles sensibles.

Se podría objetar a esto que hay individuos que obran el mal fríamente, es decir, sin obedecer aparentemente a ningún móvil sensible. ¿No se dice del individuo psicopático que es un ser insensible a los requerimientos morales?³⁶ Desde premisas kantianas, cabe replicar que, si el psicópata tiene sentido del bien y del mal, entonces su opción por el mal no es independiente de todo móvil sensible (sólo es ‘fría’ comparativamente, no en términos absolutos); y si carece del sentido del bien y del mal, entonces no puede atribuírsele un móvil antimoral a lo que hace –el móvil de oponerse al bien–, sino que se comporta como un ser meramente bestial (como alguien que sólo actúa por móviles sensibles, como un ser amoral, no como una persona). Bajo ninguno de los dos supuestos encaja esta figura en el concepto kantiano del ‘ser diabólico’. Con todo, podemos aún preguntarnos si no sería más radical el mal cometido con voluntad de cometerlo, aunque tal voluntad no sea puramente racional, que el mal que consiste en seguir la máxima suprema del amor a sí mismo. ¿No habría que reconocer, pues, con Safranski, que “la imagen del

³² Cf. Kant, *RL*, pp. 44-45, 47.

³³ Kant, *RL*, p. 35.

³⁴ Kant, *RL*, p. 42.

³⁵ Cf. Kant, *RL*, p. 43.

³⁶ Por ejemplo, Norbert Bilbeny dice de algunos jefes del III Reich responsables de la ‘solución final’ que “gustaban de la vida hogareña y de escuchar conciertos, mientras se preciaban, por otra parte, de tener una lámpara de piel humana en su salón. El dato compartido era la insensibilidad moral” (Bilbeny, N., *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 23).

mal en Kant es sorprendentemente ingenua”³⁷? Sin duda, al negarse a reconocer la posibilidad de una corrupción intrínseca de la voluntad humana, Kant conserva ciertos rasgos del optimismo ilustrado que veía en el hombre una disposición originaria al bien. Sin embargo, Kant se aleja de una interpretación ingenua de esa confianza en la naturaleza humana, al afirmar que también hay en ella una tendencia a que la voluntad del bien no impere, en la forma de una propensión a desentenderse de la pureza de intención.

Lo inquietante de esa propensión, cuando una persona la convierte en máxima suprema de su vida, es que la empuja, de manera casi imperceptible, por una pendiente que puede llevarla a cometer las mayores atrocidades sin perder la tranquilidad de conciencia. No creo que Kant necesitara recurrir a dos teorías diferentes para explicar el comportamiento de Eichmann y el de otros muchos compatriotas suyos que, sabiendo lo que estaba ocurriendo, miraron hacia otro lado para poder seguir viviendo con la conciencia tranquila. Hay, sin duda, una diferencia moral importante entre contribuir activamente a construir un mundo donde millones de seres humanos no tengan cabida, y consentir a esa construcción³⁸. Pero para explicar esa diferencia no se requiere apelar a instintos bestiales ni a una voluntad diabólica. Intervenir en el exterminio y consentirlo pasivamente pueden constituir dos manifestaciones diferentes de una misma actitud de deshonestidad, que consiste en no inquietarse sobre las propias intenciones y buscar la tranquilidad de conciencia en la sumisión irreflexiva a un orden externo que establece lo que debe y no debe hacerse.

No hay necesidad de suponer que, si Eichmann llegó a ingresar en las SS y aceptó la misión que sus jefes le asignaron en la ‘solución final’, fue porque su talante moral ya no era el mismo que antes de 1933. Tampoco hace falta conjeturar que, si Hitler hubiera llegado a encomendarle una participación material en el exterminio de los judíos, sólo hubiera aceptado esa nueva misión si hubiera cambiado de talante moral. Quizás hubiera tenido que vencer cierta resistencia física o psicológica (por ejemplo, la repugnancia a matar); pero su facultad de juicio no requería mayores perturbaciones para dar ese paso. Puede haber una continuidad inquietante entre esa semicons-

³⁷ R. Safranski, *op. cit.*, p. 168.

³⁸ Sin embargo, esa diferencia no implica que en un caso haya culpa moral y en el otro no, sino sólo diferentes grados de participación en esa culpa. Cosa distinta es enjuiciar esas posiciones desde el punto de vista de la culpa criminal, lo que puede dar lugar a veredictos judiciales opuestos. Sobre esta distinción, véase Jaspers, K., *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, traducción de Ramón Gutiérrez, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 71-95.

ciente deshonestidad para consigo mismo con que podemos comportarnos correctamente con los otros sin necesidad de reconocer que no nos importan, y la abierta perversidad que conduce a engañarlos, utilizarlos, explotarlos, torturarlos y matarlos. Lo inquietante, de nuevo, es que, en todos los casos, los otros han sido rebajados al plano de meros medios de satisfacción de nuestro amor propio. Ese *amor sui* se satisface de diferentes maneras en unos casos y en otros. Pero para pasar de un extremo al otro de la escala no se requiere apelar a motivos de nuevo tipo.

La teoría kantiana del mal radical contempla, sin duda, la posibilidad de causar daño por la voluntad expresa de causarlo. Pero también da cuenta de la posibilidad de producirlo como consecuencia de una culpable despreocupación de la intención moral. Tal vez haya quien piense que no se pueden cometer actos criminales con buena conciencia, por lo que la falta de remordimiento de un Eichmann debería atribuirse a una carencia de sentido moral, es decir, a su condición inhumana o monstruosa. Pero este punto de vista no sólo despliega un manto de incomprendibilidad sobre su conducta, sino que además choca con los hechos, pues hay evidencia de que Eichmann no era insensible a todo requerimiento moral³⁹. La teoría kantiana del mal radical, en cambio, puede dar cuenta del hecho de que una persona –un ser susceptible de respeto a la ley moral, no una bestia ni un demonio– llegue a cometer con buena conciencia los peores actos criminales. Parte de la explicación consiste en interpretar la tranquilidad de conciencia, en tales casos, como consecuencia de un desistimiento del juicio moral, siendo esta despreocupación una expresión más del amor a sí mismo en que el sujeto cifra su norma de vida.

Según Kant, el mal radical es inextirpable, pues pertenece a la naturaleza de nuestra racionalidad, en tanto que está vinculada a nuestra existencia sensible. Pero es posible oponerse a él; más aún, debemos hacerlo, si hemos de poder ser mejores. ¿Y cómo se le hace frente? Puesto que el mal radical consiste en condicionar la pureza de intención al propio interés, no puede representarse como un objeto. Por tanto, no se combate contra él realizando acciones objetivamente buenas o acordes con la ley (extirpando vicios particulares, adoptando buenas costumbres, etc.), como si se tratara de un enemigo real. Para hacerlo, habrá que ir a la raíz y cambiar el modo de pensar (*Denkungsart*)⁴⁰, es decir, transformar el fundamento subjetivo de la acción.

³⁹ Por ejemplo, la forma en que apeló ante el tribunal a la virtud de la obediencia como una norma de su comportamiento (ver nota 13), revela cierto sentido del deber y una necesidad de justificarse por conformidad a él.

⁴⁰ Kant, *RL*, p. 57.

Ello exige aclararse constantemente acerca de cómo obramos. *Aclararse* apunta aquí a enjuiciar nuestras acciones en función de los motivos que realmente las impulsan, sin autoengañarse acerca de las propias intenciones. Y ello, además, habrá que hacerlo *constantemente*, porque la posibilidad del mal está siempre latente, ya que, no siendo la buena intención objeto alguno, nunca podemos estar seguros de ser realmente buenos, ni sentirnos satisfechos moralmente de nosotros mismos. Por tanto, es consustancial al nuevo modo de pensar lo que Jaspers llama “la imposibilidad de suprimir la intranquilidad”⁴¹. Puesto que el fundamento subjetivo del bien y del mal no puede sernos dado como objeto, el modo de pensar exigido por el mejoramiento moral del hombre encierra el reconocimiento de que ni siquiera es autotransparente, pues “la profundidad del corazón del hombre es insondable para él mismo”⁴². De ahí la exigencia de ejercer una vigilancia permanente sobre él.

4. Conclusiones

En la introducción de este ensayo hemos hecho notar que, a partir del juicio de Jerusalén, Hannah Arendt rechazó abiertamente la idea de que el mal pudiera ser radical. Con ello pretendía decir que el mal carece de profundidad y de toda dimensión demoníaca, no pudiendo ser explicado por referencia a motivos comprensibles. En la medida en que Kant había acuñado su concepto del mal radical para designar una propensión natural del hombre que podía explicarse en términos de una perversión de la voluntad, Arendt sostuvo que su nueva comprensión del mal implicaba un distanciamiento, no sólo de su propia posición anterior, sino también del enfoque kantiano.

De la reconstrucción que hemos hecho de sus respectivas posiciones se infiere, sin duda, la existencia de divergencias significativas. Tal vez la más evidente sea que Arendt tiene un concepto absolutamente negativo del mal moral, mientras que Kant le atribuye un contenido positivo, en la medida en que concibe la negación del bien como una oposición real que remite a un motivo antagónico. El mal es banal, según Arendt, por cuanto es una negación del bien que corresponde a una mera nada, y su faz horrible no es adecuadamente percibida cuando se lo intenta explicar por referencia a móviles positivos, sino sólo cuando se muestra el vacío de pensamiento que lo rodea. Kant, en cambio, pensó el mal moral como una inversión del orden ideal de

⁴¹ Jaspers, K., “El mal radical en Kant”, en *Balance y perspectiva*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 76.

⁴² Kant, *RL*, p. 60.

los motivos de la voluntad. Además, sostuvo que hay en el hombre una disposición permanente a llevar a cabo esta inversión, que él llamó ‘mal radical’. Arendt reprocha a Kant haber racionalizado este mal radical, al concebirlo como “una «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles”⁴³, sugiriendo así que su propia idea de la banalidad del mal se mueve en una órbita diferente del mal radical kantiano. Sin embargo, si los ‘motivos comprensibles’ a los que alude Arendt son del tipo de los subsumibles bajo la rúbrica kantiana de ‘impulsos sensibles’, entonces su argumento no es concluyente. Lo sería, si Kant hubiera caracterizado el mal radical por los actos mismos en que la voluntad antepone el amor a sí mismo al respeto al deber. Pero el mal radical no consiste en esos actos de maldad, sino en la actitud que los origina, o en la disposición de la voluntad a realizar el mal moral. Esa disposición es ella misma mala. Pero es significativo que Kant no la refiera a una intención positiva de contravenir la ley moral, sino al móvil negativo de no prestar atención a las verdaderas intenciones y despreocuparse de que el motivo por el que se actúa sea bueno. Ahora bien, si ello es así, entonces Arendt no parece estar tan alejada de Kant en este punto como ella da a entender, pues su idea de la banalidad del mal apunta justamente al daño que puede desencadenar la ausencia de reflexión. Sus respectivos análisis concuerdan básicamente en detectar una manifestación del mal a la que todos estamos expuestos y que resulta especialmente inquietante porque, no dependiendo de motivaciones específicamente malignas, malogra en su integridad la vida moral de la persona.

Esa coincidencia se extiende también al hecho de que ambos conectan esa forma de mal con algún factor cognitivo de la estructura motivacional del sujeto. Arendt apela, en este punto, a la abdicación de la facultad de juzgar. Kant vincula la falta de buena voluntad a la actitud de desentenderse de la pureza de intención, sobre todo cuando no se siguen consecuencias dañinas del propio obrar. Mediante esta autodisimulación de sus verdaderos motivos, el sujeto tranquiliza su conciencia y forja una imagen de sí mismo como una buena persona, como suele decirse: alguien que, si no es enteramente bueno, al menos no es malo. Aquí hallamos un nuevo motivo de aproximación. Pues, al igual que para Kant sucumbir al mal radical es compatible con la buena conciencia, así también el agente del mal banal puede mantener una imagen respetable de sí mismo en cuanto adolece de mala fe⁴⁴, es decir, en cuanto enmascara la perversidad de sus actos tras el velo de normalidad que le pro-

⁴³ Arendt, H., *OT3*, p. 680.

⁴⁴ Cf. Arendt, H., *EJ*, p. 417.

porciona el sistema de normas y valores sancionado por la gente socialmente respetable. Al arraigar el mal en una perversión del juicio moral⁴⁵, ambos coinciden, además, en que la oposición al mal sólo será radical si se basa en un modo de pensar imparcial e independiente que no puede refugiarse en instancias objetivamente dadas (normas sociales, costumbres, etc.) y que exige una atención constante a los verdaderos motivos de la acción.

Por último, también sus diferentes puntos de vista sobre la radicalidad requieren matizaciones. Cuando Arendt niega que el mal pueda ser radical, quiere decir que carece de profundidad, o sea, de un fundamento positivo en el sujeto. Esto parece chocar con la idea kantiana de que hay en el corazón humano una disposición a invertir el orden moral. Sin embargo, Kant considera radical esa disposición, no por ser profunda (en el sentido de Arendt), sino porque pervierte el fundamento subjetivo de todas las máximas particulares, al inducir al sujeto a seguir la regla general de subordinar la ley moral al propio interés. Lo que hay de radicalmente malo en esta disposición es que impide que se desarrolle en el sujeto el germen del bien, invadiendo su alma de una indiferencia con respecto a los genuinos móviles morales que, sin pretenderlo, puede llegar a tener las peores consecuencias. Ahora bien, cuando Arendt habla de la banalidad del mal, parte de lo que quiere destacar es precisamente la capacidad de éste para contaminar en su conjunto la conducta individual y social echándola a perder, sin necesidad de apelar a motivaciones malignas. De un modo similar a Kant, Arendt refiere la idea de la banalidad del mal, no a acciones puntuales, sino a una dimensión de la personalidad moral del individuo que da un tono general a toda su vida moral. En este preciso sentido, también el mal banal puede considerarse radical.

Donde la divergencia se hace irreductible es en las respectivas ontologías que respaldan esta radicalidad. Pues en Kant la malignidad del corazón es radical también en el sentido de ser una propensión natural del hombre, lo cual apunta a una disposición innata –previa a todo uso empírico de la libertad–, universal e inextirpable. Kant pretende explicar así por qué, a pesar de tener en su voluntad la causalidad necesaria para obedecer la ley moral que emana de su razón, el hombre antepone, por lo general, el móvil sensible al racional. A él no le basta constatar la dificultad que experimentamos para hacer prevalecer la soberanía de la ley, sino que trata de explicar ese hecho apelando a una perversión de la naturaleza humana que nos predispone a subordinar el móvil racional al sensible.

⁴⁵ Kant mismo dice que la deshonestidad radical del corazón humano en relación con sus verdaderas intenciones “perturba el juicio moral respecto a aquello por lo que se debe tener a un hombre, y hace del todo incierta interior y exteriormente la imputación” (*RL*, 48).

También Arendt destaca que todos estamos expuestos a incurrir en el mal banal. La tentación de renunciar a la propia reflexión nos asalta de manera tan persistente, que nadie se halla a salvo de caer en ella, sobre todo en circunstancias políticas y sociales dominadas por el principio totalitario de la cosificación del hombre. Pero ese peligro no deriva de una corrupción de la naturaleza humana. Una explicación de este tipo, además de las dificultades filosóficas que comporta, puede servir incluso de coartada para justificar la inevitabilidad del mal. Cuando Arendt habla de la banalidad del mal, trata también de llamar la atención sobre el hecho de que éste desafía toda racionalización, y de que eso lo vuelve aún más peligroso e inquietante*.

* Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación nº PB 98-0828, concedido por la DGICYT. Agradezco a Josep Corbí sus comentarios críticos a la primera versión del artículo.