

Instituto de Investigaciones Gino Germani
VII Jornadas de Jóvenes Investigadores
6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Ignacio Falasca

Docente en Metodología Psicoanalítica, Facultad de Psicología, U.B.A. Investigador en
Investigación sobre efectos del discurso psicoanalítico sobre la civilización occidental.

Ubacyt.

nachofalasca@hotmail.com

Eje 13: Genocidio. Memoria. Derechos humanos.

Eichmann con Sade: Un informe sobre la felicidad en el mal.

Resumen.

El presente trabajo toma como eje el psicoanálisis, atendiendo la novedad que éste introduce en el discurso de nuestra civilización, con el fin de abordar la problemática del mal en la subjetividad moderna. Con el ideal de la sujeción del habla a reglas no concebibles sin la escritura, cuya operación se inicia en la Grecia clásica, la ética se enlaza con la lógica matemática, afirmándose progresivamente una perspectiva moral que llega hasta Kant y el utilitarismo. Es en esta vía donde el bien y el mal buscan resolverse mediante la razón hasta llegar a la versión actualizada de la máxima kantiana propuesta por Lacan: “Actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada.” (Lacan, 1959, p. 96) El objetivo de este trabajo radica en señalar continuidades y diferencias que esta máxima supone entre el concepto de la banalidad del mal de Hannah Arendt y la moral kantiana que Lacan reconoce como solidaria de la experiencia sadiana. La metodología consiste en el análisis del texto “Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal” usando como referencia la lógica descubierta por Lacan en “Kant con Sade”.

Introducción.

A lo largo de la historia del pensamiento, el hombre se ha ocupado, abordándolo desde el mito, la filosofía o la religión, del problema del mal y sus diferentes expresiones. Cada época y disciplina han tenido su propia concepción: el mal de los pitagóricos no fue el

mismo que el que habitó en los conventos, el mal de la crueldad no es igual al del engaño. Según las diferentes necesidades discursivas de las cuales se desprenda, el mal puede ser primario, secundario, necesario, contingente, extrínseco, intrínseco, etc.

El siglo XX estuvo signado por el mal: en el campo del pensamiento, en el universo artístico y, sin duda, en las crueldades de la historia. La localización particular que hace el psicoanálisis no puede estar exenta de estos cruzamientos sincrónicos. El mismo Freud escribió bajo el calor de una guerra y en los prolegómenos del nazismo, en ocasiones en respuesta directa a sus interpelaciones. La escritura Lacaniana del psicoanálisis surge en pleno clima de post-guerra, inundado el universo intelectual por la pregunta sobre el mal y la crueldad del hombre.

En la medida en que el psicoanálisis se inscribe en la estructura discursiva de nuestra civilización es heredero de una tradición y su invención tiene efectos en ella. Con el ideal de la escritura, cuya operación se inicia en la Grecia clásica, la ética se enlaza con la lógica matemática, afirmándose progresivamente una perspectiva moral que llega hasta Kant y el utilitarismo. Es en esta vía donde el bien y el mal buscan resolverse mediante la razón.

El trabajo que realiza Hannah Arendt en su informe *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal* se encuentra en esta línea. Arendt continúa a Kant y veremos como el caso Eichmann busca encuadrarse en esta lectura. El concepto de la “banalidad del mal” que Arendt vierte en el pensamiento produce una invención en el encuentro de ciertas perspectivas Kantianas frente al holocausto. El interés de este trabajo es ceñir el alcance de esta novedad y sus características fundamentales, teniendo en cuenta que en sincronía J. Lacan introducía en el ámbito del psicoanálisis su propia actualización de la lectura de Kant. Encontramos así diferentes campos del pensamiento contemporáneo trabajando un mismo problema, con herramientas diversas que los llevarán a conclusiones dispares.

El Informe de Arendt, un problema metodológico.

El planteo de Arendt supone un problema metodológico sobre la manera a abordar el texto. Resulta imposible obviar el subrayado que introduce la autora en el *post-scriptum*. Allí se encarga de aclarar que este texto no puede ser considerado como un tratado sobre la naturaleza del mal. Por lo cual queda desautorizado desde el inicio aproximarse desde esta perspectiva, pero tampoco podríamos considerarlo un mero informe del juicio realizado en Jerusalem, ya que de ser así más nos valdría indagar en la transcripción de las sesiones que

hoy día resultan accesibles. El trabajo de Arendt excede las características de un mero informe, su construcción se acuesta sobre más de una hipótesis y la obra misma se encarga de alimentarlas y darle forma. Si se trata de una obra que supuso tanta elucubración posterior, tanto trabajo, debate y la inscripción de un nuevo término, tenemos que concluir que es debido a la intensidad del material trabajado. *Eichmann en Jerusalem...* tiene características de cualquier gran obra, condensa diferentes líneas de pensamiento, varios ejes temáticos y que confluyen en una sola persona: el oscuro y mediocre Eichmann. En él y en este juicio Arendt condensa todas las preguntas que se encuentran circulando en el ambiente: los problemas jurídicos que supuso el enjuiciamiento a los jefes nazis, la dimensión y alcance del acto jurídico como creador de justicia, el proceso histórico que cobijó la aparición del nazismo, la participación de la jerarquía judía, el rol mismo del propio pueblo judío, la indiferencia de la mayor parte de Europa frente a la matanza, la infraestructura del genocidio y la responsabilidad moral del acusado. Es un informe y es una reflexión, con el beneficio metodológico que brinda que el eje sea un caso puntual, lo que determinará así también la profundidad que alcanzará de cada temática. La particularidad del objeto de estudio que elige Arendt es sin duda la propuesta más brillante de su obra.

El título en el original es: “Eichmann in Jerusalem, A report on banality of evil.” La traducción castellana se tomó la libertad de realizar una lectura de este subtítulo y tradujo *Report* por *Estudio*, traducción que por lo menos debe ser considerada como libre, más teniendo en cuenta el hincapié que hace Arendt al respecto. Sin duda no tiene el mismo alcance considerarlo un informe de lo sucedido en el juicio que un estudio, el forzamiento de la versión castellana, ratificada por Rafecas en su prólogo, supone que el texto no puede considerarse un mero informe, el simple relato de lo sucedido. Podemos aprovechar este deslizamiento que apareció en la traducción y tener en perspectiva que al menos la categoría de este texto de Arendt supone un problema, si no fuera así la autora misma no hubiese dedicado parte de su *post-scriptum* para hacer su aclaración pertinente. Entre el estudio y el informe tambalea la obra de Arendt, y aunque no resulte un tratado acerca de la naturaleza del mal, pone sobre el escenario aspectos fundamentales de la consideración del mal en el Siglo XX.

El juicio a Eichmann se celebró en el año 1961 y dos años más tarde salió a la luz el estudio realizado por Hannah Arendt, en el mismo año, con algunos días de diferencia se publicó en una revista francesa un escrito de Jacques Lacan que conmovió el campo del pensamiento moral: “Kant con Sade.” Ni *Eichmann en Jerusalem...* ni tampoco “Kant con Sade” pueden ser catalogados como tratados sobre el mal, de todas maneras ambos textos

dejarán huellas indelebles y a partir de ellos se realizará la inscripción de nuevos saberes. No solo la contemporaneidad de los textos nos autoriza a cruzarlos, sino también determinadas continuidades lógicas permiten aunarlos. Así, lo que podríamos tomar como una fuente secundaria, se transforma en una fuente primaria cuando la adoptamos como testimonio de las preguntas que se encontraban en el espíritu de la época. Una lectura que tiene como resultado “Eichmann con Sade: Un estudio sobre la felicidad del mal” responde a la superposición de dos escritos y no de dos personajes. Con lo cual se evitará la tentación de realizar un psicoanálisis aplicado a la figura de Eichmann, utilizar las estructuras clínicas que nos legó Freud para obtener un diagnóstico definitivo sobre Eichmann. *Eichmann en Jerusalem...* no es un informe clínico, ni un historial, y en todo caso lo sería de la misma Hannah Arendt. Por lo cual esta perspectiva metodológica queda trunca desde el comienzo.

Eichmann, paradigma del mal banal.

Una de las hipótesis fundamentales de Arendt en su informe se sostiene en las características personales de Eichmann. El cuadro que pinta la autora muestra un Eichmann gris, torpe y alejado de cualquier rasgo maléfico. La construcción del concepto del “mal banal” encuentra en Eichmann el ejemplo perfecto. Un primer eje de importancia para alimentar esta hipótesis radicó en demostrar que Eichmann no se movía por ningún sentimiento de odio: “Refiero esto tan solo para poner de manifiesto que no odiaba a los judíos, ya que mi educación, recibida de mis padres, fue estrictamente cristiana; y también es cierto que mi madre, debido a estar emparentada con judíos, tenía unas opiniones muy distintas a las normalmente imperantes en los círculos de las SS” (Arendt, 1963, p.23) Las pinceladas de esta imagen están siempre dadas con citas directas del discurso de Eichmann, recurso que utiliza con acierto Arendt ya que así evita ser ella quien refiera directamente estas cuestiones, de tinte extremadamente polémico en el momento que se vierten. Más allá de este giro retórico, la autora destaca la “incapacidad” de Eichmann de matar dándole un lugar destacado a la impresión que le causa a Eichmann ver el asesinato de judíos en los campos de concentración y subraya una declaración de Eichmann referida a su reacción frente a la imagen de un camión que se utilizaba para matar judíos gaseándolos. “Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas y horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar ni una sola palabra con él. Fue demasiado. Me destrozó. Recuerdo que un médico con bata blanca me dijo que si quería podía mirar, a través de un

orificio, el interior del camión, cuando los judíos aún estaban allí. Pero rehusé la oferta. No podía. Tan solo me sentía con ánimos para irme de allí.” (Arendt, 1963, 56) Arendt pone en evidencia la paradoja que implica que un “asesino de masas” no tuviera estómago para ver el resultados de sus acciones. Al contrario de lo que se supondría, lo que lo aleja de la dimensión “una personalidad perversa y sádica” (Arendt, 1963, p.21), está ausente el placer en el asesinato.

El abandono de las hipótesis del odio hacia los judíos y del placer de matar, abre un enigma sobre la motivación de la conducta de Eichmann y desplaza la idea de identificarlo como un criminal perverso. Arendt da el giro que marcará con fuego toda conceptualización del mal en nuestra era: Eichmann fue un idealista. “Ahora que el propio diablo se sentaba en el banquillo, resultaba ser nada menos que un “idealista”.” (Arendt, 1963, p.30) La humanidad se enfrentaba en ese acto con un ser que conjugaba el infierno del Reich con los cielos del idealismo. Arendt destaca dos aspectos diferentes en el idealismo de Eichmann, por un lado señala que adoptó la perspectiva sionista a partir de *Der Judenstaat* de Theodor Herzl: “...cuya lectura convirtió a Eichmann al sionismo, doctrina de la que jamás se apartaría. Parece que este fue el primer libro serio que leyó sobre esta materia, y le causó una profunda impresión. A partir de entonces, como en momento alguno dejó de repetir, Eichmann pensó solamente en una “solución política” del problema judío (en contraposición a la solución física”; la primera significaba la expulsión, y la segunda el exterminio)” (Arendt, 1963, p.29) Este punto resulta de interés porque fue uno de los que mayor polémica generó. Aquí la autora hizo confluír los intereses de un sector político de la comunidad judía junto a los del nazismo y llegó a afirmar que: “...finalmente condujo a una situación en la que la mayoría formada por los judíos no seleccionados se encontrara inevitablemente enfrentada con dos enemigos: las autoridades nazis y las autoridades judías.” (Arendt, 1963, p.41) Nombrar a Eichmann como sionista y referirse a las autoridades judías como cómplices del genocidio de su propio pueblo no pudo menos que generar revuelo cuanto menos en el ámbito político. No es de interés para este trabajo llegar a una conclusión al respecto, sin embargo es preciso señalar que para Arendt las fronteras entre el bien y el mal, las de víctimas y victimarios son producto de una trama compleja que es necesario desarmar. Este idealismo suponía en términos de Eichmann que: “Igual que el resto de los humanos, el perfecto idealista tenía también sus sentimientos personales y experimentaba sus propias emociones, pero, a diferencia de aquellos, jamás permitía que obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la “idea”.” (Arendt, 1963, p. 30)

El sionismo de Eichmann de todas maneras puede ser ubicado como secundario en el

orden del idealismo que Arendt enfatiza, el idealismo de Eichmann se sostenía en una máxima que se formula de la siguiente manera: “Compórtate de tal manera que si el Führer te viera aprobara tus actos.” Es esta la idea por la cual habría que eliminar cualquier emoción, sentimiento y piedad. A tal punto esta máxima era la guía de Eichmann que cualquier infracción a la misma generaría un sentimiento de culpabilidad: “Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso [en su conciencia] en el caso de que no hubiese cumplido órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad.” (Arendt, 1963, p.20) La hipótesis de Arendt es que Eichmann era un virtuoso en el cumplimiento de la ley, su obediencia al Führer era absoluta. Con esto enfrenta Arendt el punto más ríspido de su estudio, las acciones de Eichmann se inscribían en la obediencia a un ideal que no era simplemente el propio, sino el de toda una sociedad. “No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con voz de la respetable sociedad que le rodeaba.” (Arendt, 1963, p. 78)

Eichmann, sin duda, juzgaba sus acciones y las consideraba correctas, al punto que a lo largo del juicio aseguró haber actuado siguiendo la máxima Kantiana. Esta afirmación indigna a Arendt y es en esta reacción donde encontramos la primera pista del camino que llevará a la resolución del problema de la responsabilidad. “Ante la general sorpresa, Eichmann dio una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico: “Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales” (lo cual no es de aplicar al robo y al asesinato, por ejemplo, debido a que el ladrón y el asesino no pueden desear vivir bajo un sistema jurídico que otorgue a los demás el derecho de robarles y asesinarles a ellos).” (Arendt, 1963, p.86) La filósofa refuta sin demora la expresión de Eichmann, la fórmula kantiana no permitiría bajo ningún concepto albergar, menos aún justificar, un crimen. No se trata aquí de analizar si realmente Eichmann era un Kantiano convencido, si sus actos se justificarían con determinada lectura de Kant. Sin embargo nos apoyamos en la lectura que realiza Lacan en “Kant con Sade” para ubicar el impasse al que arriba Arendt. En su escrito, Lacan señala que *La filosofía en el tocador* de Sade completa y da la verdad de la *Crítica de la razón práctica*. Subraya que la máxima que propone Sade: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga ganas en saciar en él.” (Lacan, 1966, p. 730) Toma la forma de regla universal a la moda de Kant: “...tiene la virtud de instaurar a la vez tanto ese rechazo radical

de lo patológico, de todo miramiento manifestado a un bien, una pasión, incluso una compasión, o sea, el rechazo por el que Kant libera el campo de la ley moral, como la forma de esa ley que es también su única sustancia...” (Lacan, 1966, p. 731) Con Sade Lacan demuestra que el asesino podría desear vivir bajo un sistema jurídico que ofreciera el derecho de ser asesinado. No sólo asesinado, Sade enumera todo un listado de atrocidades y crueldades que conformarían un orden jurídico en el que estaría más que dispuesto a vivir.

Arendt y Lacan tienen lecturas contradictorias de Kant, mientras que para Arendt la máxima Kantiana no podría contener a ningún delincuente, Lacan señala que la máxima de Sade podría establecer un orden infame, sin que esto le niegue el carácter de regla aceptable como universal en la moral. La maquinaria nazi se asemeja a un ordenamiento realizado a partir de una máxima de estas características. Desde la lectura de Lacan, Eichmann entra en el molde del perfecto Kantiano. El alcance de este señalamiento supera, por supuesto, las características diagnósticas. Sobre el mismo punto, Arendt ubica a Kant como un límite para el infierno, mientras que Lacan lo propone como guía del averno.

La concepción del mal como banal produce borramientos en las fronteras entre el bien y el mal. El esfuerzo de Arendt transcurre por estos límites, desdibujando la crueldad del jerarca nazi quitándole cualquier ribete de espectacularidad: si el juicio en Jerusalem se intentaba demostrar la importancia y la magnitud de lo actuado por Eichmann en el holocausto, Arendt en cambio devela el carácter de engranaje del mismo. De todas maneras la autora, al igual que los fiscales, busca por otros caminos la culpabilidad de Eichmann. Enfrenta así un problema que ella misma construyó y sobre el que se asentaba la propia defensa de Eichmann: en una sociedad cuya conciencia había naturalizado y hasta ordenaba la criminalidad, Eichmann era un ferviente súbdito de la ley. En una sociedad de culpables, si todos son culpables, nadie lo es.

La autora, entonces, insiste sobre la necesidad de determinar las culpas de manera objetiva, eludiendo los problemas de la culpa colectiva o la desresponsabilización que implicaría la obediencia. Una de las lecciones que encuentra Arendt frente a las circunstancias de terror en que se encontraba inmersa la sociedad es que :“*Algunos no se doblegarán*” , la solución final pudo ponerse en práctica pero “*no en todos*” los países, la mayoría de la gente se doblegó pero “algunos no.” . La existencia de la excepción, el “algunos no” el “no todos”, es lo que le permite sostener la responsabilidad. En el discurso que Arendt propone debería haber realizado los juzgadores dice: “En otras palabras, ante la ley, tanto la inocencia como la culpa tienen carácter objetivo, e incluso si ochenta millones de alemanes hubieran echo lo que tu hiciste, no por eso quedarías eximido de responsabilidad.” Efectivamente no es una

cuestión de cantidades, pueden ser millones, cientos de millones, la lógica de la responsabilidad en Arendt radica en que haya al menos uno que no. En el caso de los países el ejemplo que encuentra es Dinamarca, que resistió len las tentaciones de la solución final, de caracterizar como ápatridas a sus judíos. En el caso de los individuos encuentra dos muchachos campesinos alemanes que se negaron a enlistarse a las SS, fueron condenados a muerte y escribieron antes de morir: “Preferimos morir a llevar sobre nuestra conciencia crímenes tan horribles, sabemos muy bien cuales son los deberes de las SS”. En el siguiente apartado intentaremos ubicar la lógica sobre la cual se sostiene la lectura de Arendt y la respuesta que haya frente al problema de la responsabilidad en un mal que sería banal.

La solución de Arendt.

Utilizaremos diagramas de Venn, de uso típico en el campo de la lógica para ubicar la lectura y la solución de Arendt. Este uso sirve de soporte para el pensamiento, no significa que podamos simplemente exportar estos diagramas y considerar que estamos haciendo el uso correcto de los mismos. En este caso resulta útil para clarificar algunas cuestiones, sin embargo su uso excede y no intenta ser fiel en su plenitud al uso que se da en la lógica de conjuntos tradicional, por lo cual cada gráfico va acompañado de comentarios que señalan la propuesta de lectura.

Todo hombre (A) es culpable (B)

Ningún Hombre (A) es culpable (B)

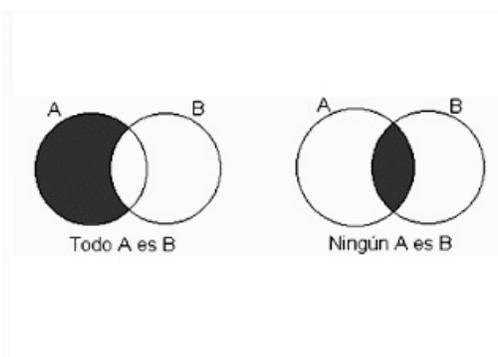


Gráfico 1.

En el primero de estos conjuntos podemos inscribir la posición que Arendt señala de Eichmann. “Todo hombre es culpable”, el sombreado en estas anotaciones supone que no hay

ningún elemento en la lúnula del conjunto de los hombres; decir que todo hombre es culpable supone entonces que no existe ningún hombre que no sea culpable, no existe elemento de estos conjuntos que no sea hombre y culpable al mismo tiempo. En oposición a esta afirmación, la única oposición real a esto, no es como pareciera a primera vista “Ningún hombre es culpable” ya que “Todo hombre es culpable” es solidario, puede convivir con la expresión ningún hombre es culpable. Lo que implica la primera expresión es que debe estar vacía la lúnula del conjunto de los hombres pero no se afirma nada sobre la existencia efectiva de un hombre culpable, puede existir o no, la parte que no está sombreada en lógica se considera que: “...no hay información al respecto” (Quine, 1950, p. 119). En el término “Ningún hombre es culpable”, la parte que debe quedar vacía es el huso, los objetos que son tanto hombre como culpables, por lo cual en ambos casos puede no haber ningún elemento en todo el conjunto de A, en breve veremos las consecuencias de esto.

Decíamos por otro lado que la expresión “Todo hombre es culpable” es solidaria con “Ningún hombre es culpable.” (Gráfico 2) para que estas dos expresiones sean verdaderas es necesario que todo el conjunto de hombres se encuentre vacío. Si el conjunto de hombres se encuentra vacío no hay forma de diferenciar las fórmulas, podríamos entender también desde esta lectura la necesidad de Arendt de asegurar la supervivencia siempre de algún hombre, será ese hombre que viva para contar la historia el que asegure que no se hunda en el abismo de la igualdad la culpabilidad con la inocencia.

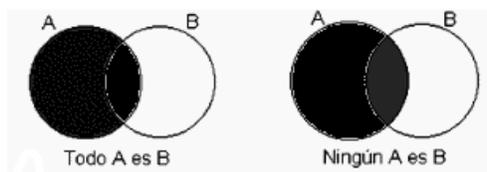


Gráfico 2

Claro, parece absurdo y evidente que si no hay ningún elemento en el conjunto de los hombres, que puedan coexistir la culpabilidad y la inocencia, porque en este caso si existiera un culpable, necesariamente no sería del conjunto de los hombres. Un culpable que no es un hombre, ¿qué sería? Una piedra seguro no puede ser culpable. ¿Pero si dijéramos en cambio que un culpable, culpable de estos delitos, es un monstruo? Ya no nos parecería tan absurdo que pudiese quedar vacío y que convivan los dos conjuntos en tanto que vacíos, el de “Todo hombre es culpable” con el “Ningún hombre es culpable.”

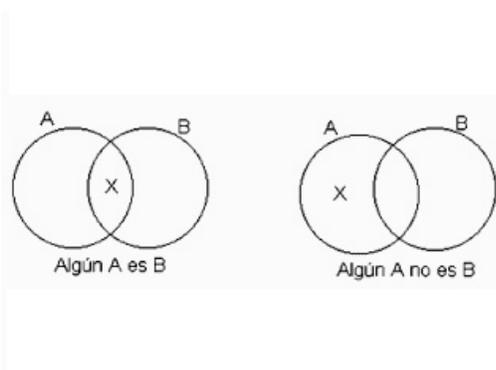
Entonces, la única oposición lógica al término que sostiene la posición de Eichmann es el término “Algún hombre no es culpable”, la existencia de un elemento en el conjunto de los

hombres por fuera de la culpabilidad (Gráfico 3), esta es la única forma lógica que puede derrumbar la posición de Eichmann y por esto mismo es el afán de Arendt de encontrar estas excepciones, estos hombres que fundan el elemento que transforma en falso el término de Eichmann.

Veamos otra posibilidad, agregemosle simplemente a la expresión “Todo hombre es culpable” una palabra y escribamos “Todo hombre libre es culpable”, en esta expresión sin duda puede quedar todo un conjunto de culpables que no sean hombres libres, y es en este campo donde se cobijó Eichmann, en solidaridad con el término “Ningún hombre libre es culpable”. Esta solidaridad es necesaria para pensar lógicamente la expresión: “Si todos (hombres libres) somos culpables, ninguno (hombre libre) es culpable” Así se puede dar la inversión: “Ningún culpable era un hombre libre.”

Con Arendt, entonces, se trata de encontrar un elemento para derribar estas posibilidades, por esta misma razón la teoría de la monstruosidad no le servía, porque todavía dejaba exculpados a todo otro conjunto de hombres, los culpables eran o monstruos (es decir no hombres libres) u hombres que no podían sino obedecer. “Yo no soy un monstruo, obedecía órdenes.” Es, en este mapa, una expresión lógicamente correcta.

Algún hombre (A) es culpable (B) Algún hombre (A) no es culpable (B)



La excepción que encuentra Arendt, que hasta podemos pensarla como la representación de hombres libres, que “Algunos hombres libre no es culpable” interesa menos por la no culpabilidad de algún hombre por la otra parte de la afirmación, por la existencia de un elemento en el conjunto de los hombres (A). Para Arendt es la afirmación de la existencia de un hombre. Dentro del régimen nazi se puede afirmar la existencia de un hombre libre, de un hombre que no cae bajo la fascinación del nazismo. ¿Por qué la existencia de un hombre libre haría culpable a Eichmann y a tantos otros? Pareciera que queda desechada únicamente

la opción de que todos los hombres libres fuesen culpables, porque efectivamente hay uno que no, pero la afirmación lo que hace es imposibilitar que el conjunto de los hombres libres se encuentre vacío. Queda vigente ningún hombre libre es culpable, existiendo el hombre libre, punto que era desechado por Eichmann, sólo falta demostrar que además que existen hombres libres, alguno de esos hombres libres tiene la característica de culpabilidad. Pero si antes no se hubiese demostrado la existencia del hombre libre, la simple culpabilidad no alcanzaría para determinar que eso era un hombre. Podemos decir: “Existen hombres libres” A partir de allí puedo determinar la culpabilidad o la inocencia. ¿Por qué es necesario este hombre libre que no es culpable? Porque en caso de esta lógica de conjuntos sólo afirma de sí que pertenece al conjunto de hombres libres.

La singularidad en Arendt.

El juego con los diagramas de Venn nos mostró el esfuerzo de Arendt por alcanzar la singularidad y evitar las trampas que suponen los conjuntos indefinidos. Hay que tener en cuenta, que el informe que realiza Arendt es al calor del juicio de Eichmann, es comprensible su afán por encontrar la justificación tanto jurídica como ontológica del juicio a Eichmann. El sentimiento de culpabilidad colectivo que refiere Eichmann en algunos pasajes, que Arendt rechaza por impreciso se elimina poniendo las medias en los cajones que corresponden: a los culpables, juicio y castigo, a los inocentes, reconocimiento. Con los diagramas llegamos a la conclusión de que antes del juicio y el castigo, antes que este paso fuera posible, se requería la existencia de un inocente, como el ejemplo de la singularidad que se resiste, que no se doblaba a las tentaciones totalitarias. Los máximos ejemplos de esta singularidad son encarnados por dos campesinos que se negaron a alistarse a las SS y fueron condenados a muerte por este suceso. Arendt señala de estos casos que tenían la particularidad de no tratarse de héroes ni de santos, más aún señala que desde un punto de vista práctico nada hicieron: “Su capacidad de distinguir el bien del mal había persistido intacta, y jamás padecieron crisis de conciencia.” (Arendt, 1963, p. 66) Elegir la muerte a llevar sobre la propia conciencia la participación en una maquinaria criminal, no parece a simple vista que pueda reducirse a “nada hicieron.”

Entonces, la singularidad, el elemento que se encuentra en el “Alguno hombre no es culpable”, tiene estas características, la del que distingue el bien y el mal, y no realiza ningún cuestionamiento ni promete ninguna gesta heroica. A tal punto es así que Arendt elige dar este

ejemplo en contraposición de los grupos de resistencia, que tenían sus propias perspectivas políticas por lo cual no se ceñían únicamente a la resistencia moral. Debido al recurso de Arendt de no explicitar razones, ni históricas, ni coyunturales, ni contingentes acerca de las decisiones de estos individuos que resolvieron sacrificar su vida frente a la posibilidad del horror, se muestra con crudeza, con claridad el respeto de estos a su concepción del bien y del mal. En esta línea Arendt sigue a Kant al pie de la letra, quien señala este como un requisito fundamental para elegir un ejemplo moral para la posteridad: “Pero si alguien quiere representarlas como ejemplos a la posteridad, tiene que emplear totalmente como móvil el respeto al deber (como único sentimiento moral genuino): este precepto serio, sagrado, que no deja para nuestro vano amor a nosotros mismos el jugar con impulsos patológicos (en la medida en que sean análogos a la moralidad) y hacer alarde de mérito. Con sólo que examinemos bien, en todos los actos dignos de elogio encontraremos ya una ley del deber, que ordena y no hace depender de nuestro antojo lo que pueda gustar a nuestra propensión.” (Kant, 1788, p.92) Es la pureza del respeto al deber, a la satisfacción de la ley más allá de cualquier particularidad. ¿Para qué nos sirve ubicar la singularidad que busca Arendt en el campo de la “Crítica de la razón práctica”? Porque así se destacan las características de esta singularidad, no se trata de una singularidad que responde al antojo de alguno, no se trata de un alguno cualquiera que refiere por sí mismo decidir resistirse. Este elemento singular que resiste al conjunto en verdad, no duda, no porque realice una lectura de la situación política, por ejemplo, sino porque respeta el deber de distinguir el bien y del mal, toma una decisión a partir de su sujeción a la ley moral más allá de cualquier capricho singular. Destaquemos que dentro del universo Kantiano el amor a la propia vida entra sin dudas en el campo del capricho. Si seguimos el camino que comenzamos con la escritura de los diagramas, podríamos afirmar que un hombre libre es quien se somete al designio de la ley. Claro esta, ley en tanto imperativo universal.

El círculo de Arendt encuentra este final: si en la escritura del mal banal las fronteras entre el bien y el mal se desdibujan, la lectura correcta del imperativo categórico kantiano es una nueva guía. El trabajo de Arendt tiene el valor de quitarle a la histórica batalla entre el bien y el mal todas sus vestiduras dejando a la vista los problemas de su estructura. Más allá de cualquier afecto, pasión o patología cultural que finalmente son los culpables de la dificultad de distinguir estas fronteras es la capacidad de juicio la única herramienta que le queda al hombre. En *Eichmann en Jerusalem...* está será la lección más importante que luego continuará la autora en un obras clave sobre el problema del juicio en el hombre *Conferencias sobre filosofía política en Kant*. No es parte del alcance de este trabajo las disquisiciones que

pueden seguirse de esta hipótesis fuerte, el punto de llegada del informe del juicio a Eichmann es suficiente para ubicar el intento en el Siglo XX de volver a construir las fronteras entre el bien y mal que habían quedado desvencijadas a partir de *Más allá del bien y del mal* de F. Nietzsche. La aparición brutal en el campo político e histórico del mal invitó a los pensadores a ordenar una vez más el campo de la moral.

J. Lacan y la felicidad en el mal.

En su escrito “Kant con Sade” Lacan encuentra que el filósofo de Königsberg es un punto de viraje que instala el tema de la “felicidad en el mal.” La felicidad en el mal supone el derrocamiento de la idea tradicional, dentro del campo de la psicología y la filosofía, de un preordenamiento natural del ser humano hacia su propio bien. “Que se esté bien en el mal (...) podría decirse que este viraje se tomó sobre una observación filológica.” (Lacan, 1966, p. 728) Si en el utilitarismo de Jeremy Bentham la humanidad se encontraba bajo el gobierno de sus dos amos soberanos el dolor y el placer, que determinaban los criterios de lo bueno y de lo malo y “Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos.” (Bentham, 1789, p.12) A partir de la lectura de la “Crítica de la Razón práctica” Lacan encuentra que ningún fenómeno u objeto puede mantener una relación de constancia con el placer, lo que implica una imposibilidad de estar “bien en el bien.” Lacan señala que es Kant quien resuelve este problema, saca del callejón sin salida en el que se encontraba la filosofía de su época y lo resuelve instaurando un tipo de bien diferente al del *wohl* (bien como objeto del bienestar, del placer) que es *das Gute* el bien que es objeto de la ley moral. La máxima kantiana propone el orden de una razón en que la voluntad vale al mismo tiempo como legislación universal. El único bien, *das gute*, es el que se desprende del imperativo categórico al cual se tiene que someter toda voluntad.

Como ya se dijo en el trabajo, la lectura que Lacan propone de la *Crítica de la razón práctica* es en articulación con la *Filosofía en el tocador* y el esfuerzo de Lacan es demostrar que *das gute*, que nada tiene que ver con el bien pensado como bienestar, opera también en la lógica de Sade. Esta afirmación lo lleva a concluir que sin duda se puede estar bien en el mal, que se puede haber la felicidad en el mal. Desde esta perspectiva se puede realizar una lectura diferente del texto de Arendt, *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*.

En el *Seminario de Jacques Lacan, Libro 7, La ética del Psicoanálisis* Lacan propone una versión actualizada del imperativo categórico Kantiano: “Actúa de tal suerte que tu acción

siempre pueda ser programada.” (Lacan, 1959, p.96) Máxima actualizada a partir de los avances de nuestra ciencia y empleando el lenguaje de la electrónica y la automatización. Esta propuesta de Lacan se encuentra en sintonía con la insistencia de Arendt por mostrar a Eichmann dentro de una maquinaria industrial de matanzas: “ Esta actitud “objetiva”- hablando sobre campos de concentración en términos de “administración” y sobre campos de exterminio en términos de “economía”- era típica de la mentalidad de las SS y algo de lo que Eichmann, en el juicio, todavía se sentía orgullo.” (Arendt, 1963, p.45) El régimen nazi en sí mismo respondía a una lógica de administración y la participación de Eichmann y la monstruosidad de sus actos se inscribían en esta burocracia. Al punto que Arendt se sorprende cuanto Eichmann tiene dificultades para recordar algunos de sus actos que habían llevado a la muerte a miles de personas y en cambio conservaba en su memoria menudencias de la vida cotidiana: “Evacuar y deportar judíos se había convertido en un asunto de rutina; lo que se fijó en su mente fue el juego de bolos, el ser huésped de un ministro y la noticia del atentado contra Heydrich.” (Arendt, 1963, p.52) A tal punto el cuadro que pinta Arendt sirve para ejemplificar lo que puede ser considerado la “felicidad en el mal” que encuentra afirmaciones como la siguiente: “... en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad.” (Arendt, 1963, p.20) Si había una posibilidad de felicidad para Eichmann, que sufría remordimientos por las peores razones, era en su sumisión a las normativas del Reich.

Conclusión.

La obediencia de Eichmann a las leyes del régimen nazi es el punto crucial donde se distinguen las lecturas de Arendt y de Lacan, y que marcan caminos diversos respecto a la concepción del bien y del mal. Para la filósofa alemana la banalidad del mal se sostiene en la dificultad de juzgar de Eichmann, como lo refiere en un interesante ensayo Ronald Beiner “Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar” : “La amarga ironía es que esta atrofia de la facultad de juzgar fue precisamente lo primero que posibilitó los monstruosos crímenes de Eichmann.” (Beiner, 1982, p.174) La superficialidad de su pensamiento y la incapacidad de concebir ideas propias son los motivos por los cuales Eichmann queda sometido a las leyes del nazismo y es por esta razón, no sólo que el mal es banal, sino que el jerarca nazi es culpable de los crímenes cometidos. Esto no implica que en la concepción de Eichmann la culpabilidad

radique en la estupidez o mediocridad del personaje en cuestión, sino simplemente es culpable porque no distinguió entre el bien y el mal y esta es una facultad inherente a todos los hombres. La condena a Eichmann es necesaria porque afirma la condición humana de distinguir el bien del mal en cualquier circunstancia sin importar las dificultades o los camuflajes que el mundo contemporáneo sea capaz de producir.

Desde la perspectiva del psicoanalista francés se destaca por el contrario la profunda identificación de Eichmann al imperativo categórico kantiano. En particular puede considerarse a Eichmann como un ejemplo de la subjetividad moderna que responde a la propuesta de la actualización del imperativo categórico. Si bien Arendt coincide en que la sumisión a la lógica de Kant es contradictoria en sí misma: "...ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega." (Arendt, 1963, p.83) La paradoja se encuentra en que para evitar errores de lectura es necesario no confundir lo justo con lo injusto, el bien del mal con lo cual la facultad de juzgar se superpone a una guía moral.

Las guías morales, la distinción entre el bien y el mal, para Lacan, observando su lectura de "Kant con Sade" funciona como el ovillo de Ariadna en los pasillos del infierno. Eichmann miraba las estrellas para orientarse entre muertes y crueldades. La búsqueda de las fronteras entre el bien y el mal, la filosofía colaborando con los apetitos de la justicia debió esperar unos años hasta que Arendt pudiese en su último texto profundizar en la pregunta correcta, que había dejado planteada en *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*, sobre la facultad humana de juzgar.

Bibliografía:

Arendt, H. (1963) *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Madrid, Ed. Lumen, 2003

Arendt, H. (1982) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

Beiner, R. (1982) "Hannah Arendt y la facultad de juzgar." en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

Bentham, J. (1789) *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires, Claridad, 2008.

Kant, I. (1788) *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1993.

Lacan, J. (1966) *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Lacan, J (1959-1960): *El Seminario de Jaques Lacan, Libro 7, La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2003.

Nietzsche, F (1885) *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Ed. Orbis, 1983.

Quine, W. (1950) *Los métodos de la lógica*. Buenos Aires, Ed. Planeta Agostini, 1993.

Sade, D. (1795) *Filosofía en el tocador*. Buenos Aires, Ediciones Gradifco, 2008.