

# ¿CRUELDAD O LIBERTAD? TRES APROXIMACIONES CRÍTICAS A LA CONDICIÓN CRUEL

## CRUELTY OR FREEDOM? THREE CRITICAL APPROACHES TO THE CRUEL CONDITION

DAVID ÁLVAREZ MUÑOZ<sup>1</sup>

### Resumen

El presente artículo tiene por objetivo cuestionar la reducción del fenómeno de la crueldad a los crímenes realizados por regímenes totalitarios, tal como se entiende desde el paradigma de Derechos Humanos. Con ello, el artículo problematiza la crueldad como un hecho de la cultura, susceptible de integrar al liberalismo. Así, considerando que la voluntad de hacer sufrir no es excluyente de la razón, proponemos analizar cómo es que un discurso de violencia extrema se vuelve posible, razonado y coherente a un marco normativo. Al respecto focalizamos nuestro análisis en tres experiencias de unión entre violencia y racionalidad. En primer lugar, el uso de la pedagogía revolucionaria, para lo que proponemos una complementariedad entre Che Guevara y Sade. En segundo lugar, la interpretación radical de ideas ilustradas presentes en el genocidio camboyano ejecutado por los *khmers rouges*. En tercer lugar, el rol de la burocracia como condición de posibilidad de la crueldad, basado en el análisis de Arendt sobre el juicio de Eichman.

### Palabras clave

*Condición cruel, Racionalidad, Totalitarismo, Liberalismo.*

### Abstract

The purpose of this article is to challenge the reduction of the phenomenon of cruelty to crimes of totalitarian regimes, as supposed by Human Rights paradigm. In doing so, it problematizes cruelty as a fact of culture, susceptible of integrating to liberalism. Thus, considering that the will to make someone suffer (cause suffering) is not strange to exclusive reason, we propose to analyze how a discourse of extreme violence becomes possible, reasoned and assimilable to a normative framework. In this respect we focus our analysis on three experiences of union between violence and rationality. Firstly, the use of revolutionary pedagogy, for which we propose a complementary reading of Che Guevara and Sade. Secondly, the radical interpretation of the Enlightenment's ideas present in the Cambodian genocide. Thirdly, the role of bureaucracy as a condition of possibility of cruelty based on Arendt's analysis of Eichmann's process.

### Keywords

*Cruel condition, Rationality, Totalitarianism, Liberalism*

**Fecha de recepción:** 19 de septiembre de 2019

**Fecha de aprobación:** 27 de noviembre de 2019

---

1 Sociólogo, Licenciado en Sociología, Universidad de Valparaíso. Estudiante del Master de Filosofía, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Contacto: David.Alvarez@etu.univ-paris1.fr

## 1. Introducción: del estatuto de la condición cruel

“Se ha contemplado mal la vida cuando no se ha visto también la mano que de manera indulgente – mata”  
(Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §69)

Interrogarnos sobre la crueldad es interrogar el uso de la violencia como medio (i)legítimo de expresión. En principio, podemos decir que allí donde la violencia se excede surge la crueldad como una voluntad expresa de hacer sufrir. Y de cuerpos que sufren se puede hacer un catálogo infinito de expresiones públicas, sobre todo en momento de guerra o revolución: decapitaciones, fusilamientos sin proceso, ahorcamientos masivos, miles de cuerpos arrojados al mar o fosas comunes, campos de concentración. Resulta fácil hacer este catálogo negro plagado de víctimas, sufrimiento y sangre. La pasión del archivista no nos permite salir del siglo XX cuando se trata de genocidios. Rápidamente nos dirigimos al pueblo judío, a los habitantes de Hiroshima, al pueblo de Ruanda, a Armenia, a Camboya...a Chile. Eventos masivos que más allá de sus especificidades políticas y magnitudes bélicas portan un signo común: la exterminación de una parte de la especie humana por otra capaz de *justificar* sus actos. Es decir, la especificidad humana del ejercicio del horror cargado de razón, tal como lo condenara la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer & Adorno, 2016). Los arquetipos de esta crueldad racionalizada son los dos grandes totalitarismos del siglo XX, donde la racionalidad instrumental es agente de millones de muertes con tal de mantener una idea de bien común.

Desde luego, el juicio histórico de esos crímenes ha configurado el panorama político, social y moral de las sociedades contemporáneas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y la creación de Cortes Internacionales son parte de esa nueva institucionalidad que busca evitar la trágica repetición de estos hechos. Es esta la definición de crueldad como ejercicio de violencia totalitaria, crimen contra los DD.HH. y atentado contra el orden del liberalismo democrático. Parecería entonces que pensar la crueldad desde el liberalismo democrá-

tico<sup>2</sup> nos conduce rápidamente a la condena moral de la violencia como método político y la defensa de la libertad individual. Sin embargo, ¿es homologable la crueldad únicamente a la violencia de los totalitarismos? ¿Qué tan afuera de las democracias liberales están los eventos crueles de la historia?

Justamente, es contra la idea de la crueldad como un afuera totalitario, como una fuerza *inhumana*, que este artículo pretende discutir. Consideramos que el inconveniente con esta visión del liberalismo, de crítica *a priori* a la violencia como un afuera totalitario, es que reposa sobre dos problemas fundamentales. El primero es que no considera que en la historia del desarrollo moral de la sociedad moderna la violencia ha sido un hecho capital en su modelación a través de guerras y revoluciones. De ahí que, Hannah Arendt (2012) nos recuerde que ambos fenómenos han demarcado el devenir de la política desde el gesto emancipador de las revoluciones americana y francesa. La modernidad inauguró un tiempo en que en la medida que sirve para obtener libertad, la violencia es un método *en potencia*, eventualmente legítimo dada una coyuntura específica. Esto incluye la violencia intelectual contra las minorías y el disenso, que denunciara Tocqueville (1963) por parte de la tiranía de la mayoría, uno de los grandes riesgos de la democracia.

El segundo, es que esta visión liberal pacificadora considera a la violencia (y más aún a la crueldad) como un fenómeno fuera de la cultura, privilegiando una historia escrita desde el progreso. Esta es una lógica dual a la que debemos oponer la idea de Nietzsche de que la historia del hombre está constituida por la crueldad como centro: “en *Más allá del bien y del mal* (y ya antes en *Aurora*) yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y

2 Nos referimos aquí al liberalismo político de John Rawls, posterior a la publicación de *Theory of Justice* (1971), como también al debate posterior entre liberales (Rawls) y comunitaristas (Michael Walzer, Charles Taylor, entre otros). Si bien la teoría de Rawls fue reformulada en sus obras sucesivas a raíz de las críticas recibidas, lo que nos interesa apuntar es que su neocontractualismo contiene una invisibilización del conflicto social, reduciéndolo a mero desacuerdo entre individuos (Rawls, 2017). Lo anterior conlleva a una incapacidad de pensar las relaciones de poder excluyentes entre grupos sociales que están a la base de los eventos de violencia extrema.

‘divinización’ siempre crecientes de la crueldad que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen)” (Nietzsche, 1972, p. 76). El sacrificio, la ejecución y el éxtasis ante la destrucción de la vida han sido parte fundamental de la historia, por lo que, aunque moralmente nos parezcan cuestionables, la violencia y la crueldad sí son actos humanos (más bien, demasiado humanos, siguiendo la idea de Nietzsche). De modo que, la violencia, la muerte y la crueldad corresponden a la cultura y, por tanto, sea posible su historización.

Ambas críticas a la visión liberal de la violencia nos conducen a una crítica de la visión deshumanizadora de la crueldad en la sociedad contemporánea, que a nuestro juicio corresponde a una imagen reduccionista del devenir humano y funcional a la propuesta económica y moral del neoliberalismo. En su lugar, consideramos necesario ampliar la visión de lo humano hacia su vínculo cultural con la crueldad. Como lo indica Nietzsche, la crueldad avanza (o desciende) con el hombre, y su avance ético de la modernidad es una buena prueba de ello, ya que es en la sociedad moderna donde el horror ha alcanzado una nueva escala, con la instalación de aparatos de racionalización complejos (por ejemplo, la organización administrativa nazi y su prolífica modificación del derecho). En este sentido, la crueldad no es excluyente ni de la razón, ni del desarrollo cultural ni menos aún de la lucha política por la libertad.

De esta manera, reconociendo la existencia de una *condición cruel* buscamos condensar la crítica a la visión deshumanizadora de la crueldad que la reduce a una expresión totalitaria, fuera a la democracia. Así, proponemos aproximarnos a dicha condición cruel a través de tres viñetas que nos muestren cómo la violencia tiene la capacidad de alojarse en valores sociales e instituciones modernas. En primer lugar, revisaremos el rol de la pedagogía en la racionalización de la violencia, centrada en el vínculo entre Sade y el Ernesto Che Guevara (parte 2). En segundo lugar, en el rol de la recepción radical de las ideas ilustradas la república por parte de los *khmers rouges* en Camboya (parte 3). En tercer lugar, a través de la lectura de Arendt sobre “la banalidad del mal”, buscamos rescatar el

vínculo entre violencia, cotidianidad y burocracia. La elección de estas viñetas radica en que, pese a la diversidad de contextos históricos, nos permiten mostrar la complejidad interna de la crueldad como fenómeno de cultura. Son ejemplos que nos permiten analizar la función de justificación social que tiene la violencia. A la vez, este es una forma de alejarnos de la mera condena histórica por los hechos ocurridos y concentrarnos en los apoyos culturales que los vuelven posibles y que permanecen en las sociedades democráticas.

### **La pedagogía al servicio de la racionalización de la violencia: che guevara, sade.**

En medio de la intensidad de la revolución cubana, Ernesto Che Guevara escribe *Guerra de Guerrillas* (Che Guevara, 1985), un texto destinado a servir de manual revolucionario para ampliar los conocimientos sobre la lucha armada en otros países donde la revolución marxista podría tener un lugar. Este texto conserva objetivos bien definidos en un nivel pedagógico, ya que Guevara nos expone una pedagogía revolucionaria ajustada a la «necesidad histórica» del marxismo del siglo XX: cómo ordenar las tropas, cómo dirigir las, cómo definir bien los roles en el campo de batalla y una lista de consejos para volver posible la revolución. Desde luego, esta parte visible del texto constituye la racionalización de la lucha armada bajo el ejercicio calculado de la violencia para luchar contra la tiranía. A través de este prisma, el hecho de armar al pueblo es una necesidad política ya que la expresión de la voluntad popular solo puede realizarse de manera violenta.

Sin embargo, bajo la superficie de este manual clásico, existe otra capa de pensamiento mucho más antropológica, acerca del actor político movilizador de esta experiencia de justicia: el guerrillero. El guerrillero es el hombre que encarna los nuevos ideales: “al comenzar la lucha, lo hace ya con la intención de destruir un orden injusto y por lo tanto, más o menos veladamente con la intención de colocar algo nuevo en lugar de lo viejo” (Che Guevara, 1985, p. 67). Es él quien moviliza los ideales y ejerce la política revolucionaria, en tanto reformador social que predica con el ejemplo: “El guerrillero, como reformador

social, no sólo debe construir un ejemplo en cuanto a su vida, sino que también debe orientar constantemente en los problemas ideológicos, con lo que sabe o con lo que pretende hacer” (Che Guevara, 1985, p. 69). Precisamente, es esta línea delimitada por los ideales la que eleva la figura del revolucionario como encarnación de una ética superior (cercana al misticismo) y liberadora de las masas: “el guerrillero será una especie de ángel tutelar caído sobre la zona para ayudar siempre al pobre” (Che Guevara, 1985, p. 68).

Este esencialismo heterogéneo del revolucionario (ángel guardián, reformador, liberador, asceta) antepone el alto valor moral del sujeto revolucionario, consecuencia de una disciplina (en estricto sentido foucaultiano) que modela el cuerpo y lo prepara física y mentalmente para el eventual combate. De esta manera, más que una rebelión, ser revolucionario es adquirir un *modo de vida*: incluso el comportamiento más insignificante puede ser asociado a una revolución futura, ya que después de todo es el pueblo quien debe observar en el revolucionario la imagen del futuro, del mundo libre. Así, la atención por la muerte fruto del ejercicio de la justicia es una preocupación de la vida actual. Por consiguiente, si la violencia es un método válido como ejercicio político, ésta solo puede ser administrada por un cuerpo preparado por la disciplina de la revolución. De modo que, en la especificidad de este fundamento, la vida es un elemento central de la reflexión, y la muerte, una necesidad, un medio para la obtención de la justicia y la libertad. De ahí que el guerrillero como reformador social sea la forma moderna de unir dos modelos de expresión contrarias como son la violencia y la política.

Hasta ahora tenemos que la figura del revolucionario como reformador social tiene en sus manos la autoridad de la justicia, y este es el centro de toda la filosofía revolucionaria de Guevara<sup>3</sup>. El revo-

lucionario, en posición de maestro que domina y racionaliza el ejercicio de la violencia, se sostiene en la certeza en que sabrá finalmente, dada su formación, ejercer esta praxis compleja. ¿Pero cuál es el límite de esta praxis? ¿Cómo se sabe cuándo es el punto necesario y cuándo es su exceso? Aquí es donde la literatura de Sade interviene para completar el discurso pedagógico revolucionario.

Lo anterior, porque tanto la confianza en la pedagogía, la violencia como forma de expresión y la ansiedad de libertad son tres ejes centrales en la literatura de Sade, especialmente en *La filosofía en el tocador* (obra de 1795, justo después de la revolución francesa). El subtítulo de la obra es justamente *Los preceptores inmorales*, lo que de entrada da cuenta de la predominancia de la pedagogía. La referencia a Sade puede parecer heterodoxa, sin embargo, aquí nos inscribimos en una tradición que lee su obra desde las implicaciones para la filosofía moral<sup>4</sup>. El proyecto de Sade es un proyecto ilustrado, él intenta completar la búsqueda de la libertad impulsada por la Ilustración. Su literatura es un intento desesperado de llevar el proyecto moderno hasta el límite. De hecho, en dicha obra hay un opúsculo llamado “franceses un esfuerzo más para ser libres”, que es una síntesis del ideario político de Sade, al mismo tiempo que, un llamado a acabar con todo vínculo con el cristianismo. Este es un texto en extremo provocador pero que puede leerse como la condición más radical y autodestructiva de la búsqueda de la libertad del hombre.

Entre Sade y el Che hay dos vínculos determinantes, uno político y otro literario. En cuanto al político, como es de esperarse la ejecución del proyecto de liberación del cristianismo sostenido por Sade, solo puede hacerse con la administración de una extrema violencia: “una nación antigua y corrompida, que con coraje saldrá del yugo de la monarquía para adoptar un gobierno republicano, solo se mantendrá por muchos crímenes”<sup>5</sup>

3 Desde luego Guevara no es el único en sostener un proyecto político desde la defensa de la violencia. Podemos encontrar en el siglo XX innumerables demostraciones y defensa de su uso como liberación. Una de las más célebres está en la apología de la violencia como forma de defensa anticolonial propuesta por Sartre en el prólogo de *Los condenados de la Tierra* de Francis Fanon (Fanon, 1986). Allí Sartre eleva el asesinato de un europeo como un acto de doble liberación.

4 Indicamos aquí dos referencias clave: en primer lugar, en *La dialéctica de la razón*, Adorno y Horkheimer (2016) dedican un capítulo a la obra de Sade; posteriormente Jacques Lacan (2013) en *Kant con Sade*, lo eleva como quien completa la crítica a la razón de Kant.

5 Texto original: “Une nation déjà vieille et corrompue,

(Sade, 2006, p. 169; traducción propia). Desde luego, el valor del hombre libre es más alto que toda vida humana, y por ello Sade es consciente que la muerte es parte de la fiesta liberadora en que el hombre racional finalmente rompe todas sus cadenas morales. Todas, incluida la condena de matar al prójimo o la prohibición del incesto. Esta es la radicalidad (e imposibilidad) de su discurso que resuena en el proyecto liberador de las revoluciones contemporáneas, mostrando que finalmente la libertad se escribe con mayúsculas y su búsqueda es interminable y autodestructiva.

En cuanto al vínculo literario, Sade y el Che movilizan una pedagogía basada en el ansia modernista de la Ilustración, y en ese sentido el revolucionario como reformador social se aproxima a las lecciones de moral que ejerce Dolmancé en los diálogos que componen *La Filosofía en el tocador*. Dolmancé es a Sade, lo que el guerrillero a Guevara: la corporalidad de la voluntad modernista por liberarse. Por ello, podemos entender por qué Lacan (2013) inscribe el tocador sadeano junto a la Academia, el Liceo o la Stoa, como instituciones donde se hace la filosofía y se reinterpreta la moral. El guerrillero y Dolmancé son rostros de una misma matriz ilustrada por liberar al hombre, la única diferencia es que Dolmancé es más consciente de la cercanía de la razón con el mal y, por ende, de que se puede estar muy bien en el mal. Por ello, los personajes de Sade llevan el proyecto de libertad hasta límite: transgreden todas las normas del cristianismo asesinando, torturando y castigando de forma desenvuelta, sin freno, incluso poniendo su propia vida, destruyéndose en sus placeres.

Al lado de la ingenuidad bondadosa de Guevara, Sade muestra que la pedagogía liberadora porta una ambivalencia: puede reforzar la república o destruirla. La razón es entonces un arma de doble filo que carga en su seno el proyecto de su erosión. Por esa vía, llegamos a la autodestrucción como principio racional: “Sade eleva el principio científico a principio destructor” (Horkheimer & Adorno,

2016, p. 140). De manera que, el gesto del gobierno de la revolución encerrando a Sade por ir contra las costumbres es una excelente metáfora de cómo la modernidad se asusta ante sí misma, ante su propia voracidad liberadora.

### **La ilustración al servicio del exterminio: el caso de los khmers rouges**

Un ejemplo paradigmático de crueldad e ideas modernas racionalistas es el genocidio ocurrido en Camboya, entre 1975 y 1979, a manos del régimen de los *khmers rouges*, facción de izquierda revolucionaria que defendía un ideario independentista y comunista que buscaba la total independencia camboyana sea de Vietnam, de Francia o de Estados Unidos. El 17 de abril de 1975 los *khmers rouges* irrumpieron en Phnom Penh, tomaron el poder y sostuvieron por cuatro años un régimen que asesinó a 4 millones de personas de las formas más atroces posibles y en el menor tiempo. Una vez tomado el poder, la primera orden del nuevo régimen fue vaciar toda la ciudad e iniciar un plan radical de ruralización de la población: en 24 horas la ciudad Phnom Penh estaba desierta y su población reinstalada en precarias condiciones fuera del centro urbano. En apenas unas horas se vaciaron hospitales, escuelas y casas. Las grandes calles se llenaron de una masa de seres abyectos que caminaban sin saberlo hacia el fin de un modo de vida. Afuera de la ciudad, en frágiles campos, miles de muertos por hambruna y enfermedades no cuidadas se sumaron a las listas de ejecutados.

Sin embargo, no es solo la magnitud del genocidio lo que hace paradigmático este sangriento hecho histórico, sino más bien que en el centro del ideario estaba una antropología filosófica sostenida en la bondad del hombre, en el estado de naturaleza. Recordemos que tanto Pol Pot como la cúpula de dirigentes de los *khmers rouges* eran hombres de la Ilustración: estudiaron en Francia, se insertaron en círculos del partido comunista local, generaron lazos políticos y se esforzaron en generar una red internacional. Por la senda de la ilustración, recogieron de Rousseau la idea de mitificación del estado de naturaleza presente en el *Discurso sobre*

---

qui courageusement secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes”.

*el origen de la desigualdad de los hombres* (Rousseau, 2014) y lo sumaron a una lectura marxista de lucha de clases en que el mundo urbano representaba a la burguesía y el mundo rural al proletariado. En esa línea, era muy claro que el campo era el suelo del nacimiento del hombre nuevo.

El hecho capital en este evento trágico es que nos muestra que el origen de un genocidio puede muy bien convivir una lectura bondadosa del hombre. Mediante el ejercicio de una racionalidad, un punto de partida filosófico del hombre y de la sociedad, los *khmers rouges* vieron en toda la población de Camboya al Emilio de Rousseau y actuaron con una determinación pasmosa. Por lo tanto, la brutalidad del caso no es la falta de razón sino su exceso, el éxtasis de las ideas y de la muerte juntas. El crimen originario al pueblo camboyano es la anulación de su racionalidad y la imposición de una cultura superior portadora de las ideas del futuro. Por eso abandonar la ciudad era un imperativo categórico fundacional, y la vida agraria centralizada la estructura base de la sociedad *libre*. Desde luego las desapariciones, las muertes por hambruna y los asesinatos masivos eran parte del rito y del camino necesario para la consolidación de esa libertad. Quienes morían eran los que no podían alcanzar esa bondad originaria del campo: los desertores, los que cuestionaban, los que hablaban más de la cuenta, los que hacían preguntas, los que eran acusados. Cualquiera era un posible enemigo interno. Potencialmente, nadie era libre de culpa y por eso matar se volvía necesario para el sistema normativo liderado por Pol Pot. Desde luego, como en todo totalitarismo, la vida humana no tiene valor en sí misma y solo cuenta en la medida que es funcional a la idea comunitaria imperante.

La idea de un origen bondadoso corrompido por lo social nos acerca, desde luego, a la religión. Y precisamente fue eso lo que sucedió en Phnom Penh el 17 de abril de 1975, un inmenso éxtasis religioso, un acto mítico trágico de carácter fundacional. Abandonar la ciudad fue el mito que inauguró la religión de los *khmers rouges*, y el contenido de esa religión una mezcla de ideas racionalistas y evolucionistas que obligaban a la purificación rural. En esa línea, más que una voluntad de hacer el mal o de

hacer sufrir como una fuerza descontrolada, la significación de la crueldad en el siglo XX está en volver a la violencia (y su exceso) un hecho de carácter racional y justificable dado un marco normativo.

Finalmente, los *khmers rouges* fueron una de las manifestaciones más trágicas e ingenuas del nihilismo de la sociedad moderna. Su crueldad fue la ejecución descarnada de una fe en el progreso y la depuración social de su mismo pueblo (a diferencia del nazismo, no sostuvieron la ideología de un enemigo externo que hubiera que exterminar). Y, por ello, estas palabras de Heidegger a propósito de Nietzsche resuenan con tanta fuerza: “la huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meca de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría” (Heidegger, 2010, p. 165). Al no haber posibilidad ya de trascendencia metafísica, con la humanidad acercándose de manera inexorable a la disolución de los valores, la formación de nuevos cultos es la manifestación humana más instintiva ante la agonía y el vacío. Por ello también la razón puede subir al púlpito de los ídolos y la bondad humana puede justificar los atroces crímenes sufridos por el pueblo de Camboya.

### **La burocracia al servicio del totalitarismo: el silencio de eichmann**

La experiencia de los dos grandes totalitarismos del siglo XX es la historia de la crueldad más paradigmática de la sociedad moderna. Tanto el nazismo como el régimen soviético nos acercan un espejo del horror al que puede llegar el hombre racional. Siguiendo a Foucault, vemos que estas experiencias ratifican con la compatibilidad macabra entre violencia y racionalidad: “se ha argumentado que, si viviéramos en un mundo de razón, nos libraríamos de la violencia. Eso no es cierto en absoluto. No hay incompatibilidad entre violencia y racionalidad.” (Foucault, 2017, p. 858; traducción propia<sup>6</sup>). Por ello, llegados aquí lo

6 Texto original: “On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous serions débarrassés de la violence. C’est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n’y a pas d’incompatibilité”.

que nos interesa mostrar que uno de los principales vehículos de la crueldad ha sido el Estado-Nación, a través de la cuidada organización de la burocracia. Es conocida la administración eficaz del nazismo para organizar las sucesivas etapas que tuvo el genocidio del pueblo judío: en primer lugar, les quitaron la condición de ciudadanos, luego los expulsaron a los campos de concentración, luego los ordenaron, catalogaron y, finalmente, los asesinaron. Nunca antes como en los totalitarismos el uso del Estado fue tan cuidadosamente organizado con la función de la ejecución del terror y el control. Y ese ejercicio de controlar es ejecutado hasta el límite, ya que no se trata solo de control y orden interno, sino que de una colonización de la psicología de los miembros de la comunidad: “Para que un gobierno totalitario cumpla el objetivo de controlar a sus gobernados, debe privar a las personas no solo de su libertad, sino además de sus instintos y de sus pulsiones”<sup>7</sup> (Arendt, 2017, p. 255; traducción propia). Entonces, son las pulsiones el blanco totalitario final, la última de las gestas de anulación del individuo bajo los valores de un discurso comunitario. El silencio de.

Ahora bien, quien mejor que Adolf Eichmann para mostrarnos hasta dónde puede llegar esta colonización pulsional. Tal como nos lo muestra Arendt de forma soberbia en *Eichmann en Jerusalem* (Arendt, 2003), no es que Eichmann sea una encarnación del mal o un ser humano cruel *a priori*, sino que su crueldad está en su falta de reflexividad con respecto a sus funciones de responsable del transporte de judíos a los campos de concentración. Es su exceso de eficiencia lo que hace que sea parte del genocidio del pueblo judío, no una maldad inherente a su identidad. Él fue incapaz de transgredir el metro cuadrado de su función y se preocupó de transportar judíos de la mejor de las formas. Es un hombre carente de ideología, no demuestra una identificación muy férrea a los ideales nazis, más bien parece una adopción protésica de ideas políticas incoherentes. Sin duda no es una víctima,

7 Texto original: “Pour qu’un gouvernement totalitaire atteigne son objectif de contrôle sur les gouvernés, il faut que les gens soient privés non seulement de leur liberté, mais aussi de leurs instincts et de leur pulsions”.

nada lo desresponsabiliza. Pero lo fundamental que nos muestra su experiencia es que el ejercicio de una violencia despiadada puede no solo convivir con la racionalización moderna, sino que además con la más absoluta indiferencia. El silencio cotidiano puede ser el mejor aliado de la crueldad. Eichmann representa una metáfora de la administración del Estado. Es decir, en el seno del aparato administrativo existe una irreflexividad e indiferencia. Es buen funcionario quien ejecuta de buena manera las funciones entregadas, así se construye el buen burócrata. Es el lado más oscuro de la burocracia y la mecanización, tal como escribe Franz Kafka en sus relatos de esta inentendible estructura administrativa organizada como un lenguaje autónomo de jerarquías, donde la autorización del superior es más importante que la reflexividad.

Si bien posterior a la publicación del texto y el inmenso debate<sup>8</sup> generado, Arendt precisa (y atenúa) la noción de banalidad del mal, lo que vemos es un esfuerzo en analizar al mal desde una mirada que supere la mera asociación demoníaca entre agente de crueldad y víctima. Es lo que vemos en la carta que envía a Gershom Scholem el 24 de julio de 1963:

El mal no es nunca ‘radical’, solo es extremo, y carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad’. Solo

8 El concepto de banalidad del mal de Arendt ha generado una serie de críticas de carácter histórico, político y filosófico. Entrar en las diferentes (e inacabables) discusiones posteriores al texto excede el ejercicio de este artículo. No obstante, sí es pertinente destacar que la alusión que aquí nos interesa es la relación entre crueldad y la pérdida de facultad de pensar que posibilita el orden burocrático. Es decir, nos interesa el caso Eichmann en lo particular de la relación mal y cotidianidad, y no como una explicación general del nazismo. Para un análisis crítico de las tesis de Arendt desde la filosofía moral ver Delpla (2011).

el bien tiene profundidad y puede ser radical (Arendt, 2015, p. 150)

Esta falta de radicalidad del mal es justamente lo que hace posible que se extienda y atraviese prácticas sociales como una cotidianidad (como un hongo). Lo banal del mal aduce a la cara más cotidiana de la organización burocrática, que con su regularidad autoriza la ausencia de la capacidad de pensar. Desde luego, esto no quiere decir que Eichmann no sea moral y judicialmente condenable ni que sus acciones estén atenuadas por las órdenes de superiores. Más bien, se trata de rescatar que de existir obediencia irreflexiva de una norma, éste se da en un contexto determinado por la instrumentalización de las instituciones. Los valores del orden burocrático fueron el soporte de la renuncia reflexiva.

Por su parte, el juicio de Eichmann y sus diferencias discursivas con los ideólogos del nazismo nos ponen ante la presentación de dos éticas que conforman la sociedad moderna y que Max Weber presenta en *El político y el científico* (Weber, 1996). Weber encuentra dos éticas principales que rigen la acción: por un lado, la *ética de convicción* y por otro la *ética de la responsabilidad*. Del lado de la convicción tenemos la acción movilizadora de acuerdo a los fines, supeditada a la búsqueda de una concepción de la vida buena que se pretende alcanzar (Dios, Revolución, Libertad). Del lado de la responsabilidad individual son las acciones que valen en sí mismas dependiendo de un marco normativo socialmente compartido y universal. La ética de la convicción es la que rige las acciones de los ideólogos de los totalitarismos y los que han adoptado la ideología como forma de vida. Esta es una ética evidentemente intolerante: “Quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un «racionalista» cósmico-ético” (Weber, 1996, pp. 167-168). Por otro lado, la ética de la responsabilidad que nos exige responder por las consecuencias inmediatas de nuestros actos, sin importar los fines. En este sentido, la incapacidad principal de Eichmann es su falta de identificación a una ética: por una parte, es incapaz de demostrar su cercanía ideológica y odio al pueblo judío

(falta de ética de convicción), y por otro no puede reflexionar sobre sus actos por juzgarlos coherentes con las demandas de sus superiores (falta de ética de la responsabilidad). De esta forma es un ser carente de ética, un funcionario ejemplar.

De modo que restringir la crueldad del totalitarismo al ejercicio de la violencia y a las víctimas nos impide ver que el Estado-Nación porta en su seno una ambivalencia con respecto a los fines. En sí misma su constitución no es una protección ante la realización de eventos crueles. Es decir, la indiferencia burocrática puede muy bien servir a la organización de una democracia participativa que a la más atroz de las dictaduras. La experiencia de los totalitarismos muestra que todas las herramientas legales pueden volcarse al servicio de ideas políticas, aunque estas vayan en contra de los valores de la democracia participativa. Al respecto, baste mencionar los esfuerzos de los juristas del nazismo por justificar legalmente el exterminio judío y todo el uso del vocabulario eufemístico (“La Solución Final”) para vestir a la muerte de legalidad. Esa cuidada atención de los detalles más minúsculos da cuenta primero de una racionalización a gran escala, pero en segundo lugar de la debilidad de todo discurso que intente normar el rol de los Estados Nación. En ese sentido, el esfuerzo de los juristas del nazismo muestra que las declaraciones de Derechos Humanos no son suficientes para limitar el aparato estatal cuando está organizado bajo fines antidemocráticos.

### Conclusiones

Como lo indica el epígrafe de Nietzsche que citamos al inicio, contemplar al hombre sin contemplar su indulgencia agresiva es limitar la visión de la cultura y lo humano al mero progreso, lo que implica mirar la historia en una sola dirección. Desde luego, esto no quiere decir que la crueldad sea justificable o aceptable, ya que eso dependerá del marco normativo con el que se analicen las acciones y de la configuración moral del momento histórico. Desde nuestro presente marcado por la hegemonía del liberalismo político, estamos propensos a condenar todos los crímenes y genocidios de la historia pasada como actos abominables fruto de un pasado totali-



tario, lo que es pertinente desde el juicio histórico pero insuficiente para pensar las atrocidades del futuro. Como vimos en las tres viñetas, la crueldad, antes que movida por la mera exterminación del otro, se moviliza a través de las estructuras sociales e instituciones creadas por el individuo racional. Y desde ese plano, la violencia sirve como una forma de justificación de un orden social determinado, amparado por las instituciones de la modernidad. Estas instituciones o valores sociales están lejos de desaparecer con la caída de los totalitarismos, por lo que el fenómeno de la crueldad nos pone de frente a la ambivalencia interna de la institucionalidad. En esa línea, la pedagogía liberadora, los ideales ilustrados o el aparato estatal pueden servir muy bien de articuladores entre racionalidad y violencia.

Ahora bien, más allá de las dificultades, proponemos dos apuntes finales para seguir pensando la condición cruel desde su potencia de acción futura dentro de un orden liberal más que de la condena histórica.

En primer lugar, que la reducción de la crueldad a una falta de razón o deshumanización constituye una visión sesgada de la condición moderna, que bien puede establecerse como parte de un discurso político, pero no como un discurso analítico. Es decir, el juicio político de las atrocidades del pasado y el paradigma de Derechos Humanos no nos sirve como herramienta de análisis de cómo estos eventos se vuelven viables, de cuáles son las estructuras discursivas que los hacen emerger o incluso cómo los podemos evitar en un futuro. El destino final de esta visión deshumanizadora de la crueldad que se agota en sí misma es la ausencia de toda crítica, desembocando en un maniqueísmo político que reducirá la historia a verdugos y ajusticiados. Esta posición nos parece insuficiente como ejercicio reflexivo, por ello de acuerdo a nuestro proceder hemos intentado reflejar la permeabilidad de las estructuras sociales ante la racionalidad de la condición cruel. Visto así, alejar a la racionalidad de la crueldad, solo es una nueva forma de proteger una visión inmaculada de la razón como sinónimo de bondad. Es decir, una nueva ideología racionalista. Parte de estos rasgos ideológicos son visibles en las manifestaciones agresivas contra representantes

de posiciones políticas que son consideradas como de extremas izquierdas o derechas, donde se los agrede y expulsan del espacio público con insultos o golpes, por considerarlos portadores de ideas inhumanas y contrarias al liberalismo democrático. En ese sentido, uno de los factores que explica la eficacia de estos discursos separatistas, sobre todo las ultraderechas, es precisamente la ingenuidad de la crítica en su contra, que se basa en develar el lado “irracional” del su contenido, negando preguntarse qué tipo de crítica portan y por qué crecen. En ese sentido, no deja de ser paradójico que la agresividad contra otro esté justificada por el cuestionamiento de su intolerancia. En segundo lugar, que el hecho de la disminución de valor social de una ética de la convicción por el privilegio de una ética de la responsabilidad no implica una protección ante la crueldad. Efectivamente, el mundo contemporáneo post ideologías se organiza desde la desvalorización de las éticas de convicción por tildarlas de totalitarias. En su lugar se ha impuesto de forma hegemónica una ética de la responsabilidad individual funcional al liberalismo democrático, fuertemente normativa que puede verse ya no en los grandes discursos ideológicos que prometían la liberación del ser humano en las conductas y los estilos de vida. El individuo moderno debe progresivamente hacerse responsable de actos que antes no formaban parte de sus responsabilidades sociales, la ética ha llegado a zonas donde antes no estaba. Propuestas normativas como la ecología, la promoción del lenguaje inclusivo o un estilo de vida sano han llegado a normar espacios vacíos que estaban a la espera de discursos. En ese sentido, el auge de los movimientos ecologistas en Europa son buena prueba de cómo esta hegemonía de ética de la responsabilidad está formando parte central de la política. Sin embargo, más allá de nuestro eventual acuerdo con estas nuevas posiciones normativas, en sí mismas estas conductas no están exentas del riesgo de caer en fundamentaciones agresivas con otros grupos sociales cuyos valores entren en tensión. En ese sentido, si la manifestación más radical de la ética de la convicción es la experiencia de los totalitarismos, entonces no resulta extraño, dado el movimiento ético de la sociedad, pensar

que los futuros actos de intolerancia y agresividad se jueguen en el campo de las nuevas definiciones normativas acerca de la ética de la responsabilidad individual. Es decir, una condición cruel fragmentada y acomodada al lenguaje del liberalismo.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2012). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Guevara, E. (1985). *La guerra de guerrillas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Delpla, I. (2011). *Le mal en procès: Eichmann et les théodicées modernes*. Paris: Hermann.
- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). Foucault étudie la raison d'État. En *Dits et écrits II* (pp. 856-914). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. (10ª Ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Lacan, J. (2013). Kant con Sade. En *Escritos 2* (pp. 727-754). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F.W. (1972). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (2017). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.-J. (2014). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Tocqueville, A. de. (1963). *La democracia en América* (2ª Ed.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1996). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Zarka, Y.C. (2016). Hannah Arendt et l'origine du mal. *Cités*, 67(3), 3-16. <https://doi.org/10.3917/cite.067.0003>