

LA NOCIÓN DEL MAL DE HANNAH ARENDT EN *EICHMANN EN JERUSALÉN*

Adrián BUENO JUNQUERO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA (ESPAÑA)

adrian.buenojunquero@gmail.com

Resumen: El presente ensayo lleva consigo la pretensión de analizar las preguntas planteadas por Hannah Arendt en torno al importante papel del coronel de las SS Adolf Eichmann durante el Holocausto y el problema del mal, prestando especial atención a la interpretación que realiza Seyla Benhabib acerca de la lectura de Arendt. Se analiza en primer lugar el problema del mal en la obra de Arendt y se analiza posteriormente la interpretación de Benhabib después. Así pues, la estructura del ensayo obedece a esta doble naturaleza del análisis y entrecruza la visión de Benhabib con la de Arendt en un tercer y último apartado conclusivo, donde se ponen de manifiesto las críticas de Benhabib a la teoría de la banalidad del mal de Arendt.

Palabras clave: Eichmann, Arendt, mal, Benhabib.

Abstract: This essay tries to analyse Hannah Arendt's questions about the essential role that played the coronel of the SS Adolf Eichmann during the Holocaust and the problem of the evil, on the background of Seyla Benhabib's interpretation. Taking into account that the article of Benhabib is based on Hannah Arendt's work, the problem of the evil is analysed firstly within the framework of Arendt's work and secondly trough Benhabib's article. Therefore, the essay's structure obeys these two references and crosses Benhabib's view with Arendt's perspective in order to develop a conclusive analysis, where the reviews are exposed and attended properly.

Keywords: Eichmann, Arendt, evil, Benhabib.

1. Introducción¹

Reflexionar acerca de una de las peores masacres de la historia de la humanidad no es una tarea fácil. En cierto sentido es costoso por la necesidad que imprime el mismo rigor de la investigación, pues no es sencillo distanciarse fríamente de los hechos e interpretarlos desde la distancia. En este sentido, el presente ensayo podría ser un ejercicio filosófico de interpretación sobre lo acaecido, tomando como punto de partida los análisis realizados por Arendt en su controvertida obra *Eichmann en Jerusalén*. Confrontando la visión de la banalidad del mal con la concepción narrativa de la identidad que Arendt desarrolla en algunas de sus obras, se pretende cartografiar una visión panorámica sobre la fundamentación ética de la actuación de Eichmann para contrastarla, como veremos, con la crítica desarrollada en dos artículos recientes de Seyla Benhabib: *El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt e Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"*.

Cabe decir, empero, que no se pretende realizar un análisis aislado del problema de la banalidad del mal. Por el contrario, a pesar de que las obras mencionadas son referentes principales para el análisis y el estudio del problema de la banalidad del mal, también se consultan otras obras donde Arendt expone su teoría de la identidad, necesaria y fundamental para comprender la ausencia de remordimiento y culpabilidad de Eichmann a la hora de tomar decisiones.

1) Si no se dice lo contrario, las traducciones son mías.

Finalmente, se plantean algunas conclusiones en torno a la visión de Arendt y la crítica de Benhabib encaminadas a motivar el diálogo acerca de la fundamentación que ofrecen ambas perspectivas, con sus nexos y distancias, con ánimo de fomentar el debate acerca de la posibilidad de reflexionar sobre la moral de la masacre del Holocausto nazi.

2. Hannah Arendt y el problema del mal en *Eichmann en Jerusalén*

La obra de *Eichmann en Jerusalén* se publicó por primera vez en mayo de 1963, tres años después del secuestro del comandante de las SS Adolf Eichmann. En ella Arendt analiza minuciosamente el juicio de Eichmann celebrado en 1961, centrándose en el papel del coronel durante el Holocausto e interrogándose por los motivos profundos de su actuación, reflexionando acerca de la fundamentación ética –si es posible llamarla así– que motivó las famosas «palabras aladas» apropiadas por Himmler aunque denominadas «banalidades» por los jueces israelíes. La precisión de la descripción que realiza Arendt junto al enorme trabajo de investigación sobre el Holocausto hacen del libro de Arendt una obra especialmente crítica dentro del campo de la fundamentación ética. No obstante, a pesar de la riqueza de su exposición, no se halla exenta de problemas.

Difícilmente podemos negar la tendencia de nuestro sentido común a juzgar el comportamiento de Eichmann en términos malvados, terroríficos o monstruosos, por muy difícil que se torne la tarea de fundamentar una ética.² Sin embargo, como muestra Arendt en su obra *The Life of the Mind* (1971), el mal realizado por Eichmann a lo largo del Holocausto no obedece a raíces ideológicas. Según los análisis que se realizaron durante el proceso de su

2) Véase al respecto la afirmación de María Bueno en su artículo acerca de la orexis aristotélica por su acertada afirmación con respecto a la vinculación entre naturaleza humana, fundamentación y ética: "Aun siendo consciente de las dificultades que entraña el hablar de cierta objetividad en la ética, considero de experiencia universal la afirmación de que la persona humana es un ser ético." María Bueno, "La orexis aristotélica como fundamentación ética", *Philosophia*, 76/2 (2016): 30.

examinación policial, éste sólo sería una manifestación de lo que Arendt denominó “falta de pensamiento” (*thoughtlessness*). Dice Arendt:

No había signo en él de firmes convicciones ideológicas o de motivos específicos de maldad, y la única característica notable que uno podría detectar en su comportamiento pasado así como también en su comportamiento a lo largo del examen policial y de la preparación de dicho examen, era algo enteramente negativo: no era estupidez sino *falta de pensamiento*.³

El término que emplea Arendt es “*thoughtlessness*” y podría traducirse como falta de pensamiento o ausencia de reflexión –irreflexión–. Lo curioso es que Eichmann no parecía mostrar síntomas de arrepentimiento ni remordimientos de conciencia pese a haber provocado asesinatos en masa.⁴ La justificación de esta ausencia proviene, según Arendt, de repetir la misma actividad una y otra vez. El hecho de llevar a los judíos a los campos de exterminio constantemente producía una habitualidad que eliminaba toda reflexión posible. De hecho, la incapacidad de pensar llegó hasta tal extremo que se hizo evidente su dificultad afectivo-empática de ponerse en la piel de otra persona.⁵ Incluso, como dice Arendt en numerosas ocasiones,⁶ tras la personalidad rígida que representa la *banalidad del mal* se esconde una realidad rígida e impenetrable que encuentra satisfacción profunda en los recuerdos de su pasado. Era la imagen viva de una identidad construida en base a una determinada moralidad, observada desde la distancia y fortalecida por la habitualidad de sus actos.

3) Hannah Arendt, *The life of the Mind* (Londres: Harcourt, 1978), 4.

4) Arendt lo explica detalladamente al inicio del noveno capítulo de la obra, asegurando que “Eichmann no fue atormentado por problemas de conciencia. Sus pensamientos quedaron totalmente absorbidos por la formidable tarea de organización y administración que tenía que desarrollar”. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Trad. Carlos Ribalta (Barcelona: Lumen, 1999), 219.

5) La cita concreta es la siguiente: “Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.” *Ibid.*, 77.

6) *Ibid.*, 73, 80, 82.

En efecto, Eichmann desarrollaba pasivamente sus funciones sin remordimiento alguno gracias a la automatización normalizada por el hábito. Recordemos que Eichmann únicamente ostentaba la potestad de cumplir órdenes y solamente era informado “de aquello que necesitaba saber para cumplir una tarea específica y limitada.”⁷. Tanto el plan Madagascar de exportación como la formación del Estado Judío –«idea de Nisko»– terminaron fracasando. Su único interés consistía en aumentar en liderazgo hasta que recibió la información –conocida por los altos cargos de la SS– sobre la solución final del exterminio. En ese momento pasó a convertirse en un mero receptáculo de almacenamiento de deseos y órdenes de sus superiores, cumpliendo con sus funciones sin ningún tipo de cuestionamiento o reflexión,⁸ siguiendo al hábito, y por lo tanto, cerrando la puerta al viento del pensamiento:

Si nuestra acción consistía en aplicar reglas generales de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces nos encontramos ahora paralizados porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento.⁹

La paralización producida por el hábito sería en el fondo una manifestación del estado de irreflexión. Según Arendt, la naturaleza irreflexiva de su comportamiento fue la responsable del sometimiento ante los deseos del resto de superiores y por lo tanto la causa última de que se llevaran a cabo las órdenes. Asimismo, el estado de “irreflexividad” permite pensar el problema de la fundamentación del juicio moral en la medida en que muestra la ausencia de un juzgar estrictamente moral,¹⁰ pues no cabe duda alguna

7) Ibid., 123.

8) Según un extracto del libro de Arendt, Eichmann aseguró decir lo siguiente: “Ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente.” Ibid., 39.

9) Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Trad. Fina Birulés (Bellaterra: Paidós, 1995), 125.

10) Cuando hablamos de juicio moral no nos referimos al juicio que se celebra en el tribunal. Tal y como muestra Arendt, el caso Eichmann “no era un delito ordinario” Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 148. Precisamente por eso podemos reflexionar acerca de la moral, pues en el juicio ocurre algo sumamente distinto en la medida en que desaparece por completo el principio normativo de la

que Eichmann anulaba por completo la moralidad de sus acciones obedeciendo imperativos, lo hiciese o no voluntariamente. Ahora bien, ¿acaso la falta de pensamiento fue tan decisiva para suspender el juicio moral de sus actuaciones?

Según Carmen Camey, “para que la intención sea perfectamente voluntaria se requiere de la deliberación, del pensamiento y la reflexión sobre los propios actos.”¹¹ En este sentido, si no hay reflexión ni pensamiento difícilmente puede darse la deliberación. Aunque la pregunta que le hicieron en el momento del juicio sobre la intención de su actuación no viniera motivada precisamente por la necesidad de comprender su comportamiento, sino que pretendía probar su culpabilidad para proceder a tipificar su conducta como delito y atribuirle así consecuencias penales,¹² en todo caso, fuere o no fuere punible su actuación, no cabe duda alguna que Eichmann estaba seguro de sí mismo cuando decidía llevar a los judíos a los campos de exterminio. Por esta razón, la pregunta acerca de la moralidad de su comportamiento ha de atender necesariamente a los modos de surgimiento

presunción de inocencia –aceptada en Israel y, en general, por muchos ordenamientos jurídicos europeos–. Según Arendt, ocurre una ficción jurídica que invierte la legalidad y convierte la presunción de inocencia en presunción de culpabilidad. Dice Arendt: “En Israel, como en casi todos los países del mundo, todos los acusados son inocentes mientras no se demuestre lo contrario. Pero en el caso de Eichmann, lo anterior era una evidente ficción jurídica. Si no se le hubiera considerado culpable, culpable sin lugar a dudas razonables, los israelitas jamás se hubieran atrevido, ni hubieran querido, raptarle.” *Ibid.*, 303. En efecto, no cabe duda alguna que el juicio se celebró bajo los esquemas de una presunción de culpabilidad presuntamente ilegal, al mismo tiempo que útil, pues sin ella no habría sido posible conocer la banalidad del mal.

11) Carmen Camey, “El juicio y la banalidad del mal en Hannah Arendt”, *Metafísica y persona* 16 (2016): 77.

12) Véase los artículos 29 y 30 del Código Civil donde se recogen las condiciones legales para el surgimiento de la noción de personalidad que hace posible el concepto de *capacidad de obrar*. Este término lo hallamos en muchas de las disposiciones normativas y hace referencia a la capacidad de conectar el aspecto gnoseológico del individuo con elementos volitivos para producir responsabilidad. Se tiene capacidad de obrar cuando se adquiere la mayoría de edad salvo informe que disponga lo contrario. En este sentido hallamos en la lectura de Camey una interpretación estrictamente legal de la noción de intención en la medida en que equipara “capacidad de obrar” a “intención voluntaria”, asegurando que hay intención voluntaria cuando el sujeto es capaz de conocer su disposición, reflexionar y actuar conforme a lo pensado. Ahora bien, que Eichmann no reflexionara acerca de sus actos no le exime de responsabilidad penal, ya que no se halla bajo ningún estado de necesidad ni bajo una situación exculpante.

de la imagen que el coronel tenía sobre sí mismo, es decir, al problema de la construcción de la identidad.

No obstante, como dirá en su obra *De la historia a la acción* (1995), la incapacidad de pensar es al mismo tiempo “una posibilidad siempre presente para todos –incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales– de evitar aquella relación consigo mismo.”¹³ Esta aparente contradicción –entre verse a sí mismo de un modo sólido y evitar la relación consigo mismo– se resuelve si atendemos al carácter privilegiado que Arendt otorga a la capacidad de juzgar –“la capacidad de decir que «esto está mal»”¹⁴– con respecto a la facultad de pensar, siendo la capacidad de juzgar el juicio moral en potencia y la capacidad de pensar el mero reflexionar también en potencia. En la medida en que éste es posterior a aquél, la moralidad sería la base de toda construcción del pensar y, en última instancia, el fundamento de la identidad, siendo toda amoralidad un estado de irreflexión donde todavía no se ha producido la ruptura del pensamiento porque todavía no se ha formulado un juicio moral.

En el caso de Eichmann, como pone de manifiesto Arendt, el estado de irreflexión que caracteriza la conducta del coronel “merece ser clasificado como «banalidad»”¹⁵ y es denominado bajo la conocida expresión de la “banalidad del mal”. Toda reflexión acerca de la moralidad de su conducta, por lo tanto, debe redirigirse hacia los fundamentos de esta moralidad erigida sobre un determinado proceso de construcción de la identidad que no ha gozado todavía la ruptura del pensar porque todavía no se ha juzgado moralmente. Arendt desarrolla al respecto una tríada de conceptos sumamente interesantes que ayudan a comprender el proceso mediante el cual el ser humano construye su propia identidad y la visibiliza en el espacio

13) Arendt, *De la historia a la acción*, 135.

14) *Ibid.*, 136.

15) Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 171.

público. Es un proceso de naturaleza esencialmente narrativa y se basa fundamentalmente en la comprensión de la historicidad.

El primero de los elementos es la *natalidad* –el nacimiento no biológico intersubjetivo–, pues el ser humano se constituye a raíz de ella. El segundo momento viene determinado por la *pluralidad* –la constitución de sí a través de la alteridad– y culmina finalmente en la *narratividad* –la identidad como construcción narrativa–. De los tres elementos destacamos ahora la vinculación entre la noción de ‘acción’ y la de ‘natalidad’ en la medida en que proporciona indicios acerca de la naturaleza política de la facultad del juicio –entendido éste en sentido lato, esto es, como expresión de un particular ‘actuar’ que se constituye históricamente de un modo narrativo–, siguiendo la definición de acción que Arendt presenta en *La condición humana* (1958) según la cual “la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico.”.¹⁶

Si aplicamos estos tres momentos al caso Eichmann estaremos analizando la vida de Eichmann en su sentido no biológico, prestando especial atención al proceso de creación de su propia identidad narrativa que dará lugar a la banalidad del mal. Ello nos permitirá comprender asimismo la naturaleza política del discurso público de Eichmann, y en consecuencia, la reflexión de Arendt en torno al juicio moral.

En este sentido, la identidad de Eichmann vendría determinada por la historicidad de los tres momentos, donde la natalidad adquiere un protagonismo singular por ser el momento político en el que se constituye la acción. El discurso que presenta en el juicio constituye el despliegue de su identidad narrativa, de origen político y necesariamente visible a través de la exposición pública que otorga la palabra y el discurso de las sociedades

16) Hannah Arendt, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil (Barcelona: Paidós, 1958), 23.

actuales. Todo ello lo expone claramente Arendt en su obra *De la historia a la acción* cuando señala:

La vida, en su sentido no biológico, el lapso de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, hacia los que hemos de dirigir ahora nuestra atención. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original.¹⁷

Insertarnos en el mundo humano según Arendt significaría constituírnos intersubjetivamente mediante la acción y el discurso, más que por la obra y el trabajo. Y ha de producirse siempre en el espacio público. Para Arendt, la nota de visibilidad que otorga el espacio público es fundamental de cara a la proyección de la identidad. Afín a esta interpretación, Seyla Benhabib defiende que los procesos dialógicos no sólo otorgan “legitimidad a las instituciones básicas”,¹⁸ sino que, y sobre todo, otorgan legitimidad al devenir público porque “estimulan el cultivo de la facultad del juicio”.¹⁹

No obstante, Benhabib se distancia de los argumentos que ofrece Arendt en la obra sobre *Eichmann* a causa del rechazo explícito de la noción arendtiana de *thoughtlessness*; cuestiona la validez de la falta de pensamiento como principio para la fundamentación ética de su actuación. A continuación exploramos la crítica de Benhabib principalmente por el distanciamiento que toma con respecto a la concepción arendtiana de la identidad y por su notoria contribución a la reflexión acerca de la fundamentación ética del comportamiento de Eichmann, ya que ofrece una perspectiva esencialmente distinta que enriquece el diálogo y el debate filosóficos.

3. La crítica de Benhabib a la concepción del juicio moral de Arendt

17) Arendt, *De la historia a la acción*, 103.

18) Seyla Benhabib, “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Trad. Gabriel Zadunaisky (Barcelona: Gedisa, 2006), 139.

19) *Ibid.*

Seyla Benhabib escribe un artículo titulado *El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt* donde cuestiona la fundamentación que propone Arendt en torno al juicio moral, construido, como sabemos, a través de una concepción narrativa de la identidad que se instituye públicamente por medio de la historia, el discurso y la acción. En efecto, la autora es relativamente crítica con la postura de Arendt en torno al juicio moral. De hecho, cuestiona que el verdadero origen del mal de la actuación de Eichmann pueda explicarse a través de la falta de pensamiento (*thoughtlessness*), afirmando que la noción de la banalidad del mal “era mentada para referirse a una cualidad específica de la mente y del agente mismo, no a los hechos o a los principios de los hechos mismos.”²⁰ Incluso termina afirmando que es Arendt y no Eichmann quien sufre la falta de pensamiento, siguiendo la máxima kantiana que identifica «la causa de la estupidez en un corazón malvado».²¹

Sin embargo, no se puede negar que Arendt haya prescindido de un desarrollo profundo acerca de la *thoughtlessness*. De hecho, en su obra *The Life of the Mind* Arendt se interroga acerca de los vínculos existentes entre el pensamiento y la moralidad, posicionándose del mismo modo que lo hacía en *Eichmann en Jerusalén* en la medida en que sigue pensando que la cuestión moral puede estar vinculada a la facultad del pensar: “¿Es posible que el problema del bien y del mal, nuestra facultad de discernir entre correcto e incorrecto, se encuentre vinculado a nuestra facultad de pensamiento?”²² Esta pregunta conduce a Arendt hacia el cuestionamiento de la noción de conciencia, motivando la aparición de la crítica de Benhabib, dirigida a cuestionar los fundamentos del juicio moral de Arendt.

20) Benhabib, “Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt’s “Eichmann in Jerusalem””, *History and Memory* 8/2 (2014): 45.

21) *Ibid.*, 37.

22) Arendt, *The Life of the Mind*, 5.

Así como para Arendt el juicio moral se despliega necesariamente en el espacio público donde se confrontan las diferentes narratividades, la propuesta de Benhabib acepta la narratividad de la identidad pero no su evaluación, ya que propone participar de unos principios universales influenciados por los elementos contextuales que determinan las modalidades de diálogo y exposición de las identidades narrativas particulares. La aportación de Benhabib con respecto a la propuesta de Arendt es precisamente la constatación de este desplazamiento, o mejor dicho, de este intento de desplazarse desde la participación del universal moral en cada caso concreto –del universal al particular– hacia el contexto político que condiciona el acto de intervención pública e influye, en última instancia, al mismo análisis del juicio. Es en este sentido que el juicio deja de ser entendido “no sólo como una facultad política sino también moral”.²³

Si bien Arendt piensa la acción en términos políticos y se refiere a la natalidad en tanto que actividad política, Benhabib sostiene contrariamente que la acción, antes de ser política, ya es siempre moral, pues “el juicio moral lo penetra todo y es inevitable”.²⁴ Líneas después define el juicio moral en los términos siguientes: “es lo que «siempre, ya» ejercemos en virtud de estar inmersos en una red de relaciones humanas que constituyen nuestra vida juntos.”.²⁵ Por lo tanto, dice Benhabib, si la acción moral es interacción –acción intersubjetiva–, todo juicio moral debe ser atendido en sus tres áreas de manifestación, que son: “la evaluación de los propios deberes, la evaluación de las propias acciones como cumplimiento de esos deberes y la evaluación de las propias máximas tal como se materializan, se expresan o se revelan en acciones”.²⁶

23) Benhabib, *El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt*, 142.

24) Benhabib, *El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt*, 144.

25) *Ibid.*

26) *Ibid.*, 146.

No cabe duda alguna que la fundamentación que ofrece Benhabib en torno al juicio pasa necesariamente por la evaluación de estos tres campos. Una vez analizado cada uno de ellos, Benhabib llega a tres tesis definitivas que podríamos resumir con los siguientes títulos, enmarcadas bajo la denominación de “fenomenología del juicio moral”:

- a) Tesis primera: identificación de las situaciones moralmente relevantes.
- b) Tesis segunda: empleo de la imaginación moral que motiva nuestra capacidad de pensar en narrativas y descripciones.
- c) Tesis tercera: para la evaluación de las máximas se requiere la comprensión de la historia narrativa de quien actúa a la luz de ser comprendido por el resto.

Este modelo permite pensar la acción moral en general, y en concreto la moralidad de la actuación de Eichmann, en términos de interacción comunicativa. Se requiere naturalmente la presencia de otra narratividad para que se produzca la comprensión del otro, necesaria para el surgimiento del mismo intercambio dialógico. Eso sí, a diferencia de Arendt, que entiende la acción y el juicio en términos político-narrativos, la propuesta universalista de Benhabib ofrece una fundamentación basada en la imaginación moral, otorgando una posición privilegiada al imperio de lo moral con respecto a lo político.

No obstante, la propuesta de Benhabib no termina por abordar la esencia del fenómeno moral –sus notas constitutivas– sino que más bien se aproxima por medio de la dilucidación de las tres tesis mencionadas, que son, como ya se ha dicho, la identificación de las situaciones tildadas de morales, el ejercicio de la imaginación y la comprensión narrativa de la historicidad. Pero no acaba de concretar cómo se interrelacionan los tres momentos, únicamente se limita a exponerlos. En palabras de la misma autora, “el juicio

moral es relevante en tres dominios: en la evaluación de situaciones moralmente relevantes, en la identificación de acciones moralmente correctas y en la interpretación de las intenciones”.²⁷ En principio, el interrogante acerca de las notas esenciales del fenómeno de lo moral sigue presuntamente abierto, al menos por lo que respecta al esclarecimiento de cómo lo moral adquiere relevancia en los dominios mencionados. La única vinculación que puede hallarse en el texto entre el fenómeno de lo moral y los problemas esencialmente morales como el bien, los valores o la finalidad, es una sutil aclaración de lo que entiende por moralmente relevante, según la cual aquello moral sería “una situación o circunstancia definida de tal modo que llevaría *prima facie* a la formulación de un deber entre los involucrados.”.²⁸

En este sentido, la propuesta de fundamentación que ofrece Benhabib pasaría por la unificación de los tres momentos para la constitución del deber estrictamente moral. Si bien la fundamentación que ofrece Arendt acerca del fenómeno de lo moral por medio de la teoría de la narratividad ofrece una visión muy particular del fenómeno –tal vez incompleta–, la propuesta de Benhabib acerca de la ulterioridad de lo político ante lo moral tampoco esclarece las notas esenciales de la moralidad. Ello es así precisamente porque la ulterioridad de lo político frente a lo moral se justificaría a partir de un ideal o una lógica de participación constituida a raíz de la unificación del deber en los tres casos o tesis particulares, pero no explica cuál es el papel de la reflexión en la identificación ni termina de teorizar acerca de los vínculos entre racionalidad e imaginación, por ejemplo. Por ello, el imperativo moral de participar del deber por medio de la evaluación parece prescindir de problemas fundamentales como la explicación de cómo se interrelacionan los tres momentos, qué función desempeña la valoración en la evaluación,

27) *Ibid.*, 149.

28) *Ibid.*, 148.

cuándo se actúa moralmente bien y cuándo no y en qué grados, etc. Sólo puedo concluir que actúo moralmente bien cuando actúo conforme a un deber constituido por medio de una reflexión de identificación, un acto de imaginación y una comprensión histórica mediada por el otro, pero la explicación acerca de cómo fundamentar los vínculos entre evaluación y valoración en un marco esencialmente intersubjetivo no queda suficientemente clara.

En todo caso, sí podemos afirmar que la ulterioridad de lo político sobre lo moral en el marco teórico del problema del juicio incorpora el elemento moral del deber a la visión arendtiana de la acción, al mismo tiempo que aporta una reflexión sumamente distinta sobre la narratividad, y más concretamente, acerca de la pluralidad como momento fundante de la identidad. Podemos hallar alguna referencia a esta crítica de la pluralidad como dimensión necesariamente política en el marco de un análisis contenido en el mismo texto donde Benhabib ilustra la contradicción que sufre la teoría de la pluralidad, pues si para Arendt la experiencia moral es armónica, tal y como asegura Benhabib, “¿acaso una de las características que causaban más perplejidad en Eichmann a los ojos de Arendt no era precisamente el hecho de que se sentía «cómodo» consigo mismo?”.²⁹ Según Benhabib, por lo tanto, Arendt no resuelve con precisión la contradicción contenida en su teoría de la identidad narrativa al menos en la obra sobre *Eichmann*, donde la tranquilidad y la serenidad que muestra el coronel no parecen casar con la condición necesaria de surgimiento de la moralidad o del juicio moral: la constitución narrativa de la identidad por medio del reconocimiento del otro en el momento fundante de la pluralidad narrativa.

4. Conclusiones

29) *Ibid.*, 157.

A pesar de las sugerentes incógnitas que despierta la tajante separación arendtiana entre política y moral, probablemente muy influenciada por sus lecturas de Kant,³⁰ afirmamos como primera conclusión la imposibilidad de disociar en Arendt el mal provocado por la actuación de Eichmann de la constitución narrativa de su identidad, gracias al aspecto singular de la intervención pública que representa la celebración del juicio. En este sentido, toda exposición pública realizada mediante el diálogo y la palabra viene determinada por una específica carga política que condiciona el surgimiento de la natalidad no biológica de quien se expone ante los demás y adquiere consolidación con el reconocimiento público del otro en el momento de pluralidad. La investigación acerca de las razones que motivan la acción deviene por lo tanto investigación acerca de la moralidad que se despliega en el proceso narrativo de construcción de la identidad, donde la pluralidad y la espacialidad pública –y por ende los contextos políticos del momento– juegan roles privilegiados. Esta sería la segunda conclusión del ensayo.

Sobre la crítica de Benhabib cabe concluir afirmando la ulterioridad de la dimensión política ante el dominio de lo moral, siendo siempre y en cada uno de los casos el juicio moral la base del juicio político. Pero no deja de ser una aproximación al problema de cómo se constituye el deber por medio de los tres momentos fundantes, sin explicar con suficiente claridad cómo se interrelacionan los tres momentos y si realmente estamos ante una fundamentación moral basada en una lógica del deber esencialmente participativa, de cumplimiento gradual, que resuena a fenomenología estática. Tal vez una exposición profunda de los grados de participación del deber y

30) Algunos autores sostienen que Arendt realizó una serie de lecturas que le condicionaron a la hora de diferenciar el ámbito moral de lo político. Uno de ellos es Benhabib, quien asegura que "una respuesta posible a la separación entre moralidad y la política establecida por Arendt es debatir con Kant [...]" Ibid., 158. Otro autor es Jacinto Rivera de Rosales, quien señala que el principio de la moralidad kantiana (*autonomos*) es interpretado por Arendt para afirmar la concepción de individuo racional y justificar "sus luchas contra los totalitarismos, tanto el de Hitler como el de Stalin.". Jacinto Rivera de Rosales, "Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante", *Ideas y valores* 54 (2005): 4.

del problema de la reflexión en el marco de la evaluación podría esclarecer las conexiones entre evaluación y valoración, explicitando más concretamente las relaciones entre la imaginación, la comprensión histórica y la identificación de las situaciones moralmente relevantes.

En cualquier caso, del esbozo de Benhabib se desprende una crítica a la concepción narrativa de la identidad en Arendt carente de una reflexión en torno a los universales morales, los deberes, las máximas propias, e incapaz al mismo tiempo de conocer la vasta operatividad de la imaginación moral en la constitución narrativa de las acciones morales. A pesar de que Benhabib se halle influenciada en gran parte por la obra de Arendt y su cuestionamiento motive la pretensión de fundamentar universalmente la moral, no cabe duda que su reflexión enriquece la reflexión acerca de la fundamentación del juicio moral en su generalidad, es decir, para la filosofía misma, pues al mismo tiempo que ayuda a comprender el mal causado por Eichmann también se constituye como una filosofía crítica dirigida a comprender los orígenes y las consecuencias del comportamiento humano.

El autor es Doctorando en Filosofía por la UNED y se encuentra terminando el Grado en Derecho por la UOC. Es miembro de la Sociedad Española de Fenomenología y participa activamente en sus congresos. Actualmente colabora en diferentes actividades académicas pertenecientes a su campo. Su área de interés es la fenomenología de Husserl, y, más concretamente, su vertiente práctica, aunque también se interesa por el campo de la ética y del Derecho, debido a la naturaleza interdisciplinar de su formación. Sus últimas publicaciones versan sobre fenomenología práctica.

Recibido: 12 de abril de 2017

Aprobado para su publicación: 30 de junio de 2017