

LA EMERGENCIA DE LA BANALIDAD DEL MAL A PARTIR DE LA
EXPERIENCIA DEL ANIMAL LABORANS AL INTERIOR DEL TOTALITARISMO

WILSON RODRIGUEZ TAPIA

ISABEL CRISTINA MONTES TREJOS

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA LUMEN GENTIUM

FACULTAD DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS RELIGIOSAS

SANTIAGO DE CALI

2021

LA EMERGENCIA DE LA BANALIDAD DEL MAL A PARTIR DE LA
EXPERIENCIA DEL ANIMAL LABORANS AL INTERIOR DEL TOTALITARISMO

WILSON RODRIGUEZ TAPIA
ISABEL CRISTINA MONTES TREJOS

Proyecto de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía y Ciencias
Religiosas

Asesor

Henry Escobar Garcia

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA LUMEN GENTIUM

FACULTAD DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS RELIGIOSAS

SANTIAGO DE CALI

2021

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del jurado

Firma del jurado

DEDICATORIA

Dedicatoria a todos aquellos que nos han acompañado nuestro proceso educativo a lo largo de estos años y que desde sus conocimientos especialmente del campo académico y de los temas que corresponden a nuestra profesión. Pero además de eso, han sido ustedes quienes han sabido encaminarnos, y quienes nos han ofrecido sabios conocimientos para lograr nuestras metas y lo que nos proponemos de aquí en adelante. Gracias.

AGRADECIMIENTOS

Al terminar este proyecto de investigación queremos dejar plasmado en este trabajo, agradecimientos sinceros a quienes de una y otra forma supieron darnos su apoyo, brindarnos sus enseñanzas e hicieron posible seguir nuestros estudios.

Están nuestros papás, nuestros primeros guías en la vida; los hermanos, que nos hacen la vida imposible durante la mitad del tiempo y una comedia la otra mitad; y los profesores que nos acompañaron tanto en los fracasos, como en los éxitos. Éstas son las personas cuyas voces queremos escuchar cuando nos sentimos agobiados porque, aunque no puedan cambiar las circunstancias, nos darán la mano siempre.

Ninguno de ellos nos dará la respuesta ante la incertidumbre que es la vida, y a futuro tampoco nos podrán resolver los problemas que enfrentaremos, pero saber que los tenemos al lado, es un gran consuelo.

No olvidemos del valor que tienen las personas que nos rodean, pues con ellos la carga siempre es más liviana. Al fin de cuentas, son estas personas las que le dan vida a nuestras vidas.

CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN</u>	8
1. <u>EL TOTALITARISMO COMO CATEGORÍA POLÍTICA EN ARENDT</u>	11
2. <u>CATEGORIZACIÓN DEL ANIMAL LABORANS: CONTRAPOSICIÓN AL HOMO FABER</u>	22
3. <u>LA BANALIDAD DEL MAL</u>	35
4. <u>ENCUENTRO ENTRE TOTALITARISMO Y ANIMAL LABORANS: EMERGENCIA DE LA BANALIDAD DEL MAL</u>	46
5. <u>CONCLUSIONES</u>	54
6. <u>REFERENCIAS</u>	57

RESUMEN

En este escrito se tiene por pretensión analizar la realidad del animal laborans dentro del totalitarismo, y determinar la posibilidad de que, a partir de su experiencia se genere, la banalidad del mal. Para este fin, se realiza el análisis de las categorías de totalitarismo, entendido como un sistema político de rasgos particularmente novedosos en la tradición política europea; de igual modo se analiza la de animal laborans –y su contraparte de homo faber-, como condición intrínseca del hombre. Por último, se define la categoría de banalidad del mal, que marca un hito en las consideraciones morales sobre el hombre. En este orden de ideas, lo anterior lleva, por último, a realizar un entrecruzamiento de categorías, para estudiar la posibilidad de la generación del mal banal en el hombre inmerso en el régimen totalitario y bajo formas represivas y de exterminio, como lo fueron los campos de concentración.

Palabras claves: totalitarismo, animal laborans, homo faber, banalidad del mal, ideología.

ABSTRACT

This document type intends to analyze the reality of the animal laborans within the totalitarianism and determine the possibility that, according to its experience, the banality of evil can emerge. In order to do that, the analysis of the totalitarianism categories will be performed, which is understood as a political system with innovative features in the European political tradition. Additionally, the animal laborans' – and Homo faber its opposition – as the man intrinsic condition. Finally, the category of banality of evil is defined, which creates a milestone in the moral considerations about man. In this order, the last-mentioned demands a category intertwining to study the possibility of the banal evil generation in the man immerse in totalitarianism, under repressive and extinction conditions such as Concentration Fields.

Keywords: totalitarianism, animal laborans, homo faber, the banality of evil, ideology.

INTRODUCCIÓN

Lo que el presente escrito se propone –con base en un análisis filosófico- es el rastreo de la relación, al menos de modo aproximado, entre la lógica del orden totalitario y el mal banal como atributo de un conjunto social. Para este fin, se reflexionará sobre la condición del hombre que está inmerso en el sistema totalitario; y cómo, a partir de esta realidad, es posible promoverse en aquel la pérdida de criterio frente al mal y, por consiguiente, la adopción de una conducta moral conforme con aquella pérdida.

En este orden de ideas, el escrito se llevará a cabo a partir del desarrollo teórico de Hannah Arendt en torno a las categorías de totalitarismo, animal laborans, homo faber y banalidad del mal. De modo que el propósito de este trabajo será el de evidenciar la posible relación entre el totalitarismo y la promoción del animal laborans por sobre el homo faber; lo cual, según se considera a modo de hipótesis, termina por derivar en una sociedad caracterizada por la banalidad del mal. Por consiguiente, lo anterior podría concretarse en la siguiente pregunta problema: ¿de qué modo la convergencia entre el hombre, en tanto animal laborans, y su vivencia al interior de un régimen totalitario, puede posibilitar la emergencia de la banalidad del mal?

En esta línea, y para dar respuesta a la pregunta, se estructurará el texto en las siguientes partes: 1) definir la categoría de totalitarismo desde Arendt; 2) definir la categoría del animal laborans y homo faber; 3) definir la categoría de banalidad del mal; 4) establecer la relación entre las categorías de los puntos 1 y 2, y determinar de qué modo esta puede implicar la banalidad del mal. Una vez formuladas estas cuestiones, se dará cierre al texto con algunas conclusiones al respecto de lo desarrollado.

Ahora bien, previo al desarrollo de los puntos mencionados, a modo de planteamiento de problema –y teniendo en cuenta la relevancia de una contextualización general en que se enmarca este análisis teórico-, es importante tener presente que la primera mitad del siglo XX trae consigo el surgimiento de sistemas políticos, cuyas prácticas efectivas de control total de la población dejan

por sentada una novedad en el continente europeo -en términos de modelos políticos- con respecto a la tradición conocida a fines del siglo XIX.

En efecto, este nuevo modelo político que irrumpe en el escenario europeo, categorizado como totalitarismo, releva y, en parte, subsume, al modelo imperial que había regido las dinámicas sociales de los diferentes territorios, además de constituirse en una constante de la realidad política de la primera mitad de siglo. Hasta ese entonces, la idea de autodeterminación por parte de aquellos territorios - en procura del objetivo de ser estados independientes y con pleno dominio de su población interna- y, por ende, de un margen de autonomía mayor que les permitiera definir su propia administración de lo público, se hallaba fermentándose lo suficiente como para propiciar, una vez caídos los últimos imperios tras la finalización de la Gran Guerra¹, la cristalización de proyectos políticos de envergadura que, como consecuencia, permitieran la anhelada autonomía respecto a determinaciones extranjeras (Fontana, 2017).

Precisamente, es dentro del contexto de la autodeterminación y del resquebrajamiento de los imperios, donde sucede la generación de los totalitarismos, que, aunque heredando algunas estructuras de aquellos imperios, ejercen el poder de dominio sobre la base de un sustrato de pensamiento particular e inusitado: el de la ideología. Es a partir de esta –entendida como un marco de pensamiento político único que, entre otros aspectos, busca extenderse a todas las dimensiones públicas y privadas del hombre, hasta sustraerlo de toda otra realidad (Lucena, 2011)-, que determinados estados se configuran, según las distintas particularidades contextuales e históricas, en gobiernos totalitarios.

En consecuencia, sobre la base ideológica que demanda de los ciudadanos una plena adhesión al régimen totalitario, se conforma una dinámica socio-político que comporta una dirección con sus propios métodos, estrategias e instrumentos, cristalizados en un dominio de la población que implica un proceso constante de ideologización y exclusión de lo diferente. Por consiguiente, y a causa de la

¹ La Gran Guerra fue el término con que se le denominó a la Primera Guerra Mundial.

necesidad que tienen los totalitarismos de que el conjunto de sus lineamientos ideológicos sea asimilado por su pueblo, es un hecho el que se logre homogeneizar hasta los más nimios aspectos de la vida colectiva y privada. Por supuesto, esto se realiza paulatinamente y no como producto de la inmediatez de sus procedimientos. Respecto a la homogeneización de la vida, lo que es relevante aquí es el hecho de que en las masas se disminuya todo signo de espontaneidad y, con mayor razón de disidencia, hasta el punto en que se halla condicionada en gran medida, incluso, la capacidad de juicio para determinar el justo orden de las cosas; a saber, la pérdida de discernimiento sobre lo bueno y lo malo y, desde luego, la superficialidad de la conducta respecto a estos referentes; entre todo ello, y como consecuencia, una sociedad cuyo atributo moral es el del mal banal. Al respecto –y como se evidenciará en el apartado dedicado a la banalidad del mal- este se caracteriza por la ligereza con que son ejercidos actos moralmente deplorables y destructivos, sin que medie motivaciones profundas y consistentes que conduzcan a ello, y con plena indiferencia de la responsabilidad moral que tales actos acarreen.

Todo esto pasa, por supuesto, por la intervención y manipulación del hombre, que en cuanto a ciudadano posee unas funciones específicas en el orden social; a saber, en su doble funcionalidad se define como ser que labora para sobrevivir y ser que trabaja para formar mundo: un hombre que puede ser tanto animal laborans como homo faber. Esta condición del individuo, que desde la antigüedad se da como un hecho tangible, cobra especial relevancia en la era moderna bajo formas de gobierno totalitarias, a razón de que al interior de estas la labor y el trabajo (funciones que se detallarán en próximos apartados), y debido asimismo a la cualidad que estas han adoptado con la transformación de las dinámicas obreras, son objeto de intencionalidades políticas a favor de la perpetuación del modelo totalitario.

1. EL TOTALITARISMO COMO CATEGORÍA POLÍTICA EN ARENDT

La categoría de totalitarismo es producida a partir del análisis con respecto a los regímenes europeos de la primera mitad del siglo XX; estos eran los de la Alemania nazi, la Italia fascista y la Rusia estalinista. Es a partir de estos gobiernos –con sus formas políticas e ideológicas específicas- que la categoría surge y se desarrolla, al punto de convertirse en una categoría de análisis válida en el ámbito académico y político; y cuyos referentes concretos siguen siendo, hoy por hoy, aquellos regímenes, que, aunque ya extintos, siguen vigentes en el acervo conceptual de la teoría política (Traverso, 2005).

En el marco de lo anterior, si bien Arendt ha sido la teórica que mayor desarrollo ha tenido en torno a ella, llegando incluso a hacer del totalitarismo un concepto vertebral de su propuesta teórica, y, por ende, “canonizándola en términos académicos” (Fuentes, 2006), vale la pena tener presente que sus raíces se anclan en los discursos de diversos contradictores políticos de Mussolini. Entre estos se hallan Giovanni Amendola², crítico del régimen fascista de Mussolini. Amendola, juzgando de manera crítica el avance del régimen italiano, catalogaba esta forma de gobierno como la de un “sistema totalitario”. Por otro lado, sus primeros usos se pueden rastrear, asimismo, en los socialistas Lelio Basso³ y Luigi Sturzo⁴, que, a imagen de Amendola, cuestionaban mediante sus publicaciones al fascismo. Basso –especialmente- llegó incluso a usar el *ismo*, formando el término *totalitarismo*, con referencia exclusiva al régimen mencionado (Fuentes, 2006).

² Giovanni Amendola (1882-1926): filósofo y político italiano que se destacó por su oposición al fascismo. Tuvo una posición crítica ante el extremismo de derecha, negándose a adherirse a la *Lista Nazionale* creada por Benito Mussolini para las elecciones de 1924. En el periódico *Il Mondo* declaró que el líder fascista estaba detrás del régimen de terror que condujo a las elecciones de 1924, las cuales perdió siendo el líder de la coalición liberal. Murió en Cannes por parte de las camisas negras, milicias leales al movimiento fascista.

³ Lelio Basso (1903-1978): abogado y político socialista italiano. Participó como militante en la lucha contra la dictadura fascista.

⁴ Luigi Sturzo (1871-1959): sacerdote católico italiano. Fue el primer sacerdote que recibió permiso para realizar actividad política. Conocido como el “Clerical Socialista” y co-fundador del partido *Popolare Italiano* en 1919, desde el cual criticó al fascismo impuesto en Italia. Su obra más importante fue *Italia y el fascismo*, publicada el 2 de junio de 1925 y traducida originalmente en francés, inglés y alemán.

Realizada la claridad, el concepto del totalitarismo como categoría filosófica de análisis es acuñado, en propiedad, por Arendt. Mediante esta categoría, y al interior del marco de la filosofía política, la autora pretende dar cuenta de los sistemas de gobierno creados en la Alemania nazi y la URSS estalinista. De esta manera, se comprende el totalitarismo como el conjunto de prácticas de dominación ejercidas sobre una determinada porción de la sociedad, y que tienen por efecto la total pérdida de autonomía del individuo en el plano social, económico, político, cultural y religioso. Ahora bien, más que la dominación irrestricta sobre los hombres, el totalitarismo tiene como fin fomentar en ellos un carácter superfluo; es decir, la promoción de la ligereza en los actos de su vida pública y privada, sin la reflexión necesaria que implica el actuar a conciencia. En palabras de Arendt (1998):

El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el 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. (p. 366)

En este sentido, el totalitarismo se erige en modelo político que rompe con los regímenes hasta entonces conocidos por la tradición política europea, puesto que, para lograr implantar un orden de dominación, implica estrategias y métodos inusitados. En términos más específicos, el totalitarismo planteado por Arendt se caracteriza por los siguientes rasgos:

a) La ideología totalitaria

El sistema totalitario requiere, en primer lugar, de una ideología que le sea vertebral a todo su aparataje institucional y práctica política. En esta medida, la ideología al interior del movimiento totalitario consiste en un sistema de ideas, en el que se busca subsumir la historia en general, dotando a esta de un significado intrínseco (Arendt, 1998). Por supuesto, este significado es postulado por el régimen o movimiento, que pretende descubrir en la sucesión histórica de eventos una lógica que los coordina todos; es decir, lo que resultaría en interpretación se torna en verdad para el totalitarismo.

De lo anterior se desprende que la ideología totalitaria tiene por función hacer corresponder su lógica interna con la de la historia mundial, con el fin de que su desarrollo responda por completo a la intencionalidad del movimiento. A partir de esta explicación total de la historia y de la significación de toda ella a partir de un aparataje teórico, se procura hacer de los ciudadanos –mediante la propaganda- sujetos capaces de asimilación de sus axiomas.

Una de las consecuencias de todo ello es la de poder designar, por parte del régimen totalitario, como víctimas y ejecutores a sus propios ciudadanos (Arendt, 1998). En vista de que ya ha sido dada una visión total de la historia y la forma en cómo se debe operar con respecto a ella, el régimen espera plena adhesión de los que han podido acoplarse a sus postulados, proveyéndoles de un carácter adverso contra aquellos que están fuera de su esfera ideológica, catalogados de traidores – y víctimas, al fin y al cabo-.

Respecto al carácter de ejecutores que la ideología configura en los individuos, estos, por su pérdida de autonomía de pensamiento, pasan a conformar el populacho, sujeto antagónico de los judíos –enemigo por antonomasia del régimen- u otros individuos que, de igual modo, conservan el estatus de enemigos (Arendt, 1998). En consecuencia, el populacho, precisamente por la pérdida de la capacidad de pensamiento lúcido, sustituido en absoluto por el pensamiento ideológico se constituye en brazo del totalitarismo en medio del entramado social, que tiene por función delatar, perseguir y hasta exterminar a aquellos diferentes.

b) La propaganda totalitarista

Necesariamente, este tipo de ejercicio propagandístico surge como medio de manipulación de las dimensiones reflexiva, emotiva y práctica de los sujetos; además de procurar la asimilación total de la ideología por parte de estos. Esta es efectuada tanto en la población interna (afín o no a la ideología dominante), como en los sectores externos a su dominio territorial y político. En cuanto a este último, el Estado totalitario, precisamente, al saberse marginado por una dinámica de poder global que no se corresponde con la suya -que no es otra que la del acaparamiento total de la vida privada y pública-, enfoca sus esfuerzos más allá de sus fronteras,

a fin de ganarse partidarios extranjeros que, de uno u otro modo, le presten sus auxilios, ya sean estos a través del trabajo político o intelectual a favor de los intereses de dominio.

No obstante, la esfera exterior al Estado totalitario empieza adentro de sus fronteras; esta es conformada por la población contradictora del régimen y la que aún no ha sido lo suficientemente adoctrinada como para esperar de ella la sumisión necesaria. Por esta razón, la propaganda, incluso cuando la institucionalidad estatal ya ha sido acaparada en su totalidad, continúa promoviendo, mediante sus discursos, el adoctrinamiento ideológico de su población en general (Arendt, 1998). Por consiguiente, a través de la propaganda se garantiza una imagen positiva interna entre sus militantes, a pesar de la presión externa ejercida en contra del régimen. Por lo demás, para que los efectos propagandísticos logren su cometido en los sujetos, estos se fundamentan esencialmente en el terror como estrategia, a partir de la cual se busca, entre otras cosas, hacer emerger en el escenario público un enemigo que sea común a la generalidad social, y al que, indudablemente, solo puede derrotar el movimiento totalitario.

c) El terror como forma de represión, dominio y control

Esta estrategia, cuyo objetivo es el mantenimiento de una actitud temerosa hacia el régimen totalitario, es una constante en toda su dinámica política y social. De ahí que, lo que en un principio pudo haber de oposición por parte del ciudadano, acabe por tornarse en una ciega obediencia lograda merced a la interiorización del terror, en medio de su cotidianidad y en sus aspectos más ínfimos –e íntimos-.

Con todo, es relevante considerar las dos fases en que el terror se manifiesta de acuerdo con la necesidad histórica del régimen totalitario. La primera de ellas resalta por ser la que posibilita la expansión de dicho régimen por todo el conjunto social y su decidida dominación en todos los estratos. La forma que adopta el terror es vertiginosa y espectacular, pues tiene por objetivo la eliminación de la posición política e ideológica contraria, con la mayor rapidez posible y haciendo uso de los modos más violentos. A partir de esto, se garantiza la supresión de los adversarios

y de las condiciones necesarias para el resurgimiento de la oposición política (Arendt, 1998).

Por otro lado, con respecto a la segunda fase, una vez depurado el terreno social de todo intento o propuesta contradictoria, el terror manifiesta su esencia totalitaria. En este punto, el régimen ya no tiene que temer a la oposición –por lo demás, ya diezmada, sino es que extinta por completo-. Una vez aplacada aquella por el uso de la violencia sin medida, el terror se normaliza en las relaciones sociales, interiorizándose en la población sus imposiciones de tipo ideológico. Ya puede prescindir de sus modos más sanguinarios, puesto que ya ha alcanzado el control sobre las manifestaciones sociales más genuinas, y la dirección total de las dinámicas cotidianas.

En coherencia con dicha lógica del terror, en el Nazismo y en el Comunismo soviético, una gran cantidad de sujetos terminó siendo excluida del conjunto de sociedad; en aquellos, el terror jugó un rol significativo en la decisión de adherirse o no al régimen. En caso de que esta fuera negativa, los campos de concentración y de exterminio se convertían en sus únicos destinos –sino es que la muerte mediante asesinato-, junto con aquellos a los que el régimen ya había declarado como enemigos. Al respecto de esto, Arendt (1998) ha comentado que:

Los nazis no liquidaron a figuras prominentes, como había sucedido durante la primera oleada de crímenes políticos en Alemania [...] en vez de ello, matando a pequeños funcionarios socialistas o a miembros influyentes de los partidos adversarios, trataron de demostrar a la población los peligros que implicaba la mera afiliación a esos partidos [...] Resultaba valioso como lo que un autor nazi definió como “propaganda del poder”: advertía a la población en general que resultaba más seguro ser miembro de una organización paramilitar nazi que un republicano leal. (Arendt, pp. 281-282)

d) La organización totalitaria frontal

Los movimientos totalitarios tienen, por particularidad, una división estructural que comporta dos estratos: simpatizantes y afiliados. Los afiliados, por un lado, son

considerados los miembros destinados a ser parte del cuadro del partido. Por tanto, de estos se espera una mayor adhesión al régimen, y un compromiso que no cabría esperar de los simpatizantes, dado que estos últimos son los ciudadanos del común, las masas de las que no se espera una adhesión decisiva, sino paulatina, en la medida en que el proceso de ideologización –mediante la propaganda- surta sus efectos (Arendt, 1998).

El propósito de esta división radica en hacer viable las condiciones de la toma de poder y, una vez alcanzado, el establecimiento de la normalidad de sus dinámicas entre sus partidarios. Es decir, hacer posible el tránsito del simple partido o movimiento –manifiesto mediante sus asociaciones o grupos- hacia la realización total del régimen en el conjunto social. Por tanto, en lo que se refiere a los afiliados, al ser estos una minoría selecta, necesitan un entorno normalizado mediante el cual sentirse seguros en el mundo. Y esto lo facilita la muchedumbre de los simpatizantes. Es mediante el contacto con estos que los afiliados –desde su aislamiento- pueden sentirse seguros en un mundo que –aunque ficticio- ideológicamente le es afín.

Por otro lado, los simpatizantes, al ser ese mundo externo requerido por los afiliados, tienen por función difundir la propaganda en el conjunto social. Si bien es cierto que de estos no se espera, en principio, un radicalismo político debido a su veleidad de criterio se espera de ellos el trabajo de propagación de la ideología y, por lo mismo, de la normalización de esta en el medio social (Arendt, 1998). De ahí que esta estructura organizacional, por sus mismos efectos de estabilización y normalización de la ideología, tenga por fin no solo la disposición de las condiciones sociales y anímicas para la cimentación del régimen, sino que, asimismo, se espera que sea aquella estructura la que posibilite el funcionamiento y conservación de este orden político.

e) Las organizaciones paramilitares

Estas agrupaciones armadas tienen por fin la defensa del régimen y la eliminación de toda oposición a este. Con relación a las organizaciones frontales, en las que prima el reconocimiento de sus miembros, en estas lo característico es la

administración de la violencia, más allá de marcos legales y en coherencia con las peticiones del partido. Este ejercicio de la violencia se lleva a cabo antes de la toma del poder, con el propósito de disponer las condiciones anímicas de las masas para la aceptación del régimen; y se ejerce posteriormente, una vez implantado el orden, para asegurar la estabilidad del sistema totalitario. Frente a dichas organizaciones, Arendt (1998) ha considerado que

Aquellas, extendiendo la complicidad, hacen a cada miembro del partido consciente de que ha abandonado ya el mundo normal que declara fuera de la ley al asesinato y de que se ha hecho responsable de todos los crímenes cometidos por la élite. Y esto sucede incluso en la fase anterior a la conquista del poder, cuando, sistemáticamente, la jefatura afirma su responsabilidad por todos los crímenes y no deja duda de que han sido cometidos para el bien último del movimiento. (p. 303)

En coherencia con lo anterior, es importante resaltar que para la formación de estas organizaciones sus candidatos son extraídos de colectivos y organizaciones sindicales, estudiantiles, etc., cuya afinidad al partido –en un principio-, y al régimen –una vez acaparado el Estado-, los constituye en el brazo armado de la élite política, que transige la ley y lo moralmente admisible por pedido de esta. A imagen de las fuerzas militares, los grupos paramilitares adoptaban todo un ideario guerrillero y recurrían a estrategias militares (en las que cabe mencionar el espionaje) en sus labores. Solo que, a diferencia de tropas regulares, estos carecían de una formación técnica y estratégica adecuada; si bien, no por ello menos efectivos.

Por lo anterior, las organizaciones paramilitares, con miras al establecimiento totalitario de régimen, y, por ende, al derrocamiento del Gobierno legal predecesor, pretenden -con su accionar- hacer del mundo exterior un espacio viable para el ejercicio del poder total del movimiento. Esto implica, por supuesto, posibilitar condiciones de seguridad para sus miembros ante la hostilidad del mundo no comprendido dentro de la lógica totalitaria, un mundo que por el hecho de no compartir su modelo de pensamiento y de gobierno, les resulta adverso.

f) El principio del jefe

Con este principio se denomina al rol representado por el gobernante totalitario. A este respecto, hay que mencionar que no es una figura cuya autoridad se imponga sin miramientos con relación a la estructura que, jerárquicamente, preside. Al contrario, su autoridad⁵ depende exclusivamente de la necesidad que tiene el movimiento totalitario de él, a modo de una relación correspondida (Arendt, 1998). De esta manera, a medida que la estructura totalitaria se va configurando, el jefe cobra relevancia y gana en participación al interior de esta, hasta asimilarse por completo con ella.

Por consiguiente, no se puede considerar al jefe totalitario como una figura cuyas decisiones responden a sus veleidades e intransigencias. Necesariamente, estas responden a la plena articulación en que se halla el líder con el ideario del movimiento, dado que él –merced a sus capacidades estratégicas y personales- ha logrado posicionarse en la cumbre de la estructura, para ser, a partir de aquí, su cabeza visible al mundo exterior.

En este orden de ideas, el jefe, por su importancia vertebral en el movimiento, asume en sí la dirección de todas las políticas; constituyéndose tal dirección – manifestación de su voluntad- en ley del partido. Desde luego, el líder llega a asimilarse con el movimiento hasta el punto de que asume en sí las múltiples responsabilidades de todos sus subalternos (Arendt, 1998). Con esto se quiere dar a entender que cada decisión en términos militares, administrativos y políticos ejercida por funcionarios no conlleva en sí la responsabilidad –de modo exclusivo- para estos, sino para el jefe, que ha optado por asumirla en su totalidad. De tal manera que el fracaso o acierto de uno de sus subalternos recae de inmediato sobre la responsabilidad del líder.

⁵ Aquí es necesario acotar que con el término “autoridad” en ningún caso, dentro del marco del totalitarismo, se está haciendo referencia a un régimen autoritario, pues este, indudablemente, es diferente al régimen totalitario por diversas singularidades. Una de estas es la de que, en el autoritarismo, a diferencia del totalitarismo, se permite el pluralismo político y cultural, a pesar de que sea objeto de violencia por parte del Estado. Por lo demás, es bien sabido que, en el totalitarismo, debido a que su eje es la ideología, resulta impensable la posibilidad de otras posturas que no sean la oficial. Al respecto, para mayor claridad sobre el autoritarismo, revisar el siguiente texto sobre el régimen autoritario de Juan José Linz: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4311/8.pdf>

g) La burocracia totalitarista-

En contraste con la burocracia de los gobiernos imperiales, la totalitarista desarrolló formas sofisticadas, antes no vistas en Occidente. Esto se debe al hecho de que la burocracia, concebida –al menos en Europa- como una intrincada red de poder que, mediante decretos, administraba la vida política de las sociedades coloniales, en los regímenes totalitarios termina por abarcar la totalidad de la vida cotidiana de los ciudadanos (Arendt, 1998). Es decir, en las burocracias imperiales, el burócrata o administrador ejercía su poder directo por vía de decreto determinando con ello la vida política interna de las colonias imperiales: esto es, el burócrata establecía un dominio sobre el ámbito público de los ciudadanos con relación a su dinámica económica y gubernamental a favor de la metrópolis, solo que tal dominio no implicaba la vida privada. En el caso de las burocracias totalitaristas, el administrador del poder determina no solo la dinámica política del conjunto social, de igual modo lo hace mediante una configuración pormenorizada de cada aspecto de la dimensión colectiva: determina las formas de organización ciudadana, las reuniones públicas, el uso del lenguaje en la vida ordinaria, entre otros aspectos. Frente a lo anterior, cabe explicitar que, aunque en contraste con los imperialismos, los totalitarismos no prescindieron de las estructuras burocráticas presentes en aquellos, sino que las adaptaron a sus necesidades ahora ideológicas. En este sentido, el conjunto de instituciones policivas y administrativas imperiales mantuvieron su vigencia en los Estados totalitarios, en la medida en que su operatividad fue hallada útil. A modo de ilustración, la estructura de la policía secreta zarista (la Ojrana) asimilada en la Unión Soviética es un claro ejemplo de lo que se ha dicho. Si bien la Ojrana era una estructura de poderes jerarquizados que se insertaban en todas las capas de la vida pública, con el objetivo de proteger al Gobierno zarista y de detener y fusilar en el acto, sin previo juicio, a los contradictores, no tenía por intención conocer y controlar lo que se encontraba por fuera de la esfera de tal objetivo. No obstante, la Cheka (policía secreta soviética), se valió de aquella estructura del viejo régimen para fundamentar su práctica policiva, hasta el punto de llevar sus dominios más allá de la prevención del acto

terrorista contra el Gobierno, y hacerlos efectivos en todas las actividades sociales y políticas. De todo esto se desprende la siguiente deducción hecha por Arendt (1998):

El resultado de esta experiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominador quedó muerta junto con sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad política bajo las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria. (p. 208)

Por consiguiente, las masas pasan a alinearse con el ideario totalitario del régimen burocrático, en la medida en que adoptan los lineamientos que este les suministra mediante la organización que ha dispuesto de los distintos estratos sociales; organización que, en ningún momento, escapa del férreo control policivo y administrativo. De esta manera, la subordinación irrestricta, la ilimitada confianza y la devoción al gobernante –formas mediante las que las burocracias tradicionales se cristalizaron, y que ahora eran aplicadas por los totalitarismos (Arendt, 1998)- se tornan la normalidad establecida en la que el ciudadano es, llanamente, una parte articulada con el todo. En consecuencia, al encontrarse el ciudadano sumido en la intrincada operatividad del régimen, y habiendo perdido su capacidad de autonomía y criticidad, la burocracia puede avalar sus acciones por medio de representaciones ficticias y de creación de necesidades e imperativos que en nada se corresponden con la realidad, pero a las que las masas no hallan otra opción que asentir, puesto que la estrechez del pensamiento único y la imposición –y asimilación- de la ideología le revelan todo aquello como verdad inequívoca.

A modo de síntesis con relación a todo lo expuesto, se infiere que el totalitarismo – así contemplado por Arendt-, con base en el conjunto de sus particularidades, es un modelo político que termina por subsumir la vida ordinaria del hombre en su aparataje ideológico y político, hasta reducir su subjetividad a mera obediencia temerosa y servil, cuando no activa en términos políticos (entiéndase esta actividad política como acatamiento y respaldo al régimen, que en ningún caso puede resultar crítica). Por esto, y como se infiere al inicio del texto, esta nueva forma de Gobierno se constituye en novedad con relación a los modelos políticos conocidos. En efecto,

el totalitarismo se constituye en un Estado moderno en el pleno sentido del término, por cuanto en él la política adquiere su carácter racional. Esto significa que ya no es un principio divino el que fundamenta, como sucede en la monarquía, la autoridad y práctica del poder político, sino la racionalidad como principio que fundamenta cohesiona y moviliza toda la maquinaria estatal; una racionalidad, que como se ha visto, implica una serie de procedimientos gubernamentales por los que administrar la vida de la población.

Por lo anterior, el totalitarismo se erige en el Leviatán hobbesiano de la primera mitad del siglo XX. No hay que olvidar que con esta figura se simboliza la capacidad del Estado moderno por concentrar en sí todo el poder político sobre la base de la voluntad popular. Precisamente, con base en las particularidades de un régimen totalitario, antes expuestas, se puede asegurar que este fundamenta y conserva su poderío sobre la voluntad de su propio pueblo. Ahora bien, dicha voluntad requiere de un dominio adecuado sobre ella, y para esto se precisa de una depuración de todo aquello que frustre su dominio pleno. Es aquí donde la ideología se reconoce como central para que ello se haga efectivo, ya que posibilita una estructuración del pensamiento popular conforme a los postulados del régimen.

En realidad, es la ideología -por sobre todas las demás particularidades- la que vertebra el conjunto de prácticas e instituciones totalitarias y hace posible la obediencia plena al régimen. Aunque elementos como el terror y la burocracia, tan incontrovertiblemente efectivos y sofisticados, tienen un rol importante en el sostenimiento del poder, la ideología, merced a su propaganda y difusión en todos los ámbitos (familiar, escolar, laboral, militar) y estratos sociales, es la que logra finalmente amoldar la voluntad popular a los dictámenes de la dictadura totalitaria. Esto se evidencia en la movilización de las masas que acuden a la defensa de su Gobierno y en el uso de consignas implantadas por este en el lenguaje común de los ciudadanos. A propósito, consignas como “sangre y suelo”⁶, “Alemania

⁶ Al respecto de la consigna “sangre y suelo”, en esta se hallaba contenida la caracterización de la ideología nazi como una ideología racial, puesto que, mientras que con “suelo” se denotaba una relación profunda del pueblo germano con la tierra –que, dicho sea de paso, sirvió para desplazar a poblaciones de sus territorios, a

despierta”, “salve Hitler”, tan comunes en la vida ordinaria de los alemanes del Tercer Reich, reflejaban muy bien hasta qué punto la ideología había calado en las conciencias de los individuos.

Para concluir, el totalitarismo como forma de gobierno moderna se caracteriza por tener una compleja maquinaria institucional dispuesta a garantizar el orden social, y cuya ideología –bien sea nacionalista, racial o internacionalista proletaria- garantiza que el direccionamiento de la población sea internalizado por cada uno de sus ciudadanos. Por supuesto, todos los demás elementos –como el terror- tendrán por función garantizar que el proceso de ideologización sea un hecho en todos los aspectos socio-políticos e individuales; asimismo, reprimir o descartar a aquellos individuos que, por no encontrarse bajo el influjo del sustrato ideológico, se hallan por fuera del sistema totalitario.

2. CATEGORIZACIÓN DEL ANIMAL LABORANS: CONTRAPOSICIÓN AL HOMO FABER

En el análisis arendtiano de la condición humana, emergen tres actividades propias de la vida activa del hombre, mediante las cuales este constituye el mundo, lo mantiene y reproduce; estas son *la acción, el trabajo y la labor*. En efecto, cada una de estas actividades posibilita, respectivamente, condiciones de existencia sobre las que el ser humano fundamenta su vida, comprendida en términos políticos, culturales y fisiológicos (Arendt, 1998). Por lo mismo, a diferencia de la vida

fin de que estos fueran integrados al dominio alemán-, con “sangre” se hacía referencia al alemán como un pueblo de raza aria pura. Sobre esto, ver: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/nazi-symbols-of-hate>

contemplativa, en la que el hombre -desde antiguo- ha enfocado su cognición hacia la teórica, teniendo como condición la quietud del espíritu, en la vida activa, el hombre ha abandonado la pasividad para convertirse en movilidad transformadora y consumidora del mundo. Al respecto, es importante señalar que para los griegos la contemplación era un estado de cualidad superior con relación a la actividad. Lo siguiente lo reafirma:

La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios. Esta eternidad sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso. (Arendt, 2009)

De este modo, debido a la ponderación que en términos positivos los antiguos hicieron de la contemplación, la actividad pasó a portar un matiz peyorativo que denotaba carga para el hombre. Sin embargo, al ser la actividad una dimensión intrínseca a la naturaleza humana, el griego reconoció en ella su carácter ineludible y necesario al hombre por el hecho de estar en el mundo.

En este orden de ideas, y para efectos del escrito, se hace omisión del tratamiento a la actividad denominada *acción* –mediante la que se comprende la actividad política y discursiva en sentido estricto-, para centrar la atención en la labor y el trabajo, actividades tenidas por diferentes desde la antigüedad, no obstante, intercalándose su uso hasta hacerse casi que indistinguible en la edad moderna e industrial. Así las cosas, el animal laborans (actividad laborante) y el homo faber (actividad del trabajo) surgen como categorías con las que comprender dos dimensiones diferentes del hombre, que, sin dejar de tener relación en algunos estados del desarrollo humano, guardan distancia por sus particularidades.

Por lo anterior, el presente capítulo tiene por uno de sus fines el tratamiento tanto de la categoría de animal laborans, como la de homo faber, debido a que ambas corren paralelas. Precisamente, es en relación con el trabajo que la labor logra destacarse como actividad significativa, hasta el punto de relevarlo como actividad

principal en la era industrial. Esto ya se verá más adelante. Por ahora, lo pertinente es notar cómo las dos actividades están presentes en la antigüedad griega, desde la que ya se esbozan claramente sus diferencias, hasta llegar a la época moderna e industrial, donde tienden a confundirse. Por supuesto, la de homo faber, y valga la pena tenerlo presente, aunque no es categoría central en este escrito, y por tanto no se le dedica mayor análisis, emerge a cada momento como contraparte de la categoría de animal laborans, y sin la cual no es posible realizar una justa consideración de esta.

El animal laborans y el homo faber en la antigüedad

Para los griegos ya existía una ponderación de la vida del hombre con respecto a las relaciones que esta establecía con los dominios público y privado. En efecto, hablar de vida para los griegos era hacer una clara distinción entre dos conceptos por los que se daba cuenta de esos amplios dominios: *bios* y *zoe* (Arendt, 2009; Agamben, 2006). Según esta clasificación, la vida entendida como *bios* era la dinámica del hombre con relación a la polis, a lo público; a saber, todas las actividades que este emprenda y que impliquen una participación directa o indirecta en la realidad colectiva. Por ende, este tipo de vida trasciende el ámbito privado, intimista y particular para integrarse necesariamente a lo público, al interior del cual desempeña un rol específico. Muy distinto sucede con la *zoe*, en la que cabía comprender lo propiamente particular, y que a la vez es general: la vida del hombre en términos biológicos y fisiológicos, que atañe a cada uno en cuanto a su constitución física, pero a la vez considerada como esencial –y general- a todos los hombres.

Por lo anterior, es válida la categorización de la *zoe* como la nuda vida –o vida desnuda- en la medida en que, considerada en sí misma, ella carece de toda significación política e implicancia colectiva, encontrándose en su estado más natural, según el pensamiento griego (Agamben, 2006). Esto significa que, al comprenderse dentro de las meras capacidades biológicas y fisiológicas, este tipo de vida se halla en su estado más próximo a lo animalesco; y esto porque toda ella

responde por necesidad a las obligaciones que la naturaleza impone por igual a todos los seres vivos en cuanto al mantenimiento de su supervivencia.

Justamente por la necesidad impuesta, el hombre –a semejanza de cualquier especie- se halla inexorablemente abocado hacia toda actividad que le permita garantizar su vida, su sostenimiento y reproducción: esto es lo que se denominó laborar, y lo que posibilitó que se tuviera a aquel por animal laborans (Arendt, 2009).

Referente a esta actividad, el individuo consume lo que produce para mantenerse en pie. Es decir, la labor, como esfuerzo corporal invertido por el propio individuo lleva a un fin único, que es el de consumir lo producido para la reproducción de su vida. Arendt (2009) lo precisa del siguiente modo:

labor y consumo no son más que dos etapas del siempre repetido ciclo de la vida biológica. Este ciclo requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporcionan los medios de consumo es la labor. Cualquier cosa que ésta produce pasa casi de inmediato a alimentar el proceso de la vida, produce - o más bien reproduce- nueva «fuerza de labor», exigida para el posterior sostenimiento del cuerpo. (p. 112)

Con lo dicho, es necesario detenerse en la concepción que los griegos tenían de la necesidad, puesto que es a partir de esta que ponderaban la condición de laborante. La necesidad es entendida en términos estrictos como el acatamiento del hombre – en tanto ser corporal- a los imperativos de la naturaleza, sin que medie ninguna posibilidad, al menos en principio, de librarse de ellos. Por consiguiente, el hombre, al compartir con el conjunto del reino animal, un cuerpo que padece inevitablemente el hambre y la sed, se halla en un estado de no libertad, en el que debe procurar hallar los modos para responder a sus procesos fisiológicos más básicos, sin la más mínima oportunidad de hacer caso omiso a estos.

El hombre se halla pues sumido en los ciclos naturales, y por el hecho de verse sometido a estos, y, más que sometido, por el hecho ineludible de confrontarlos y poder conservar su vida, se constituyen en animal laborans. De aquí que la labor sea toda actividad dirigida a la propia preservación en el sentido más riguroso. En

efecto, al no poderse zafar de la obligación por la preservación, el individuo adquiere un carácter de servidumbre con respecto a la necesidad.

Ahora bien, aunque los griegos tenían una visión realista de la condición humana en tanto animal laborans, por cuanto que esta se halla intrínseca al mero hecho de vivir, no por ello dejaron de ingeniárselas para poder librarse de la servidumbre que se derivaba de la insoslayable necesidad: de aquí que instituyeran la esclavitud como medio por el que evitar tal sometimiento. En consecuencia, el animal laborans, como condición inevitable en el hombre, pasa a ser asumida en su totalidad por el esclavo, de tal modo que se transfiera a este el esfuerzo demandado por el griego para su propia supervivencia. Con relación a este hecho, Arendt (2009) ha precisado lo siguiente, en relación con la naturaleza del esclavo que asume la categoría de animal laborans:

La institución de la esclavitud en la antigüedad, aunque no en los últimos tiempos, no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre. Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano. (p. 100)

Significativo resulta lo último mencionado por la cita acerca de que lo compartido por otros animales no es considerado humano, debido a que, por este criterio, los griegos consideraban la actividad del animal laborans como no apropiada a su condición de libres. En cambio, con el esclavo sucedía lo contrario, perdiendo este todo vestigio de lo que implicaba ser hombre, y erigiéndose en modelo de animal laborans para la antigüedad.

Como se ve, el animal laborans es un ser que produce, pero esto lo hace con respecto a las actividades que le garantizan vivir. En este sentido, produce para consumir lo producido inmediatamente. Esto es menester tenerlo claro, dado que por su proceso cerrado de producción-consumo se diferencia del homo faber, quien también produce, pero en un sentido diferente. Y es que, para los griegos, el hombre cuya libertad no se hallaba sometida a la necesidad, y aun así desempeñaba un rol

productor en la polis, era aquel que con sus manos creaba artículos para el uso de todos: el homo faber, que, en esencia, era representado por el artesano.

En esta medida, el homo faber se contrapone al animal laborans en tanto que lo producido por este va destinado al uso duradero de las cosas y no a su consumo inmediato como en el caso del segundo (Arendt, 2009). Por consiguiente, no se puede esperar del animal laborans un producto destinado a perdurar en el tiempo, dado que es el homo faber –el hombre que crea- el único capaz de producir objetos perdurables con los que conformar el mundo. En línea con lo anterior, es importante resaltar que el animal laborans, según la antigüedad, no está en la capacidad de crear e introducir cosas al mundo de los hombres, dado que, debido a su estado de siervo de la necesidad y, por consiguiente, de sumisión completa a los ciclos de la naturaleza, su vida está por entera limitada a la estricta supervivencia.

Vale la pena exponer aquí que una de las diferencias sustanciales entre el homo faber y el animal laborans es la distinción entre uso y consumo, entendidas como finalidades de su respectivo actuar. Por esta razón, es de vital relevancia definir que por uso se entiende la cualidad de permanencia intrínseca de las cosas producidas, en tanto que estas, por el trabajo invertido en su producción, le proveen de un carácter de estabilidad y durabilidad, que no se agota al mínimo contacto que el hombre tiene con ellas. Antes bien, las cosas destinadas al uso están a disposición de su usuario siempre que él las requiera y tantas veces como desee. Por supuesto, que sean durables no las hace sempiternas. En algún momento, y a causa del uso frecuente que desgasta, se tornarán inservibles. A diferencia del consumo de las cosas que hace el animal laborans, cuya finalidad es satisfacer las necesidades más primarias y vitales de la vida; esto es, proveer, a partir de su labor, la producción de alimentos, servicios y cuidados que, por su carácter de indispensables para la vida, exigen ser agotados de inmediato y no perpetuados.

En este sentido, el homo faber, con el fin de producir cosas de uso, somete a la naturaleza para extraer de ella su materia prima. Sin dejar de hacer parte del ciclo natural que arrastra a todos los hombres en un proceso constante de generación y desgaste, el homo faber, en su intento por fabricar cosas, interviene en dicho

proceso, fijando a la naturaleza en formas determinadas y durables. Es decir, toma de ella lo que requiere para su arte, y en esta medida, fuerza a la naturaleza a conformarse según sus modelos mentales; aniquilando con ello el cauce espontáneo de los procesos naturales. Contrariamente a esto, el animal laborans, por su sometimiento a la necesidad sin posibilidad de evasión, no se propone intervenir en la naturaleza más que en la medida de obtener de ella lo necesario para su conservación.

En relación al homo faber, se ha dicho que conforma el mundo con su actividad, y en efecto lo hace, puesto que configura el mundo por él habitado, el suyo y el de sus semejantes, mediante su ingenio y arte. A través de su capacidad creadora posibilita el surgimiento de cosas que adecúan los espacios de los hombres, haciendo de estos mundos artificiales al margen de la rusticidad de la naturaleza (Arendt, 2009). Lo anterior, hace viable la existencia en términos de habitabilidad y utilidad, ya que introduce al ámbito común objetos no solo que configuran las zonas privadas y públicas que el hombre transita en su día a día, y donde este hace sus negocios, sino que, además, por el hecho de fabricar cosas útiles en las labores humanas, provee de herramientas al animal laborans que le ayudan en su labor diaria por la supervivencia.

Con todo, vale la pena dejar por sentado que el homo faber, a pesar de su condición de hombre –pues este, a diferencia del animal laborans, sí era considerado como tal en sentido estricto-, no tenía una valoración del todo positiva para los griegos, puesto que las actividades manuales nunca dejaron de ser tenidas por menos comparadas con las del espíritu. En todo caso, su estatus nunca dejó de aventajar al del esclavo, quien siendo el animal laborans por excelencia, siempre se le tuvo por un animal con la fuerza suficiente no solo para garantizar su vida, sino, principalmente, la de su dueño, el griego libre. Este superávit de fuerza en el animal laborans que, en la antigüedad, posibilita el mantenimiento de sí y de su amo será un elemento determinante de su condición en la era moderna –claro, dentro de circunstancias históricas distintas-.

Llegado a este punto, es necesario acotar lo siguiente: si bien ya se ha dicho que el animal laborans ha sido asumido en sus más radicales determinaciones por el esclavo, no por ello es menos cierto que mientras que este era un estado que podía llegar a ser provisional –y por tanto temporal-, no así el de la condición laborante. Que los antiguos hayan tenido a la esclavitud como la naturaleza que asumía aquel que corría con el destino de serlo, no significa que esta no pudiera ser revocada en cualquier momento por la manumisión concedida por el amo (Arendt, 2009); revocación que no sucedía con la función de animal laborans, pues esta, al ser considerada como intrínseca a la naturaleza humana y animal, en la medida en que necesariamente se debe sobrevivir, no podía ser eludida. Esto es vital tenerlo en cuenta, puesto que la condición de animal laborans, aunque haya asumido en el período clásico la indumentaria de la esclavitud, es una dimensión que, al igual que la del homo faber, trasciende las épocas y no se reduce a una realidad única en el tiempo.

El animal laborans y el homo faber en la era moderna e industrial

Como ya se pudo evidenciar, es un hecho que en la época clásica la distinción entre homo faber y animal laborans estaba dada por una cuestión de naturaleza adjudicada al individuo, por la cual se le concedía una posición en la polis de consecuencias políticas drásticas. Es así como, mientras para el artesano, siendo el modelo de homo faber, tenía en sí mismo la libertad para ejercer su actividad fabricadora necesaria para la constitución del mundo de los hombres, sin por ello ser tenido por algo menos que uno de ellos –aunque su actividad a ojos de los pensadores y aristócratas griegos fuera considerada de categoría inferior-, el esclavo, modelo de animal laborans, veía restringida su capacidad de acción a la esfera privada en que la tenía que garantizar no solo el propio sostenimiento de su vida, sino la de su amo; sin obviar que el sustantivo de animal, y no de hombre, ya denotaba –para los clásicos- la incapacidad de ser algo más que un ser al servicio de la necesidad.

Por supuesto, esta doble condición dada por la función en términos de actividad que caracteriza la antigüedad griega termina por tornarse indistinta en la modernidad

con el proceso de industrialización experimentado por Europa. En efecto, llegada esta época, la función de animal laborans ya no recae sobre un ser clasificado como provisto de toda humanidad, sino que es característica de todos aquellos que, mediante su fuerza, sostienen su cuerpo por el trabajo en los centros urbanos y fábricas; en cuanto al homo faber, este, sin perder su calidad de hacedor de cosas con las que producir mundo es asimilado con el animal laborans hasta el punto de cederle a este último sus características, que en la antigüedad, valga la pena reiterarlo, eran claros criterios para establecer diferencias entre una y otra función. En esta medida, es necesario evidenciar, a modo aproximativo cómo se opera este cambio, y al interior de qué contexto; de este modo, se puede llegar a una ponderación justa de ambas actividades según el estado de cosas moderno.

A este respecto, es necesario tener presente que la reinterpretación de ambas funciones, por suceder en un nuevo contexto económico-social y de transformaciones radicales en el mundo del trabajo, responde a la lógica de producción propuesta por el pensamiento economista en el siglo XIX. Por esta razón, es relevante señalar, antes que cualquier otra cosa, que ya en este contexto se entabla la distinción entre labor productiva e improductiva, dividiendo en sí misma una actividad que ya de por sí tenía carácter productivo en la antigüedad (Arendt, 2009). En este punto, la labor productiva se comprende como todo ejercicio destinado a producir cosas –lo que era, indiscutiblemente, propiedad del homo faber-; y la improductiva como la de efectos contrarios: no produce nada nuevo en el mundo, es decir, no introduce objetos en el ámbito de los hombres.

En este orden de ideas, en la labor productiva se enmarcan aquellos sujetos que en, estricto sentido, fabrican nuevos objetos, que, a su vez, son puestos a disposición del conjunto social, concretizándose su actividad, entonces, en producción fáctica; no así con aquellos cuyas capacidades están por entero dirigidas a una labor que no trasciende el neto consumo por supervivencia; verbigracia los pertenecientes al servicio doméstico. Al respecto de estos, es significativo lo anotado por Arendt (2009):

Eran precisamente estos sirvientes domésticos, estos residentes familiares, *oiketai* o *familiares*, que laboraban por pura subsistencia y que se necesitaban para el consumo sin esfuerzo más que para la producción, a quienes todas las épocas anteriores a la moderna tenían en mente cuando identificaban la condición laboral con la esclavitud. (p. 102)

De modo que se puede dar por descartado el sentido del animal laborans que había para los antiguos, puesto que la labor para los tiempos modernos asume la característica de productiva en términos económicos. En este sentido, el animal laborans, en el siglo XIX, será asumida por los obreros del siglo industrial, que, por sus condiciones socio-económicas, se hallan en la estricta necesidad de salvaguardar con su labor la supervivencia propia y la de sus familias.

La constitución del animal laborans industrial se lleva a cabo por una operación de configuración del obrero asalariado que implica un desplazamiento de las masas rurales y de artesanos independientes a las ciudades, que se vienen constituyendo desde siglos atrás como lugares de comercio cada vez más sofisticados, en procura de intercambiar su fuerza de trabajo a cambio de un salario (Dussel, 1985). A partir de aquí, y a medida en que el siglo XIX avanza, se da paso a un proceso de industrialización que prescindirá de los viejos talleres de manufactura en pos de las fábricas. Allí se organiza las masas de dependientes según la escala y ritmo de producción, en medio de los grandes hornos y el uso de materias primas transversales a la mayoría de las operaciones, como el carbón y el acero.

Por supuesto, este cambio transforma radicalmente la vida del obrero, debido a que como animal laborans se ve inserto en una dinámica cuyo ritmo vertiginoso de producción –con todo lo que ello implica: acoplamiento a labores repetitivas, y jornadas exhaustivas y desgastantes- lo lleva a mantenerse en un constante flujo de intercambio de su fuerza de labor (o fuerza de trabajo, si se desea hablar en términos de la teoría económica del siglo) por un salario que garantice el consumo inmediato de productos que le permitan mantenerse con vida.

El animal laborans entonces ha prescindido de su estatus de esclavo en la antigüedad para constituirse en un uno que libremente –entiéndase esta libertad en

término de no coacción- negocia su fuerza de labor, pero sin dejar de estar en estado de servidumbre permanente con respecto a su propia fisiología. Por supuesto, su migración de los campos y talleres a las ciudades y fábricas ha sido en el marco de la estricta necesidad que tiene por garantizarse condiciones que le permitan perseverar en la vida y procurar, además, la subsistencia de su familia.

Por todo lo anterior, y teniendo en consideración la división entre labor productiva e improductiva enunciada, es crucial hacer hincapié en el cambio evidenciado por Arendt en cuanto a la significación de ambas funcionalidades del hombre, a partir de la formulación hecha por la teoría económica en el siglo XIX. En efecto y como ya se mencionó anteriormente, cuando se habla de labor productiva a partir de la comprensión de esta teoría, se hace referencia a toda aquella actividad con miras a la generación de objetos, a diferencia de la que no lo hace y reduce su objetivo al consumo inmediato de las fuentes de vida, es decir, la mera supervivencia. El meollo de este asunto y denotado por Arendt (2009), se debe a que, con la clasificación de la labor productiva, el individuo que sobrevive por su actividad en las fábricas –el animal laborans del siglo XIX- a partir de la producción industrial de cosas que integran el mundo de los hombres, se confunde con el homo faber, cuya cualidad es la de, precisamente, configurar el mundo con base en la creación de cosas que surgen de su ingenio y libertad.

Con esto no se quiere dar a entender que el sentido de lo que es ser homo faber se pierda, o se subsuma por completo en la condición de animal laborans; al contrario, los teóricos de este siglo tratan al hombre fabricante con las particularidades que lo hacen ser lo que es frente al mundo, solo que tiende a asimilarse en gran medida con el hombre laborante, en la medida en que este, a diferencia del de la antigüedad, ha pasado del ámbito del mundo del amo al de la producción industrial, en donde, para sobrevivir, se ve limitado a la elaboración de objetos que serán consumidos por la colectividad.

En esta medida, cabe señalar una distinción que seguirá siendo tajante entre ambas condiciones: el animal laborans sigue encerrado en el círculo de producción-consumo, reduciéndose toda su capacidad creadora a esto, mientras que el homo

faber se mantendrá como forma ideal –al menos para la teoría marxista- del individuo capaz de sustraerse a la alienación de sí que le impone el sistema de relaciones de producción, para hacer de su técnica un ejercicio libre.

Así las cosas, el ideal de homo faber –según la crítica decimonónica- se contrapone a un estado de cosas que emerge como contraria a la actividad libre del hombre, por medio de la cual él realiza su plena potencialidad en tanto ser creador, y en tanto que con esto da sentido a su existencia (Martínez, 2007). Según esto, el animal laborans aparece en contravía a lo que debería ser un hombre en pleno sentido de la palabra; puesto que, debido a la estricta necesidad a la que se ve sometido, no cuenta con un margen de libertad suficiente para ser en pleno sentido. De aquí que sea pertinente hablar del homo faber en cuanto a ideal, dado que las condiciones modernas no posibilitan que el gremio laboral –antaoño artesanal- asuma con total independencia su potencial creador de mundo, como no sea en estricta respuesta a la lógica de producción-consumo del capitalismo industrial.

Es en el marco de esta lógica que el consumo se constituye en meta del sistema económico-social; toda la labor desempeñada tiende hacia la producción de bienes de consumo, y, en consecuencia, los obreros son objeto, a partir de una administración de los cuerpos, de la división de la labor. Aquí el obrero, como el animal laborans por antonomasia de la época, encuentra tasada su fuerza de labor, de tal modo que, aunándola con otros, se logre la fuerza requerida para el proceso de producción. Con referencia a esto, Arendt (2009) acota lo siguiente:

la división de la labor (...) presupone la cualitativa equivalencia de las actividades singulares para las que no se requiere especial destreza, y dichas actividades no tienen fin en sí mismas, sino que representan ciertas cantidades de fuerza laboral que se suman juntas de manera puramente cuantitativa. (p. 132)

De lo anterior se desprende que labor desempeñada por el animal laborans sea una que no requiera especialización, como sí sucede con el trabajo del homo faber, en el que la aplicación de su técnica requiere de un conocimiento preciso y concienzudo para que sea efectiva. Al contrario, la labor solo se tiene en

consideración en tanto fuerza capaz de producción, que, si bien no requiere de un saber concreto, sí precisa de la suficiente potencia para concebir el acto productivo. El hecho de que se prescindiera de la especialización en aras de la división de la labor se debe a la respuesta rápida que hay que brindar a la demanda de bienes de consumo cada vez mayor de las sociedades industrializadas, ya configuradas como sociedades de consumo, en la medida en que en estas prima la abundancia de bienes de consumo y en torno a ella gira toda la dinámica productiva. Ahora bien, esta abundancia, nunca vista antes del período industrial, depende exclusivamente de la fertilidad –entendiéndose como un superávit de la fuerza de labor- intrínseca a la actividad del animal laborans, mediante la cual no es solo capaz de garantizar el sustento de sí, también de los otros (Arendt, 2009). Esta misma fertilidad, que en el período antiguo le servía para sostenerse a sí mismo y a su amo, se ha transpuesto a los tiempos modernos, insertándose en el aparato fabril para garantizar no solo el consumo de los medios para su propia vida, sino el consumo de una inmensa variedad de bienes a la generalidad de población.

Por todo lo dicho, hay que concluir que el animal laborans, ahora manifiesto en el obrero, sigue conservándose en estado de total servidumbre frente a la necesidad, solo que bajo circunstancias históricas distintas. A pesar de contar con un estado jurídico diferente al que tuvo durante la antigüedad, mediante el que se le adjudica una ciudadanía a diferencia del esclavo, sigue sumido -entre otras cosas por las nuevas condiciones socio-políticas- irremisiblemente en el ciclo de la supervivencia, y con esto, coartado su potencial humano. Por esta razón, Marx, según anota Arendt (2009), no consideraba que la revolución de las clases laborales tuviera por fin último la transformación de las meras condiciones sociales y económicas del momento, sino la liberación del hombre frente a la servidumbre de la labor. Por supuesto, y como anota la misma autora, la pretensión marxista es del todo utópica, habida cuenta de que no es posible para el hombre prescindir de la labor en tanto que por esta logra mantenerse en la vida.

3. LA BANALIDAD DEL MAL

Antes de entrar a considerar en propiedad el concepto de banalidad del mal, propuesto por Arendt, se hace necesario evidenciar por qué su emergencia en el ámbito de la reflexión filosófica fue toda una innovación; para esto, resulta pertinente mostrar de manera general la contraposición de aquel frente a la comprensión del mal en la tradición de pensamiento occidental. Por supuesto, cada escuela o doctrina ha matizado desde su propia idiosincrasia tal comprensión, por esta razón sería harto arduo exponer en este apartado la riqueza en interpretaciones.

No obstante, lo que sí se desea es brindar grosso modo la idea que del mal tenía el pensamiento judeocristiano que, dicho sea de paso, configuró en gran medida las distintas comprensiones sobre el mal en Occidente; de igual manera, la concepción que tuvo la modernidad representada por el pensamiento kantiano, tan genuina en su concepción. También cabe referir aquí, y ya, por último, la forma en que el mal banal se distancia del concepto de mal radical, adoptado en un principio por Arendt al hacer eco de la filosofía kantiana.

El mal en el judeocristianismo

El mal al interior de esta cosmovisión implica una diferenciación que se ha propuesto en dos vías. Por un lado, el malentendido como pecado y posteriormente, con el desarrollo teológico del cristianismo, en su personificación de Satanás. Ahora bien,

ninguna excluye a la otra; por el contrario, la segunda muestra una sofisticación del concepto, en la medida en que se caracteriza por ser un mal provisto de voluntad y entendimiento, merced a la teorización de la patrística y la escolástica.

En una primera instancia, en lo que se refiere al carácter del mal en similitud al pecado, el mito adámico es el que da pie a esto. En efecto, este relato refiere que el hombre concebido como creatura libre de Dios, desobedece su voluntad y con ello cae en condición de pecado. Entonces, el pecado se da como ruptura con la divinidad, por cuanto el hombre ha decidido no regir su libertad a la voluntad divina. Desde este momento, el mal moral en el mundo obedece exclusivamente a la condición de pecado intrínseca al ser del hombre, a su incapacidad primigenia por no acoplar su voluntad a la ley divina y, por ende, toda su historia será una cadena continua de errores y fracasos.

Con todo, el mal no desborda el orden divino, está comprendido dentro de su lógica como posibilidad de realce del bien; es decir, para que el hombre pueda hacer frente a su condición de pecado y dirigir su voluntad hacia el bien; de esta forma se manifestaría su deseo por someter su libre arbitrio a ley divina. Al respecto, Téllez (2016) afirma que

el efecto estético del contraste entre lo bueno y lo malo es que ello realza la belleza del cosmos en su conjunto. Por eso es que “los mismos males son en cierto modo necesarios” (De ordine, 1, 7, 18), pues dan a Dios la ocasión para ejercer su justicia, “tratando a buenos y malos según lo que merecen”. (p. 5)

En esta medida, el mal tendría un carácter de necesario dentro del ordenamiento divino, puesto que, aunque no es deseado por Dios, su existencia se hace indispensable en tanto permite entablar un contraste de este con el bien; generando con ello una valoración justa de este último como realidad metafísica per se. Así pues, el mal carece de consistencia no solo metafísica, sino que también ontológica, y esto por el hecho de que no se define su esencia más que como deficiencia en el ser: si bien se encuentra arraigado en el hombre como posibilidad de perversión de su voluntad, el mal adolece de insustancialidad, comprendiéndose más bien como ausencia de bien en el hombre y en el mundo.

Sin prescindir del orden divino, en el que el mal hace parte inevitable del orden de cosas, este concepto, identificado con el pecado, se torna, a causa de la teorización cristiana, en Satanás. Esto es, sin dejar de ser símil de la condición pecaminosa del hombre, el mal absoluto –sintetizado en una total desobediencia y rebelión a Dios- se representa mediante una figura antagónica de lo divino, que, si bien no escapa de su dominio y regulación –puesto que su condición ontológica es inferior a la deidad-, subvierte en el mundo lo bueno.

Con relación a esto, el mal es personificado en el cristianismo en la figura de Satanás: figura simbólica que representa la maldad y la ausencia total de bien. A esta figura se le adjudica parte de la responsabilidad por la caída del hombre y la asunción de su condición pecaminosa; además de poseer la facultad interrumpida de propiciar las condiciones para la producción de pecado (Núñez, 2007).

Por todo lo anterior, se puede concluir que el mal moral precede, incluso la existencia del hombre, configurando todos los ámbitos en los que este se mueve, y de tal modo que, siendo latente en aquel –bien sea por condición interna (pecado) o por externa (Satanás)- se constituye en oportunidad de perversión para su voluntad y no acatamiento de la ley divina.

El mal en el pensamiento kantiano

En los planteamientos de Kant en torno a la razón como fundamento de la moral, surge, insoslayablemente, el concepto de mal como categoría, si bien no vertebral, puesto que no ocupa un papel principal en su producción teórica, al menos sí transversal a esta. Esto es un hecho en la medida en que, al tratar de postular a la razón como sustrato en que se hallan contenidos los principios apriorísticos de la ley moral, que posibilitan una ética en el hombre regida por el bien, el mal se da como contraposición a aquella ley en el mundo concreto.

De esta forma, el pensamiento kantiano problematiza el hecho de que, habiendo una ley moral que el hombre reconoce de forma patente, y ante la que este se halla abocado puesto que se encuentra con una disposición innata al bien (es decir, al reconocimiento y aceptación del imperativo moral), el mal se dé en total contravía con los lineamientos de la razón –que necesariamente está direccionada hacia lo

moralmente bueno-. Ante esto, cabe reconocer que en el mismo hombre hay una propensión al mal⁷ (Sirchia, 2005). Por ende, en el individuo coexistirían dos principios del todo contrapuestos. Sin lugar a duda, desde esta postura, el bien sería una disposición innata, y por esto se comprende que el individuo tenga la capacidad de reconocer el bien moral y, reconociéndolo, ajuste su voluntad libre a este. Por el contrario, aunque no innato, el mal como propensión se constituye en mera posibilidad, a modo de potencia latente que puede, si el hombre desatiende los imperativos de la moral adscrita a su razón, corromper su voluntad y actuar según móviles egoístas.

A propósito de los móviles egoístas, aquí cabe matizar que estos son los referidos a los sensibles, es decir, responden a la mera satisfacción de su corporalidad, a diferencia de los inteligibles o racionales, que están en consonancia con la ley moral (por entera racional). En esta medida, cuando el hombre no hace uso de su libertad para regirse por motivos inteligibles, y, por consiguiente, actúa de manera egoísta, su voluntad se pervierte. Esto se conoce como mal, en términos kantianos: mal radical. Y radical, valga la pena la aclaración, por el hecho de ser la propia constitución humana la raíz de donde brotan las acciones malas; estas en tanto son una propensión natural (Gómez, 2004).

Sin embargo, el hecho de que el mal así comprendido sea intrínseco a la naturaleza humana, no le corresponde un carácter de necesidad absoluta, dado que, si así fuera, el hombre no tendría la posibilidad de dirigir su voluntad de manera libre hacia el bien moral. En este punto, se asemeja a la concepción que del mal tiene el judeocristianismo, ya que, en esta, el mal, efectivamente, es elemento constitutivo e inevitable de la vida humana, sin por ello imponerse en el hombre un carácter enteramente necesario que impida el libre albedrío.

⁷ Por bien innato, el planteamiento kantiano entiende que el hombre, por la constitución de su conciencia, reconoce el bien y busca hacerlo; ahora bien, aunque su conciencia está dispuesta para ello, obsta para su cumplimiento su propensión al mal, que, según el kantismo, aunque no es una capacidad innata, como se enuncia en el texto, se constituye siempre en una posibilidad para que el hombre yerre en su aplicación del bien.

En efecto, y como ya se indicó, el mal se halla en estado de latencia (Sirchia, 2005), y solo se manifiesta en el plano empírico cuando la libertad se somete a los móviles egoístas. De este modo, se puede inferir que el mal no es un principio determinante en el hombre, puesto que, sin dejar de ser una realidad enraizada en su esencia moral, solo se hace efectivo por un inadecuado uso de la libertad, que, por el contrario, se encuentra apelada en gran parte por el innatismo del bien moral.

El mal en el pensamiento arendtiano.

Con relación a la conceptualización del mal hecha por la tradición de pensamiento occidental, Arendt (1984) reconoce que, evidentemente, el mal moral ha sido presentado bajo distintas modalidades, tanto en forma de vicio o pecado (aquí cabe comprenderlo como fruto de la carencia, la debilidad, la codicia, la envidia, entre otros), como en su representación demoníaca, tal como nos lo ha enseñado el pensamiento judeocristiano. Con todo, y aceptando que el mal en el mundo tiende a revestirse de formas crueles y devastadoras, la autora se aproxima a la categorización que de este concepto hizo el kantismo, aunque con una diferencia notable respecto a este, que en breve será expuesta. En consonancia con esto, el mal comprendido en términos radicales (recuérdese que radical en el sentido de que sus condiciones de posibilidad tienen su raíz profunda en motivos del sujeto), es adoptado por Arendt para analizar el fenómeno del totalitarismo.

A partir de un análisis pormenorizado de la dinámica totalitaria de la URSS y la Alemania nazi, y, por ende, de lo que ella acarreó en su afán de dominio ideológico, la autora comprende que el mal moral terminó instalándose en la sociedad totalitaria hasta fundirse con ella y tornar lo que antes era reprobable en aceptable. Con esto lo que se quiere sustentar es que acciones como el asesinato, la represión, la exclusión y la tortura, consideradas, antes de los regímenes totalitarios, como actos moralmente reprobables por el mal que implicaban, terminaron, mediante el complejo mecanismo de ideologización y control, por considerarse la norma en materia de conducta social, llegándose a considerar moralmente aceptable todo aquello que anteriormente no lo era.

De acuerdo con esto, el mal pasó a ser radical en la medida en que se fundamentaba en la conciencia del hombre hasta el punto de normalizarse como costumbre moral. Esto es, siendo la conciencia la sede moral en el hombre, de donde es capaz de brotar las acciones buenas, el mal se tornó el común de toda su dinámica individual y social (Arendt, 1998), hasta minimizar, sino es que desaparecer del todo, la conciencia del bien moral. Esto se evidencia de forma patente en los campos de concentración y exterminio, que fueron concebidos, para la autora, a modo de laboratorios que tenían por fin permitir la aplicación de una sociedad totalitaria a pequeña escala, con el fin de replicarla al grueso del conjunto social (Arendt, 1998). Aquí se tenía por fin la plena deshumanización del sujeto y, por consiguiente, la plena pérdida del sentido del bien moral.

Ahora bien, el mal radical arendtiano se distancia, en parte, del kantismo, por el hecho de que, según lo propuesto por este, la propensión al mal radica en la satisfacción de móviles egoístas, que pueden responder a la mera satisfacción sensible y del interés propio, mientras que en el arendtiano no es posible comprender los móviles o motivaciones subyacentes, dado que estos trascienden la esfera individual y pertenecen a la intencionalidad totalitaria (Di Pego, 2007). Esto es, a raíz de la compleja maquinaria del totalitarismo y sus efectos de deshumanización y subversión de la conciencia moral, los móviles para el mal ya no radican en el plano íntimo del sujeto, en el que el individuo es capaz de decidir autónomamente, sino en los postulados ideológicos. El origen del mal, entonces, ya no puede ser racionalizado en términos kantianos, como si pudiera ser rastreado en la conciencia del hombre, y entendido como una propensión consciente de este hacia el mal y un desentendimiento de lo bueno, puesto que las condiciones de posibilidad de dicho mal tienen su causa en estructuras político-institucionales, que acaban por trascender el mero ámbito de la conciencia individual.

De esta manera, en el lager (como se les denominó a tales campos) se cristalizaba el proyecto totalitario en sus determinaciones más extremas. A través del terror y de la ideología en sus más variadas formas e instrumentos buscó asimilar la vida de los hombres a la idea de un sujeto que descollaba por su pérdida de libertad y su

capacidad de juicio. El sometimiento de su autonomía a través de la minimización de sus fuerzas vitales y el control de los más nimios detalles de la vida particular hacía que el sujeto viera mermada su capacidad de discernimiento, y, como consecuencia y aunado a la mera necesidad de sobrevivir, el olvido de lo moralmente bueno, incluso por encima del dolor del semejante que, al igual que él, se hallaba en las mismas condiciones.

Por lo anterior, se incubaba en el hombre del lager lo que se replicaría en la sociedad: una total pérdida de conciencia moral y acoplamiento a los propósitos totalitarios. En efecto, si bien en el lager se exterminaba a los sujetos con que se experimentaba el ensayo social, afuera se tenía prevista la conservación de los ciudadanos -y no su exterminio sistematizado- bajo los principios ideológicos y aparatos coercitivos. En estos ciudadanos, mediante el adoctrinamiento en los distintos ámbitos de la vida privada y pública, se logró la subversión de lo, hasta entonces, tenido por moralmente aceptable, para presentarlo como contrario al régimen⁸. De este modo, se normalizaron entre ellos actos punibles como el acoso y homicidio a los designados como enemigos del Estado. En últimas, el bien moral, ante el que el hombre debe regir su conducta mediante el uso de su libertad, acabó por ceder al mal moral ya vuelto norma social.

A pesar de todo ello, Arendt, a raíz del caso Eichmann, extremó sus conclusiones sobre el mal; si bien no en términos esperados, y mucho menos por aquellos que había aplaudido sus trabajos anteriores. A propósito, la disensión que tuvo con intelectuales como Gershom Scholem⁹ a partir de su nueva concepción de mal fue significativa: esta sería la denominada banalidad del mal. A partir de tal denominación se cuestionaría las acepciones de mal hasta el momento concebidas

⁸ Las leyes de Núremberg, instituidas en septiembre de 1935, fueron un claro ejemplo de cómo en la sociedad alemana se formaliza –y se normaliza- la persecución a los judíos, previamente revocándoseles su condición de ciudadanos.

⁹ Scholem fue un teórico conocedor a fondo de la cuestión judía. Habiendo conocido la obra de Arendt, y, sobre todo, el concepto de mal radical que usa en *Los orígenes del totalitarismo* se mostró contrario a la categoría de banalidad del mal en la medida en que la consideraba fruto de un análisis poco profundo, y en cuanto a que contradice la formulación de su anterior concepto (mal radical). Al respecto, dicha controversia entre ambos personajes –a modo epistolar-, puede ser revisada en el siguiente documento: <https://majshavot.org/includes/uploads/articulos/e56db-intercambio-epistolar-entre-scholem-y-arendt.pdf>

por la tradición filosófica y religiosa, en la medida en que, si en estas impera una motivación consciente del acto moralmente malo, y, por tanto, de una voluntad pervertida, aquella resaltaría por la falta de contenido motivacional profundo, si bien sus actos fueron nefastos (Arendt, 1984).

En efecto, la asistencia al juicio penal del jerarca militar, entre cuyas funciones se contaba la de administrar las deportaciones a los campos de exterminio, le revelaron a la autora un tipo de mal moral que no se identificaba con las categorizaciones hechas por Occidente. Este tipo de mal, representado por Eichmann, que carecía de una voluntad dirigida conscientemente hacia prácticas destructivas, no podía asemejarse ni a la concepción judeocristiana, ni a la kantiana, por cuanto en estas se supone siempre un sujeto consciente del mal a realizar, y cuya libertad rechaza tajantemente la sumisión bien sea a la voluntad divina, bien sea a la ley moral. En consonancia con esto, el mal banal se puede sintetizar en dos de sus cualidades esenciales: la superficialidad y la irreflexión.

El mal banal a partir de la superficialidad

El mal ha sido concebido en la concepción ética tradicional y moderna como un fenómeno cuya causa radica en la profundidad del ser del hombre. Por esta razón, y al interior de esta comprensión, el mal siempre posee una motivación inteligible de la que el individuo es plenamente consciente, y la cual se halla a plena disposición de ser concretada en el mundo fáctico si él así lo decide, desobedeciendo con ello el bien moral. Contraria a esta visión, el mal banal surge como aquel que para ser efectivo no necesita de ningún enraizamiento en el sujeto a nivel de motivaciones; a saber, el mal no precisa de un entramado psicológico profundo como sustrato que lo posibilite, sino que se puede originar a partir de móviles superficiales y de poca convicción (Arendt, 1984).

De este modo, el modelo de Eichmann es decisivo para hacer patente el tipo de superficialidad a la que se está haciendo referencia, por cuanto este, a partir de los juicios, reveló la más completa superficialidad en sus declaraciones. En efecto, aunque este era el primer responsable por las deportaciones de multitud de individuos a los campos de concentración, y en especial de la deportación en masa

de los judíos, denominada como la solución final, nunca tuvo por responsabilidad suya la participación en el exterminio, reduciéndose simplemente a un asunto de obediencia a órdenes superiores.

Dicha sumisión a la obediencia de órdenes, que no es otra cosa que una elusión de la conciencia de la responsabilidad al amparo de una dinámica burocrática característica de la maquinaria del Tercer Reich, deriva en una banalización de decisiones de alto calibre que significaron el exterminio sistematizado. Al respecto, resulta interesante lo que señala Arendt (2003) acerca de que “según dijo Eichmann, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la Solución Final” (p. 72). En realidad, la aseveración de que no hubiera nadie que se mostrara contrario a las deportaciones, es irrisorio, puesto que, indudablemente, estos actos –como toda la política nazi- encararon resistencias armadas tanto de judíos como de no judíos. Aun así, el hecho de que, sin más, hiciera estribar su responsabilidad de tal consideración, refleja hasta qué punto sus actos estaban desprovistos de profundidad, dado que no se justifican en criterios lo suficientemente razonados, y, por ello, sólidos.

Ahora bien, con la falta de profundidad se hace referencia, precisamente, a la carencia de un nivel motivacional profundo, a partir del cual pueda justificarse todo su actuar. De hecho, el mal banal, de forma contraria a como sucede con el mal radical kantiano, resalta por no hallar su sustento en hondas convicciones que muevan la voluntad a ejercer el daño; por ende, aparece incomprensible a los ojos de quien, a partir de la categoría convencional de lo malo, pretenda definir este tipo de mal. Antes bien, la caracterización de un individuo cuya característica sea la de poseer una conciencia moral superficial, pero que, por ello, sea afín a la ideología de un sistema totalitario, no significa que en el plano ideológico posea convicciones consistentes. Esto lo respalda Arendt (2003) al enunciar que:

Eichmann no tuvo tiempo, ni tampoco deseos, de informarse sobre el partido, cuyo programa ni siquiera conocía, y tampoco había leído Mein Kampf. Kaltenbrunner le había dicho: «¿Por qué no ingresas en las SS?». Y Eichmann contestó: «¿Por qué

no?». Así ocurrió, y sería estéril intentar darle vueltas al asunto, según Eichmann. (p. 24)

A partir de la cita se evidencia, entonces, cómo un sujeto puede pertenecer a estructuras y lógicas dañinas hasta asimilarse del todo con ellas, sin que medien consideraciones de peso, ni convicciones ideológicas arraigadas en un estrato motivacional profundo. Desde luego, el mal que se desprende de la conducta de un sujeto así asimilado resulta del todo inusitada, puesto que, si bien es posible enjuiciar sus actos con base en el perjuicio ocasionado, no lo es en cuanto a lograr que el enjuiciado reconozca su propia responsabilidad, y no la haga derivar, más bien, de una obediencia sin tacha a instancias mayores.

El mal banal a partir de la irreflexión

Ligada a la superficialidad, e incluso como condición previa para que esta se dé, se halla la falta de reflexión, a raíz de la cual se corre el riesgo de caer en consideraciones y actos enmarcados en la banalidad del mal. En efecto, es el acto reflexivo el que permite ponderar los efectos de cada decisión, y que, en consecuencia, le posibilita al sujeto valerse de criterios suficientes para, en la medida de lo posible, apartarse del mal moral. No obstante, si bien es cierto que la capacidad reflexiva se encuentra en potencia en cada individuo, sirviendo siempre de base a tal ponderación y fijación de criterios, no todos la llevan al acto en el mundo cotidiano, y esto se evidencia en prácticas carentes de una intencionalidad clara y profunda. Este, precisamente, es el caso de Eichmann: en vista de que no hizo uso de la reflexión para apartarse de los lineamientos del régimen, sino que acopló toda su voluntad a la del Führer.

A causa de su irreflexión, el jerarca descartó su capacidad de cuestionamiento, y terminó por adoptar la serie de procedimientos rutinarios, los códigos de conducta y el lenguaje oficialista del régimen, haciendo caso omiso a la realidad que existía por fuera del mundo ficticio de la ideología (Arendt, 1984). De hecho, frente a la realidad que se impone –y sobre todo cuando implica una suma de hechos inmorales en las que el individuo es directamente responsable- cuando no se desea

encararla en toda su complejidad con un buen juicio, solo resta velarla tras las razones y posturas –por más absurdas que parezcan- que el poder totalitario brinda. Por lo anterior, es debido a la irreflexión y a la pérdida de criterio derivada de esta, lo que propicia que la ideología inculque sus postulados en la conciencia de los individuos. Sin embargo, esto no debe llevar a creer que, como consecuencia inmediata, el uso de la capacidad reflexiva evite en todo momento el mal moral propuesto por el acatamiento de la ideología; necesariamente el acto bueno no tiene por qué suceder a la reflexión concienzuda. Más bien, lo que se espera de esta –cosa que no sucede cuando se prescinde de ella- es evitar que la conciencia moral del individuo sea subsumida por la lógica sistemática del régimen a falta de una propia fijación de criterios racionales de conducta.

De acuerdo con lo visto, vale la pena aclarar que el modelo Eichmann sirve, precisamente, de referente para comprender cómo grandes masas de la sociedad totalitaria se alinearon a los propósitos del régimen, y terminaron avalando sus políticas de persecución y exterminio. El coronel, a juicio de Arendt, era un hombre normal, de costumbres ordinarias, pero a raíz de su falta de juicio y superficialidad en sus actos, pasó a conformar la masa irracional –el populacho- de individuos que, al margen del buen juicio, cometieron actos criminales con total indiferencia. Y aquí es importante señalar la distancia que la autora parece tomar con respecto a su concepción de mal radical, puesto que, si bien este fue el adoptado por la mayoría del régimen que asumió la ideología, no sucedió así con el mal banal, propio de aquellos que, sin siquiera haber conocido a fondo los postulados ideológicos, los adoptaron y respaldaron con plena obediencia.

De modo que, sin el ánimo de excusar a Eichmann, Arendt resuelve concluir que el tipo de mal del que él es solo un ejemplo –quizás el más emblemático por toda la espectacularidad de los juicios de Núremberg- desafía las connotaciones morales sobre él hechas, connotaciones que incluso lo tacharon de monstruo, cuando no era sino un sujeto corriente, superficial y falto de juicio. Con respecto a esto, Scholem – a la cabeza de las diversas críticas contra la categoría arendtiana- manifestó la incapacidad de la categoría de banalidad del mal por dar cuenta de la criminalidad

del coronel, llevando esto al no reconocimiento de su plena responsabilidad consciente y al desconocimiento del sufrimiento de las víctimas, quienes, dentro de los campos, vivieron en su carne el mal en toda rigurosidad.

Frente a tal crítica, Arendt expuso que el mal no podía ser considerado radical, sino extremo. Con esto daba a entender que el mal así comprendido no poseía profundidad alguna, ni mucho menos un carácter diabólico. (Serrano de Haro, 1998). Evidentemente, el mal, al ser extremo, había provocado todas las atrocidades conocidas, y esto hacía responsable a Eichmann por haber participado de ellas; no obstante, el mal banal, por el hecho de carecer de enraizamiento en la voluntad del individuo siempre termina por trascender las comprensiones habituales con las que se ha querido interpretar el mal moral. En conclusión, la banalidad del mal tiene la potencialidad suficiente para sacudir el mundo con todo tipo de atrocidades, sin estas corresponderse con motivaciones cimentadas en decisiones racionales y consistentes, sino vulgares y corrientes.

4. ENCUESTRO ENTRE TOTALITARISMO Y ANIMAL LABORANS: EMERGENCIA DE LA BANALIDAD DEL MAL

Habiéndose llegado a este punto, se hace crucial analizar el entrecruzamiento de las categorías ya revisadas para comprender hasta qué punto es posible determinar una relación de consecuencia de la banalidad del mal con respecto al totalitarismo y el animal laborans. Es decir, lo que se pretende es evidenciar cómo la condición de animal laborans, bajo el dominio del régimen totalitario, puede derivar hacia una banalización del mal. Para este fin, se debe delimitar, precisamente, qué tipos de dominio son los que se ejercen al interior de un régimen así, y que, por ende, propicien por sus mismas dinámicas una transformación radical de lo humano y de la pérdida de su capacidad para racionalizar su conducta a partir de criterios morales.

Si bien el sistema totalitario tiende –por medio de cada uno de sus discursos, instituciones y prácticas- a la producción de sujetos fácilmente manipulables que sean direccionados con base en los lineamientos ideológicos, no por ello es menos cierto que existen determinados tipos de dominio que lo posibilitan de distinta manera; a saber, ámbitos de dominio que implican una serie regularizada de prácticas y espacios que, aunque buscan el mismo fin, se distancian, entre otras cosas, por el tipo de sujetos que allí se hallan. De este modo, los sistemas concentracionarios¹⁰ se constituyen en aquellos ámbitos en cuyo el totalitarismo adopta formas de control y reestructuración de la conciencia humana. En efecto, tanto el sistema alemán como el soviético (con la salvedad de sus propias

¹⁰ Entiéndase como sistema concentracionario todo lugar en el que se retiene a individuos que, dentro del marco legal de un Estado, han sido aislados del conjunto de sociedad; esto por diversas circunstancias de orden político o penal.

particularidades) tuvieron por fin radicalizar la condición del animal laborans en el individuo hecho prisionero, difuminando con ello toda conciencia moral.

Por consiguiente, el tipo de dominio ejercido en los campos de concentración hace de estos, sitios concebidos como estados de excepción¹¹; los cuales, aunque justificados en el orden social establecido y producidos al interior de este, ubican al sujeto por fuera del orden constitucional (Agamben, 2005). De este modo, los campos se constituyen en parte elemental de los totalitarismos, al punto de que es en ellos donde se ensaya de modo radical la política de dominio que habría de replicarse afuera de ellos. Al respecto, Levi (1989) señala lo siguiente:

Se reproducía, así, en el interior del Lager, en escala más reducida, pero con características exacerbadas, la estructura jerárquica del Estado totalitario donde todo poder es investido desde lo alto y en el cual es casi imposible un control desde abajo (...) Sólo en el Lager el control desde abajo era inexistente y el poder de los pequeños sátrapas era absoluto. (p. 20)

Esto supone una serie de procedimientos mediante los que las formas totalitarias subsumen al hombre en la completa realidad de animal laborans, reduciendo toda su humanidad, prácticamente, a esta sola condición o dimensión. Por supuesto, esto se hace con fines determinados de dominio y exterminio, y es aquí donde la banalidad del mal como cualidad del sujeto prisionero en el campo puede surgir; hasta el punto de que el sujeto llega a devenir –en exclusiva- animal laborans en medio de una realidad dada por el totalitarismo, en la que impera la privación de mínimos vitales y la liquidación de la idea de dignidad del otro.

El animal laborans como hombre desnudo

La cualidad de hombre desnudo representa uno de los elementos constitutivos de la dimensión del animal laborans en el campo. Lo que se desea significar con esta

¹¹ Resulta pertinente aquí tratar los sistemas concentracionarios del régimen totalitario como estados de excepción en la medida en que, en aquellos sitios, los individuos retenidos ingresan en una zona ambigua en la que la garantía de sus derechos principales queda diluida, cuando no confusa.

cualidad es la realidad del hombre en su más pura condición de animal, sin ser- de ningún modo- considerado ciudadano, con todo lo que esto implica. Es decir, el sujeto del campo de concentración ha perdido todo el vigor de su categoría de ciudadano, objeto de derechos y garantías, para pasar a ser un simple individuo, que, a costa de haber perdido toda su significancia socio-política, se ha tornado en un ser de cuya vida se puede disponer (Agamben, 2006). En este sentido, es un animal, por cuanto sobre él solo caben consideraciones de orden fisiológico; es decir, un individuo que ve reducida su existencia al hecho de la mera subsistencia.

En coherencia con lo anterior, el totalitarismo, en el marco de su estrategia de terror y de persecución de los excluidos por la dirección ideológica, dispone de la vida de sus contradictores, retirándoles sus garantías constitucionales y arrojándolos a una zona de excepción, en la que cesan de operar las condiciones derivadas de su ciudadanía (Agamben, 2005). En efecto, es al interior del lager y el gulag, donde se hace del ciudadano corriente un ser carente de todo, y por lo mismo, carente de todo medio de subsistencia (al respecto, cabe tener presente que la racionalización de alimentos no permitían extender la vida más allá de unos cuantos meses, esto con mayor vigor en el lager que en el gulag).

Debido a esto, se puede afirmar que hay un retroceso, incluso, a estados de animal laborans superados en la historia, estableciéndose un tipo de semejanza entre la vida del prisionero y el esclavo de la antigüedad; a saber: no hay que olvidar que Arendt trata el animal laborans moderno con respecto al antiguo de manera cualitativa; por esta razón, aunque, indudablemente, el animal laborans de la época industrial está abocado por su labor a la mera subsistencia, no por esto su categoría de ciudadano¹² –con las mínimas garantías que esto pueda implicar- puede ser comparada con la categoría del esclavo, al que podía dársele muerte según la orden del amo, y cuya vida pendía del servicio directo que pudiera ofrecerle a este. En

¹² Téngase presente que la categoría de ciudadano no se excluye de la condición de animal laborans. Esta solo hace referencia a la dimensión ontológica del hombre que, por el hecho de estar sometido a los imperativos de la naturaleza, busca sobrevivir.

efecto, la realidad del hombre que ingresa a los campos, desnudándosele de toda significancia socio-política, se asemeja al esclavo de la antigüedad, en tanto la posibilidad de vivir es reducida al beneplácito de los que se adjudican la responsabilidad de permitirlo; en este caso, la responsabilidad por parte de la burocracia totalitaria de decidir sobre la existencia de un individuo en su estado más desnudo y precario, y que, merced a la política de los administradores, cuentan con un rango reducido de humanidad en el que solo cabe esperar la neta subsistencia.

La labor radicalizada

Como ya se ha visto, en el marco del rastreo hecho por Arendt sobre la dimensión del homo faber como capacidad creadora del hombre, con el arribo de la modernidad, si bien se tiende a asimilar a esta con la labor del animal laborans, no deja de ser tenida como una actividad que produce el mundo de los hombres mediante los artefactos que genera a través de su ingenio, e, incluso, se es considerada como un ideal en tanto que por la anhelada emancipación del hombre, este pueda reconciliarse con su producto, sin que medien las relaciones del capital. Con todo, en la época moderna e industrial, aunque es el obrero quien en las fábricas asume en sí mismo ambas dimensiones, restringiendo el ámbito de la facultad creadora a la necesidad que tiene por sobrevivir, en los campos de concentración la condición laborante será radicalizada, y la facultad creadora de objetos y productos reducida a la administración de estos sitios.

El sujeto que ingresa a los campos, por el hecho de perder toda calidad de ciudadano, terminará por verse alienado por completo con relación a su propia capacidad productora, aquella que le garantiza un rol social, y mediante el cual gana su sustento. Frente a esto, cabe decir lo siguiente:

Según la retórica nazi y fascista, heredera en esto de la retórica burguesa, «el trabajo ennoblece», y por consiguiente los innobles adversarios del régimen no son dignos de trabajar en el sentido usual del término. Su trabajo debe ser doloroso: no debe dejar sitio a la profesionalidad, debe ser el de las bestias de carga, tirar,

empujar, llevar pesos, doblar el espinazo sobre la tierra. También violencia inútil: útil sólo para romper la resistencia actual y castigar la pasada. (Levi, 1989, p. 51)

Por todo esto, el hecho de que su trabajo sea “el de las bestias de carga” sintetiza muy bien el estado del prisionero como animal laborans en el campo. Indudablemente, aquí el sujeto hace parte de una racionalidad que le adjudica el papel de mera bestia, cuya labor debe ser tan intensa que lo lleve a doblegar lo que le resta de humanidad, hasta hallar su propia destrucción. De hecho, la cotidianidad en el campo no da para otra cosa que no sea el minar la vitalidad del preso. Las jornadas extensas de labor y la poca racionalización de alimentos limitan la supervivencia. Es por esto que se afirma que el animal laborans se radicaliza, dado que, al ser el fin esencial de este su pervivencia, ni siquiera en el campo la ve cumplida a cabalidad, y si lo hace, si se mantiene lo suficientemente en pie, es a partir de estirar lo suficiente su resistencia.

En lo que respecta al trabajo, aquí se evidencia una total subversión de este como categoría, en la medida en que, si con la llegada de la era industrial ya se confundía con la de labor, en el ámbito del campo de concentración es común que trabajo y labor se tengan por una misma cosa; asimismo, el trabajo o labor del campo se cristaliza como una práctica deshumanizadora en el pleno sentido de la palabra, y que no puede, en ningún modo, dignificar al individuo laborante; a saber, este individuo se encuentra por entero sometido a la necesidad, pero una necesidad administrada por la burocracia totalitaria, y cuya labor no es prenda para mantenerse con vida.

En este punto es importante matizar una diferencia entre el lager nazi y el gulag ruso, dado que en el segundo existe una diferencia cualitativa en lo que refiere a la labor o trabajo del prisionero. Hay que tener presente que, para el totalitarismo soviético, merced a su teorización sobre el trabajo, este es una actividad fundamental para el desarrollo de su economía (Applebaum, 2003); por tal razón, aparte de minar la humanidad del individuo, este régimen se vale de la vitalidad de

aquel para desarrollar labores sin remuneración. En efecto, aunque en el gulag, a diferencia del lager, haya una preponderancia de la actividad del animal laborans en el avance de la economía, no por esto los opositores del régimen cuentan con prerrogativas; sea como sea, los prisioneros en su condición laborante están sometidos a la arbitrariedad burócrata y su cotidianidad es una lucha constante por mantenerse en la vida.

Carencia de moralidad: la banalidad del mal

En el curso de los juicios a Eichmann, Arendt tuvo oportunidad de constatar hasta qué grado de indiferencia llega el juicio de un sujeto ante hechos claramente macabros y deplorables. Claramente, concluye la autora que sujetos como Eichmann se encuentran posibilitados para llegar hasta instancias extremas, precisamente, por su falta de reflexión (Arendt, 1984); de aquí se deriva una superficialidad moral que enmarca toda su vida colectiva y privada. Y es que la carencia de moralidad, de una moralidad profunda y razonada, indudablemente, suscita en un individuo acciones faltas de consideración real por el otro, por su vida, y allí es donde tiene cabida el mal banal, en tanto que el actuar irreflexivo permite que el individuo sea movido por los motivos más superfluos, sin interesar que esto pueda perjudicar al otro.

Ahora bien, en el caso de Eichmann o de tantos otros inmersos en la burocracia o la cotidianidad ideologizada del totalitarismo, la irreflexión responde a una indiferencia por el ejercicio del pensamiento, y esto porque aquellos, o bien se mueven por intereses acomodadizos, o bien se acoplan sin más al orden imperante; sin embargo, de sujetos al interior de los campos de concentración cabe esperar otras condiciones mediante las cuales se genera, de igual modo, una carencia de pensamiento que puede derivar en la banalidad del mal. Es precisamente en aquellos lugares donde la condición del animal laborans es llevada al límite a través de la administración totalitarista.

No es en vano que la labor sea una actividad que desgaste el cuerpo y que mengüe la vitalidad hasta del más joven y lozano, puesto que por esto se doblega la capacidad de juicio. De hecho, esto es una consecuencia ineludible ligada al agotamiento extremo por falta de alimentos y buen descanso: el cuerpo acaba por no responder del modo más adecuado a lo que su entorno le demanda, y mucho menos a los reclamos y necesidades del otro. En efecto, condicionantes como el hambre erosionan el raciocinio del animal laborans, y, por consiguiente, de la moralidad. Los testimonios de prisioneros del gulag corroboran esto:

El campo era una gran prueba de nuestra fortaleza moral, de nuestra moralidad cotidiana, y el 99% de nosotros sucumbíamos (...) Después de unas tres semanas la mayoría de los prisioneros eran hombres abatidos, solo les interesaba comer. Se comportaban como animales, sentían un desagrado y una sospecha mutuas, viendo en el amigo de ayer un competidor en la lucha por la supervivencia. (Applebaum, 2003, p. 310)

De esta manera, la reflexión, que en Arendt es condición indispensable para llegar a formular criterios de conducta que eviten el mal moral, se ve sojuzgada por la debilidad corporal del animal laborans. En este punto la indiferencia y superficialidad frente al otro se imponen, dado que, en un ámbito de mera animalidad y de carencia de satisfacción de las necesidades más primarias, el juicio moral ya no tiene gran cosa por hacer cuando se encuentra frente a la pura supervivencia.

El animal laborans, entonces, sufre en los campos una pauperización de su sentido moral en tanto se ve deteriorada, asimismo, su vitalidad. Sobre esto, el testimonio de Levi (1989) en el lager también es aleccionador, cuando hace referencia a los denominados musulmanes, que no eran otros que individuos agotados al extremo y con esto perdida su facultad de pensamiento; en estos ya no podía hallarse ningún atisbo de lucidez, ni de autonomía: eran simples autómatas, cuyas vidas

transcurrían sin más hacia la muerte¹³. Con base en esto se puede evidenciar hasta qué grado la disminución en la capacidad reflexiva –casi hasta su pura anulación– es una constante en estos lugares, y la consecuencia de una moralidad superflua que dé paso a una conducta del mal banal termina siendo una regularidad. De nuevo, Levi (1989) lo constata, haciendo referencia a su experiencia en el campo: “nuestra moral colectiva está demasiado desarticulada y aplastada para que sea inestable. La lucha contra el hambre, el frío y el trabajo deja poco margen al pensamiento” (p. 70).

Por lo anterior, la relación entre falta de reflexión y la ejecución de acciones enmarcadas en el mal banal, en aquellos sitios, es razonable si se tiene en consideración que el animal laborans sometido a duras condiciones se encuentra abocado hacia un deseo permanente por persistir en la existencia, y en este empeño, las consideraciones morales -producto del pensamiento concienzudo- terminan siendo suplantadas por ese solo afán de supervivencia.

Así pues, el totalitarismo en la forma de campo concentracionario ensaya su proyecto social de inversión de la conciencia moral y lo ejecuta a cabalidad en el prisionero que funge en exclusiva como animal laborans, dada su condición de abandono total a los imperativos de la supervivencia y, por esta misma razón, como sujeto propicio a formas de dominio más efectivas. Precisamente, lo que se desea en el ámbito externo al campo es hacer de los ciudadanos sujetos obedientes al régimen, de pensamiento determinado y ligado a los direccionamientos ideológicos, una conciencia de criterios morales difusos y superficiales; esto es lo que se lleva a cabo en el lager y el gulag: el animal laborans –mediante el régimen de la racionalidad totalitaria- termina por adoptar un juicio moral endeble que, en todo caso, posibilita el menoscabo de consideraciones justas sobre el otro, y la caída en el mal banal.

¹³ En el caso de los musulmanes, el debilitamiento corporal y anímico era de tal magnitud, que llegaban a prescindir, incluso, del deseo de la supervivencia, tornándose en individuos faltos de todo deseo y motivación. Esto solo sirve para ilustrar el punto al que el prisionero podía llegar bajo ciertos condicionamientos extremos.

5. CONCLUSIONES

El totalitarismo ha sido una forma política pura y dura en la que los individuos pierden sus rasgos más esenciales del hecho de su ser racional. El totalitarismo ha pretendido dotar de un sentido omnímodo al conjunto social en general, y por ello a cada sujeto en sus más ínfimos aspectos. Todo con el fin de acoplar la voluntad general y particular a sus proyectos ideológicos a la población en general por medio de sus características: “*propaganda, terror* (forma de represión, dominio y control), *la organización frontal* (simpatizantes y afiliados), *la organización paramilitar* (establecer un nuevo orden bajo el modelo de pensamiento y de gobierno), la autoridad ejercida como el principio del jefe, es decir, el *gobernante totalitario* y llegando así, a la última característica en la cual, surge el fenómeno de la banalidad y es la *burocracia totalitaria* en donde el sujeto se sumerge en una vida que es invadida en cada uno de sus aspectos con la intención de reducir las posibilidades que exista una individualidad contraria al sistema como tal”.

El proyecto totalitario conlleva entonces al surgimiento de una condición de hombre a partir la ausencia de la idea de libertad y capacidad de juicio, como es el ejemplo de Eichmann en el cual, Arendt confronta el concepto de mal y la concepción que hasta el momento existía; llegando a considerar moralmente aceptables acciones que anteriormente no lo eran, apelando al deber o en el peor escenario, por la extrema situación al estar inmerso en la dinámica totalitaria.

La banalidad del mal representa el deterioro moral de la condición humana, la cual, actúa de manera superficial e irreflexiva de los actos que se lleven a cabo; ya que estos han sido normalizados bajo un discurso hegemónico de poder. Esa superficialidad del pensamiento se fundamenta en la ausencia de sentido o criterio alguno que el sujeto inmerso en una situación de extremos pueda determinar las decisiones y, por ende, las acciones que realice para asegurarse su propia supervivencia; no aceptando la responsabilidad de sus actos ni sentir culpa si atenta contra la vida de los otros.

En efecto, el prisionero del lager, como animal laborans, se vio envuelto en un estado de dominio absoluto que, a través de la rigurosidad de sus formas, finalmente supeditó su potencialidad de pensamiento –y en consecuencia de juicio moral- a la mera supervivencia. A partir de aquí el hecho de que la superficialidad e indiferencia de sus acciones hacia el otro rocen en la banalidad del mal causado es solo una consecuencia del proceso extremo al que ha sido sometido, en su estricta dependencia y sujeción a la necesidad.

De lo anterior se desprende, entonces, el corolario de que categorías como totalitarismo, animal laborans, y banalidad del mal, han sido útiles para evidenciar cómo en los regímenes totalitarios, la subjetividad es radicalmente transformada según intereses políticos. En efecto, si aquellas categorías fueron las pertinentes para analizar cuestiones políticas de la primera mitad del siglo XX, sería bastante provechoso ver de qué modo pueden ser aplicadas en tiempos de posguerra y contemporaneidad. Y evidentemente, provechoso porque, quizás, aportaría análisis filosóficos novedosos a diversidad de sucesos y fenómenos sociales.

La categoría del totalitarismo ofrece una comprensión novedosa en términos filosóficos de un fenómeno político inusitado en Europa. Mediante esta categoría se lograba dar cuenta de determinados modos de dominio cuyo eje vertebrador era la ideología. Es importante preguntarse si tal categorización solo es aplicable para aquellos contextos históricos de entreguerras, o si, por el contrario, siguen siendo del todo vigentes para explicar otras formas singulares de dominio; por supuesto, hechas las debidas salvedades, teniendo en cuenta el marco histórico en que dicha categoría se originó.

Frente a esto último, merece la atención el tratamiento que teóricos, como Marcuse, han hecho de la categoría del totalitarismo, puesto que dejan ver que el totalitarismo sigue perpetuándose como modelo político de control y represión en el marco del liberalismo económico (Díaz, 2002); esto en la medida en que se obliga, a nivel mundial, a los ciudadanos a entrar en la lógica y dinámica de los mercados

transnacionales, sujetándose su libertad y potencialidad individual a los intereses productivos, prescindiendo de los métodos represivos de los totalitarismos alemán y soviético, pero adoptando otros igual de eficaces para el nuevo tipo de dominio.

A todo esto, se debe tener especial cuidado en no creer que es la única manera por la que se puede leer una época, para el propósito de encontrar los métodos o más bien, los rasgos característicos de estas prácticas políticas que se camuflan en el discurso del ejercicio democrático como sucede en la situación social colombiana, puesto que no se cuentan con algunos otros aspectos que se encuentran en el trasfondo de las motivaciones de los gobiernos, dado que por más elementos en común que tengan este tipo de prácticas, hay una notable diferencia en cuanto al tiempo de vigencia, los fines que persiguen y las motivaciones que suscitan el surgimiento.

Lo anterior, es una aproximación para comprender la época que estamos viviendo bajo la lectura de las categorías desarrolladas en esta investigación a partir de lo expresado por Arendt en su momento. Según la autora, independiente del fin que persigan este tipo de estados y gobiernos, los medios efectivos para ejercer el poder será el terror como ejercicio de dominio y control; la propaganda y la manipulación de los medios de comunicación para informar según los intereses ya sean políticos o particulares de ciertos sectores de la sociedad en especial, promoviendo la represión a la oposición que pueda existir; y por supuesto, la organización paramilitar que ha sido una constante práctica del estado en las últimas dos décadas y que ha marcado una radicalidad de mal en la sociedad colombiana hasta nuestros días. Todo esto desencadena en situaciones extremas en la forma de comprender y vivir la vida en el país, que han llevado al ciudadano a los peores escenarios a la banalidad.

Nos encontramos entonces con el fenómeno de superficialidad y de irreflexión en algunos sectores de la sociedad, desde las clases acomodadas como afiliados a una idea de orden que puede ir en contra de la integridad de otros sin plantearse

qué tan justas o injustas son las acciones que realizan en contra de aquellos que solamente se aferran a lo que tiene: su vida. Una vida que se ha visto volcada a la condición de sobrevivir.

De lo anterior, se desprenden las siguientes preguntas como la posibilidad que el pensamiento Arendtiano tiene vigencia, tales como: ¿Los elementos del totalitarismo se encuentran presentes en gobiernos denominados con otros nombres? ¿Estamos expuestos por nuestra condición de animal laborans al mal banal? ¿Qué tan vigente se encuentra la condición del animal laborans en las dinámicas del hombre por su supervivencia? Así dejamos abierta la posibilidad de continuar con este análisis y comprensión de fenómenos que a simple vista son complejos de entender y que a la luz de Hannah Arendt podemos entender ya que, “una vez hemos empezado a pensar, vienen los pensamientos como moscas y te chupan la sangre de la vida” (Arendt, 2006)

En síntesis, la totalidad de lo explorado en este documento puede servir como excusa para encontrar posibles relaciones entre las categorías desarrolladas y fenómenos político-sociales de diversa índole global o local. Siempre existe la posibilidad de que algunos elementos de los regímenes totalitarios, y las categorías que se analizaron en relación a ellos –animal laborans y banalidad del mal- se hayan replicado en otras latitudes, o que, de hecho, en plena contemporaneidad se lleven a cabo en la práctica política.

6. REFERENCIAS

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* (A. Gimeno, Trad.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1995).
- Applebaum, A. (2003). *Gulag: historia de los campos de concentración soviéticos.* Editorial Debate.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política.* Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo.* Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal.* Lumen
- Arendt, H. (2006). *Diario Filosófico 1950-1973.* Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana.* Paidós.
- Di Pego, A. (2007). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt: crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Al margen*, (21-22), 88-103.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8413/pr.8413.pdf
- Díaz, J. (2002). Herbert Marcuse: la ascensión del totalitarismo en la sociedad postindustrial. *Utopía y praxis latinoamericana*, 7(18), 9-34.
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2617>
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.* Siglo veintiuno editores.
- Fontana, J. (2017). *El siglo de la revolución. Una historia del mundo desde 1914.* Editorial Planeta.
- Fuentes, J. F. (2006). Totalitarismo: origen y evolución de un concepto clave. *Revista de Estudios Políticos*, (134), 195-218.
<https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/45485/27004>
- Gómez, J. (2004). Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana. *Isegoría*, (30), 41–54. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2004.i30.473>
- Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados.* Personalia de Muchnik Editores, S.A.

- Lucena, B. (2011). Hannah Arendt: las ideologías y la supresión de la política. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, (27), 231-249.
<https://doi.org/10.5944/endoxa.27.2011.5276>
- Martínez, M. A. (2007). Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental. *En-claves del pensamiento*, 1(1), 39-62.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-879X2007000100003&script=sci_abstract&tIng=es
- Núñez, E. (2007). *Las máscaras de Satán. La representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina*. [Tesis de pregrado, Universidad de Alcalá]. Archivo digital.
<https://ebuah.uah.es/xmlui/bitstream/handle/10017/1929/Tesis.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Serrano de Haro, A. (1998). Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. *Raíces*, (36), 22-44.
<https://majshavot.org/includes/uploads/articulos/e56db-intercambio-epistolar-entre-scholem-y-arendt.pdf>
- Sirchia, H. (2005). El mal en la filosofía de Immanuel Kant. *Espíritu*, 132, 321-329.
<https://www.revistaespiritu.org/el-mal-en-la-filosofia-de-immanuel-kant-consideraciones-para-una-lectura-de-la-doctrina-del-mal-radical/>
- Téllez, D. E. (2016). La justificación de la presencia del mal en el mundo desde la estética agustiniana. *Tópicos*, 51, 191-226. <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.745>
- Traverso, E. (2005). El totalitarismo. Uso y abusos de un concepto. *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*, Barbastro, España.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1215785.pdf>