

EL DUELO COMO RESPUESTA AL MAL BANAL

El duelo como respuesta crítica al mal banal: Reflexiones entre Arendt y Butler

Sheyla Camila Cristancho Ayala.

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Directora

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de filosofía

Filosofía

Bucaramanga

2024

Dedicatoria

*A Nelly, mi amada madre, cuya vida y partida han dado sentido tanto a mi existencia
como a la inspiración detrás de estas páginas.*

*A Orlando, mi querido padre, quien con su amor, constante compañía y apoyo ha sido
mi sostén a lo largo de este proceso.*

Agradecimientos

Con profundo reconocimiento, expreso mi sincera gratitud a mi directora de tesis, la Dra. Alicia Chamorro, por su guía y apoyo constante durante este proyecto.

Extiendo mi agradecimiento con mucha ternura a mis padres, por su amor, confianza y respaldo inquebrantable a lo largo de esta experiencia.

Agradezco a mi familia, por su aliento y cariño significativo en el transcurso de esta importante etapa.

A mis amistades, especialmente a Karen, por su enriquecimiento intelectual y compañía continua en este recorrido académico.

Quiero agradecer a Will, por su cercanía y amor en cada momento de este trayecto.

Finalmente, deseo manifestar mi cálido agradecimiento a la Universidad Industrial de Santander, por haberme proporcionado los recursos y oportunidades necesarias para llevar a cabo este trabajo.

A cada uno de ustedes, quiero reconocerles su particular contribución que ha jugado un papel fundamental en la construcción de estas páginas. Por ello, les agradezco profundamente su acompañamiento, que ha sido clave para el logro de este propósito.

Tabla de contenido

Resumen	3
Capítulo 1: El peligroso abismo del mal banal	8
1.1. Los dos mundos de la experiencia humana	11
1.1.1. Mundo de las apariencias	12
1.1.2. Mundo del pensamiento	15
1.2. Mal radical y totalitarismo	16
1.3. Banalidad del mal	20
Capítulo 2: Violencia contemporánea y ontología socio-corporal	26
2.1. El mal banal más allá del Totalitarismo	27
2.2. Marcos normativos y vidas no lloradas	32
2.3. La propuesta de Butler	38
Capítulo 3: El duelo como respuesta crítica al mal banal	42
3.1. Agencia ante el mal	43
3.2. Reconocimiento del duelo	50
3.3 Ser responsables de las vidas que se pierden	57
Conclusiones	63
Referencias bibliográficas	66

Resumen

Título: El duelo como respuesta al mal banal: Reflexiones entre Arendt y Butler.¹

Autora: Sheyla Camila Cristancho Ayala.²

Palabras clave: mal banal, ética, ontología socio-corporal, vulnerabilidad, responsabilidad, alteridad, duelo.

Descripción

Esta tesis explora cómo el proceso de duelo puede ser un efecto transformador práctico para fomentar una conciencia crítica sobre la responsabilidad hacia la alteridad. Se busca demostrar que el duelo puede ser un recurso político que unifique vulnerabilidades, superando los dilemas puestos por el mal banal y su fácil poder de propagación. Al integrar las perspectivas de Arendt y Butler, se pretende contribuir a un entendimiento más profundo sobre la responsabilidad moral en contextos de violencia y sufrimiento.

¹ Trabajo de grado.

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Dr. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Abstract

Title: The grief as response to Banal Evil: Reflections between Arendt and Butler.³

Author(s): Sheyla Camila Cristancho Ayala ⁴

Key Words: Banal evil, ethics, socio-corporal ontology, vulnerability, responsibility, otherness, grief.

Description

This paper explores how the grieving process can be a transformative practical and contemplative effect to foster critical awareness about responsibility towards the other. It seeks to demonstrate that grief can be a political resource that unites vulnerabilities, overcoming the dilemmas posed by banal evil and its easy power of propagation. By integrating the perspectives of Arendt and Butler, it aims to contribute to a deeper understanding of moral responsibility in contexts of violence and suffering.

³ Degree Work

⁴ Faculty of humanities. School of philosophy. Director: Dr. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Introducción

La responsabilidad ética en relación con el exceso de violencia y la presencia del mal es un tema crucial en la filosofía política contemporánea, fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias. En esta relación, la mayoría de los pensadores políticos exploran cómo se aborda la violencia en las sociedades contemporáneas, además de discutir los límites y responsabilidades éticas de los Estados, los individuos y las comunidades ante situaciones de conflicto, injusticia y sufrimiento. Este tema plantea preguntas cruciales sobre cómo podemos responder éticamente a los desafíos de la paz y la reconciliación en un mundo complejo y cambiante.

La pensadora y filósofa política Hannah Arendt es una de las más importantes expositoras sobre el problema del mal en la política. Su teoría de la banalidad del mal, que se origina en *Eichmann en Jerusalén* (2009), plantea la necesidad de analizar cómo la falta de reflexión ética puede llevar a individuos a cometer actos violentos. Más adelante, la filósofa plantea la importancia del pensamiento crítico y la responsabilidad ética como elementos fundamentales para evitar la banalidad del mal, enfatizando en lo fundamental que resulta que las personas cuestionen las normas establecidas, para que asuman la responsabilidad por sus acciones en términos de sus consecuencias éticas.

A su vez, el proceso del duelo, así como la experiencia de la pérdida han sido identificados como factores que pueden impulsar tanto a la reflexión ética como a la acción social en respuesta a la violencia, dentro de este contexto, es indispensable el papel de la ética de la no violencia de Judith Butler, en su obra *Vida precaria: El poder del*

duelo y la violencia (2006) explora la importancia de comprender la pérdida como un medio para la reflexión ética en respuesta a la violencia sistemática.

A pesar de la relevancia que han cobrado tanto el duelo, como las teorías de Arendt y Butler en la discusión filosófica sobre la responsabilidad moral, no se ha explorado suficientemente cómo el proceso del duelo puede ser una apertura para la reflexión ética en respuesta a los dilemas de la teoría de la banalidad del mal; por tanto, esta tesis pretende analizar cómo la experiencia de la pérdida puede ser una herramienta tanto práctica como contemplativa, convirtiéndose en el fundamento y el recurso político para reconocer la vulnerabilidad compartida; lo anterior, con el fin de adquirir conciencia crítica sobre la importancia de la responsabilidad hacia la alteridad como base para una ética de la no violencia, en respuesta a un mal banal. De esta manera, se busca contribuir al desarrollo de una perspectiva más profunda sobre la responsabilidad moral en el contexto de la violencia y el sufrimiento.

Para comprobar la tesis anteriormente planteada, en el primer capítulo se explorarán los cambios en la teoría del mal de Arendt desde un enfoque que ve el mal como radical hacia uno que lo propone como banal. En un primer momento se explora la visión de Arendt sobre el pensamiento y la acción como base para que el ser humano pueda existir críticamente. A continuación, se aborda la teoría del mal radical de Arendt, que se origina en el análisis del totalitarismo y los campos de concentración, y finalmente, se presenta el giro en su teoría hacia el concepto de mal banal.

De esta manera, siguiendo con el problema del mal y la violencia, se da paso al segundo capítulo, en el cual se analizará la relación que establece Judith Butler entre la violencia contemporánea y la ontología socio-corporal, argumentando que la sociedad

actual se ve atravesada por el mal banal debido también a los marcos normativos impuestos y a la obediencia ciega hacia sistemas de poder. Posteriormente, a través de su propuesta de una ética de no violencia basada en la vulnerabilidad compartida, analizamos la propuesta de Butler sobre una ontología socio-corporal que reconoce la interdependencia entre individuos, y busca fomentar una ética del cuidado hacia la alteridad.

Finalmente, se llega al tercer y último capítulo, en el cual se pretende demostrar que el duelo puede operar como una respuesta crítica y transformadora ante el mal banal, en la medida en que este promueve la responsabilidad por el bienestar de otros y la memoria colectiva de los hechos de violencia. Esto se justifica a través de la teoría de Hannah Arendt sobre la relación entre la libertad, la responsabilidad y la agencia, así como la concepción del duelo como un recurso político y potencial transformador social, según Judith Butler. Así, finalmente se resalta cómo las reflexiones entre Arendt y Butler llegan a la conclusión de que el duelo puede unificar vulnerabilidades y contribuir a la construcción de comunidades basadas en el cuidado mutuo y la memoria colectiva. De esta forma, esperamos con este texto mostrar cómo se supera la falta de reflexión moral presente en el mal banal al reconocer el duelo como un efecto transformador que nos obliga a pensar y actuar con el fin de repensar nuestros vínculos y acción en el mundo.

Capítulo 1: El peligroso abismo del mal banal

En un primer momento, lo que sorprende no es tanto que se dé el mal en el mundo, sino que los malvados triunfen y los buenos sean perseguidos.

(Cardona, 2013, p. 117)

El problema del mal siempre ha sido objeto de estudio filosófico debido a su complejidad. Diversos filósofos han buscado comprender su naturaleza, causas y consecuencias. En esta tesis, y específicamente en este capítulo, exploraremos cómo Hannah Arendt entiende el desarrollo del mal en el siglo XX, especialmente en el contexto del Holocausto, hasta llegar a su concepto de la banalidad del mal.

Primero, haremos un recorrido por su visión de la existencia de dos mundos de la experiencia: el del pensamiento, donde se reflexiona críticamente al apartarse del mundo físico, y el de las apariencias, en el cual suceden los fenómenos y nuestra interacción con los demás. Esto nos permitirá entender la relación entre pensamiento y acción en Arendt.

Luego, analizaremos su teoría del mal radical, nacida durante el análisis del Holocausto y en los campos de concentración, donde Arendt argumenta que se dio el mayor grado de maldad en la historia. Finalmente, abordaremos su transición del concepto de mal radical al de mal banal. Este cambio refleja su enfoque en los individuos dentro del sistema, concluyendo que estos no poseen una maldad demoníaca, sino una banalidad del mal, caracterizada por la obediencia ciega y la falta de reflexión crítica.

1.1. Los dos mundos de la experiencia humana

En la filosofía de Hannah Arendt, la experiencia humana puede pensarse dividida en dos mundos: el de las apariencias y el del pensamiento. El mundo de las apariencias se caracteriza por la inmediatez de la percepción sensorial y las emociones, ligado tanto a la vida cotidiana como a las normas sociales, pues es donde los individuos interactúan en sociedad, establecen sus roles y participan en actividades laborales y políticas, reflejando la naturaleza activa y social del ser humano. En cambio, el mundo del pensamiento se define por la reflexión, la abstracción y la búsqueda de la verdad, permitiendo a los individuos trascender la inmediatez para actuar de forma libre. La distinción entre estos dos mundos, así como la manera cómo actuar y pensar se diferencian y, a la vez, se relacionan es fundamental para comprender el análisis de Arendt sobre el mal, ya que cada uno tiene una influencia particular en la capacidad de los individuos para discernir cómo actuar en contextos de opresión.

1.1.1. Mundo de las apariencias

En *La condición humana* (2005), Arendt en lugar de centrarse en la esencia o naturaleza del ser humano, se enfoca en su actividad, pues para Arendt, el ser humano es un ser que se hace presente en el mundo a través de su acción (2005). Al hablar de condición, se refiere a que los humanos no tienen una esencia estática, sino que existen y se relacionan entre sí en el mundo, siendo condicionados y dependientes de este, creando cosas que atraviesan su existencia ya que tienen la capacidad para actuar y dar forma al mundo a través de sus acciones.

Arendt distingue tres actividades básicas que constituyen la *vita activa* del humano: labor, trabajo y acción. En primer lugar, Arendt define la labor como la actividad

más básica y fundamental de la vida humana, ya que se centra en las necesidades biológicas esenciales, como la alimentación, el descanso y la reproducción. Esta es repetitiva y rutinaria, pues no requiere una gran reflexión o creatividad, ya que su objetivo principal es satisfacer las necesidades inmediatas para mantener la vida. La labor comparte características con otras formas de vida en la naturaleza, ya que está sujeta a ciclos biológicos, produciendo resultados limitados en el tiempo. Es necesario señalar, que, aunque es indispensable para la supervivencia, Arendt advierte que la labor por sí sola no es suficiente para alcanzar una vida plena y significativa. En este sentido, se encuentra en el ámbito privado y doméstico, donde se satisfacen las necesidades básicas de la vida, centrándose en la preservación y reproducción de la vida individual y colectiva. (Arendt, 2005, p.22). Por su parte, el trabajo es el que transforma la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, creando así un mundo artificial, pues a diferencia de la labor, que se ocupa de las necesidades biológicas inmediatas, el trabajo surge del impulso de producir objetos que perduren en el tiempo y que puedan ser utilizados para mejorar la vida humana.

El trabajo, en contraste con la labor, es una actividad más compleja que requiere de planificación, esfuerzo y reflexión, ya que implica la creación de objetos tangibles, como herramientas, artefactos, tecnologías y estructuras, que no solo satisfacen las necesidades inmediatas, sino que también contribuyen al desarrollo de la sociedad. Estos objetos creados por el trabajo tienen la capacidad de perdurar en el tiempo y de influir en la experiencia humana de manera duradera. Arendt también destaca que el trabajo crea un mundo artificial como resultado de la actividad humana, pues esta implica la capacidad humana de dar forma al entorno y de influir en el curso de la historia, dado a que los objetos creados configuran el espacio en el que tiene lugar la vida social y política.

Además, el proceso de trabajo implica la colaboración y la interacción con otros individuos, es una actividad que se lleva a cabo en el contexto de la comunidad. Este aspecto social del trabajo lo distingue de la labor, que tiende a ser más individual y centrada en las necesidades inmediatas. El trabajo, por lo tanto, se relaciona estrechamente con la capacidad humana de intervenir en el mundo y de dejar una huella duradera en él mismo (Arendt, 2005, p.22).

Por último, la acción es la más elevada de la *vita activa*, entendida como la actividad que trasciende la mera producción de objetos o la satisfacción de necesidades inmediatas, pues está se caracteriza por ser el ejercicio que se ocupa del comienzo de algo nuevo y, a diferencia del trabajo, esta se desarrolla en el espacio público. Arendt destaca que la acción es una actividad libre y creativa, que permite a los individuos expresar su singularidad y contribuir a la configuración de un mundo común en el que los seres humanos puedan vivir juntos. La importancia de la acción radica en su capacidad para generar novedad y para influir en el curso de los asuntos humanos, ya que es a través de la acción que las personas pueden introducir ideas, valores y principios que desafíen el sistema, dando paso a que se cuestionen las estructuras establecidas. La acción, en este sentido, es fundamental para la evolución de la sociedad, ya que permite la emergencia de nuevas perspectivas y la apertura de posibilidades no consideradas. Además, la acción no solo es una manifestación de la individualidad de las personas, sino que también es el medio a través del cual se establecen relaciones significativas con los demás. Arendt destaca que la acción es el vehículo para la participación política y el diálogo entre los ciudadanos, lo que contribuye a la formación de la esfera pública y al desarrollo de la vida en comunidad.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia (Arendt, 2005, p. 22).

Así, el mundo de los fenómenos o de las apariencias es el mundo creado por la acción humana en tanto labor, trabajo y acción; este es un mundo que perdura y propende por la libertad y pluralidad. “Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testimonia la presencia de otros seres humanos.” (Arendt, 2005, p. 37). La pluralidad humana y la acción, en su dimensión política, se manifiesta a través de las palabras, las leyes y los actos de los hombres, pues es allí donde se revelan a sí mismos y a los demás, creando un sentido de comunidad y pertenencia. Arendt sostiene que el mundo de las apariencias y su dimensión política es el fundamento de la libertad humana, como una extraña forma en que los humanos, seres únicos, se ven como iguales.

1.1.2. Mundo del pensamiento

En *La Vida del Espíritu* (1984) Arendt profundiza en el papel trascendental del pensamiento como puerta de acceso al entendimiento del mundo, pues la filósofa no sólo aborda la función del pensamiento como una retirada reflexiva del mundo de los

fenómenos, sino que también destaca su capacidad para explorar dimensiones más prácticas y políticas.

Este proceso de pensamiento no es simplemente una contemplación pasiva; implica una retirada estratégica que permite al pensador adentrarse en la esencia de las cosas. Al distanciarse del mundo visible, el pensador se convierte en un espectador crítico capaz de discernir más allá de los fenómenos y formar juicios que trascienden la superficialidad del ámbito de lo aparente. Según Arendt (1984) “Para descubrir si algo es realmente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias con el que se halla naturalmente familiarizado” (p. 36), y también señala que “Cuando el filósofo abandona el mundo que se ofrece a los sentidos y efectúa un periplo por la vida del espíritu, obtiene sus pistas del primero, intentando que se le revele algo que le explique su verdad subyacente.” (p. 36).

El pensamiento, se convierte así en el medio a través del cual el individuo puede alcanzar una comprensión más completa de la verdad, superando las percepciones subjetivas y desafiando las limitaciones del mundo de las apariencias. Esta capacidad del pensamiento establece las bases para la formación de una voluntad informada y la acción ética en el mundo fenoménico, ya que Arendt no propone una permanencia en este estado de reflexión, sino que aboga por un retorno al mundo. Dice Arendt, citando a Merleau-Ponty “Sólo puedo huir del ser para volver a él” (1984, p. 35). Es en este retorno que el pensador, enriquecido por su exploración conceptual, encuentra la conexión vital entre el pensamiento y la acción. La relación entre pensamiento y acción se revela, así, como un ciclo continuo: el pensamiento reflexivo no solo enriquece la voluntad, sino que también proporciona las bases filosóficas para afrontar la complejidad de la realidad, entendiendo que esta interacción fluida entre pensamiento y acción se convierte, entonces, en el medio

a través del cual el individuo puede no solo comprender la realidad, sino también intervenir en ella de manera significativa.⁵

1.2. Mal radical y totalitarismo

En el siguiente análisis sobre el surgimiento de regímenes totalitarios y la manifestación del mal radical en la sociedad desde Hannah Arendt, se explorará la compleja relación entre el poder político y la moralidad, destacando cómo la instrumentalización del poder puede conducir a la pérdida de valores éticos fundamentales y al surgimiento de atrocidades sin precedentes.

En *Los orígenes del totalitarismo* (1999), Arendt introduce un análisis profundo sobre el problema del mal, arrojando luz sobre un nivel de maldad extrema que no había sido explorado anteriormente. Arendt argumenta que los regímenes totalitarios, como el Nazi y la URSS, dieron lugar a una forma de maldad sin precedentes en la historia, pues estos regímenes políticos, al buscar anular la pluralidad y la acción humana, sustentándose en la idea de que todo es posible, demostraron una capacidad destructiva asombrosa, llegando incluso a desear eliminar la propia humanidad. En estos sistemas, individuos llevaron a cabo actos atroces en nombre del Estado, lo que puso en evidencia la capacidad del poder político totalitario para pervertir el sentido de la moralidad y la ética. El objetivo de este apartado es demostrar que el problema del mal aparece en el pensamiento de Arendt a partir de su deseo de entender cómo pudo surgir algo tan nefasto como el Estado totalitario, y cómo su existencia desafía las bases mismas de la condición

⁵ De *La vida del espíritu* (1984), se va a tomar en consideración exclusivamente la conexión del pensar con lo moral, dejando de lado otras reflexiones que puedan surgir en el marco de esta obra.

humana y la convivencia en sociedad. Para comprender la crueldad de este Estado, es necesario considerar sus características.

En primer lugar, es fundamental reconocer que este mal radical destruye la esencia misma de la humanidad, ya que cada individuo es único, con su propia singularidad y dignidad inherente, pero el totalitarismo socava esta singularidad al reducir a las personas a una masa uniforme, despojadas de sus derechos y de su individualidad. Entonces, este proceso de despersonalización y deshumanización resulta en una soledad extrema, donde los individuos pierden la identidad, no tienen voz propia, y transformados en muertos vivientes masivos.

“No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver de alguna manera con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos, y solamente incide en su dignidad humana, sino hacerlos superfluos como seres humanos” (Bernstein, 2000, p. 240).

En este estado, los individuos pierden su agencia y se ven privados de su capacidad de actuar y de participar activamente en la sociedad, lo que lleva a una pérdida profunda de la humanidad y la dignidad, es decir, pasaron a ser nada. Como afirma Bernstein: "El mal radical ha surgido en relación con un sistema en dónde todos los hombres se han vuelto superfluos" (2000, p. 240). Este extremo del mal desafió las concepciones tradicionales de pensadores como Kant, cuya ética se centraba en la noción de deber moral y el respeto a la ley universal.

Pues bien, Kant consideraba el mal como una propensión contraria al bien, una desviación de la ley moral, pero fue en el totalitarismo Nazi, donde el mal parecía haberse convertido en una disposición generalizada, desafiando la idea de que el mal era simplemente una propensión. La perspectiva kantiana planteada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (2001) se centra en la importancia de la voluntad moral y el respeto a la ley universal, pues Kant considera el mal radica en la desviación de la ley moral y la violación de los deberes éticos, así que aboga por la necesidad de actuar de acuerdo con los principios morales universales, independientemente de las consecuencias o las inclinaciones individuales. En este sentido, la visión de Kant sobre el mal, que se enfoca en la transgresión de la ley moral y la violación de los deberes éticos, puede resultar insuficiente para abordar la magnitud del mal radical que surgió en el Totalitarismo.

Es la obra de Arendt la que introduce la noción de un mal extremo que va más allá de la mera transgresión de la ley moral y desafía las concepciones tradicionales de ética y moralidad. Pues Arendt, introdujo la noción de un mal radical que no se limita a la violación de deberes morales individuales, sino que busca la aniquilación y la destrucción de la humanidad en su conjunto.

Otra característica de este Estado totalitario es que parte de la estrategia para eliminar los vínculos humanos mediante el uso de la propaganda, el terror y la violencia para atomizar a la sociedad, ya que la propaganda totalitaria busca no solo difundir una ideología dominante, sino también crear una cultura del miedo y la desconfianza, lo que genera un clima propicio para la obediencia ciega a las autoridades, facilitando la participación en actos crueles y atroces. Esta propaganda se caracteriza por la manipulación de la información, la difusión de discursos de odio y la creación de un

enemigo común, con el fin de dividir a la sociedad para fomentar la desconfianza entre sus miembros. Esto contribuye a la formación de una mentalidad colectiva basada en el miedo y la sumisión, lo que facilita la aceptación de órdenes injustas y la participación en actos de crueldad en nombre del Estado. El uso del terror y la violencia en el contexto totalitario refuerza esta dinámica, ya que el miedo a castigos brutales coacciona a la población a acatar las directrices del régimen, aun cuando estas contradigan los principios morales individuales. En palabras de Bernstein, incluso el fiscal israelí afirmaba que: “bajo el terror de la dominación Nazi, la tentación de no obrar correctamente equivalía a verse forzado a actuar mal y, en tales circunstancias, no podía esperarse de nadie que actuara como un santo.” (2000, p. 24). Así, la combinación de propaganda, terror y violencia crea un entorno opresivo que socava la moralidad y la empatía, fomentando la deshumanización y la falta de agencia.

Otra característica distintiva que desafía las concepciones convencionales de la ley y la justicia es el uso de la legalidad como instrumento para alcanzar la dominación total; pues, a diferencia de regímenes abiertamente dictatoriales que operan al margen de la legalidad, como señala Vargas, los Estados totalitarios se valen de un complejo sistema legal que aparenta seguir las leyes naturales o históricas, mientras que en realidad restringen gradualmente la libertad y consolidan el poder en manos de una élite gobernante. Este enfoque utiliza la legalidad como una fachada para justificar la represión, creando un marco legal que legitima las prácticas autoritarias, así como limita las libertades individuales. (2011, p. 124). A través de normativas aparentemente legítimas, se establecen mecanismos para censurar la libertad de expresión y restringir las actividades políticas y sociales, pues estos Estados emplean la legalidad de manera selectiva para perseguir a opositores políticos, minorías y disidentes, utilizando el sistema

legal como una herramienta de control social. La falta de independencia judicial y la manipulación del sistema legal garantizan que las decisiones judiciales se alineen con los intereses del régimen, perpetuando la dominación totalitaria y limitando las vías legales para la resistencia de la defensa de los derechos individuales. (Vargas, 2011, p. 124)

Por último, Di Pego, citando a Michael Foucault (2000), argumenta que el Totalitarismo representó el ejercicio político de un control total sobre la vida de las personas. El concepto clave que habilita el surgimiento del totalitarismo es la "biopolítica". En efecto, es Arendt la filósofa que muestra cómo los campos de concentración son la manifestación extrema de este poder estatal sobre las vidas humanas. Este control abarca desde la gestión de la natalidad y el manejo de enfermedades hasta la extensión de la esperanza de vida, ejemplos de cómo el Estado ejerce poder sobre la vida de las personas. Sin embargo, este poder va más allá de simplemente mantener con vida a la población, también influye en la forma en que las personas viven y en qué tipo de vida se considera digna de ser vivida. Conectándola con el pensador francés, Foucault argumenta que este biopoder puede llegar al extremo de decidir quién merece vivir y quién no, lo que puede conducir a situaciones extremas como el racismo institucional y, en última instancia, a eventos como el nazismo (2010).

1.3. Banalidad del mal

Después de su reflexión sobre los regímenes totalitarios y su concepción del mal radical, Hannah Arendt hizo un giro teórico al introducir su teoría del mal banal, especialmente influenciada por su experiencia al presenciar el juicio a Adolf Eichmann de 1961. En esta nueva perspectiva, Arendt explora la idea de que el mal puede manifestarse de manera ordinaria y cotidiana, despojado de una intención malévola

consciente, lo que plantea interrogantes sobre la responsabilidad moral individual en contextos de atrocidades colectivas.

Arendt en *Orígenes del totalitarismo* (1999), habla de un mal extremo enraizado en el régimen totalitario que llevó a cabo crímenes que son de difícil comprensión. Pues, este ya no podía explicarse por motivos malvados y mucho menos por motivos humanos, ya que no se produce por interés propio, codicia, ni ansias de poder, sino con el objetivo de eliminar la humanidad misma, desafiando las concepciones convencionales del mal, que suelen basarse en motivaciones individuales o colectivas, de cierta manera comprensibles en el contexto humano. Esta nueva criminalidad fue una destrucción absolutamente fría y sistemática de cuerpos humanos diseñada para destruir la dignidad humana. "Los campos de concentración se volvieron campos de instrucción, en dónde hombres perfectamente normales eran entrenados para convertirse en miembros hechos y derechos de las S.S." (Bernstein, 2000, p. 242). Sin embargo, fue su observación directa del comportamiento de Eichmann durante el juicio lo que la llevó a rechazar la narrativa convencional que representaba a los nazis como monstruos demoníacos, pues la filósofa intentó comprender las acciones de Eichmann no como resultado de una maldad intrínseca, sino como el producto de un contexto deshumanizador que socavaba la capacidad de reflexión y juicio moral. Concluyendo que, Eichmann era un individuo ordinario que actuaba con una diligencia extraordinaria para mejorar su posición, sin mostrar una profundidad malévol, de allí exploró la idea de la *irreflexividad* y la incapacidad de pensar críticamente como elementos clave que permitieron la participación en acciones monstruosas. Tal como argumenta en *Eichmann en Jerusalén* (2009) y en *Responsabilidad y Juicio* (2007), Arendt afirma que el mal radical no puede ser explicado por motivos malvados, ya que no se puede extraer ninguna profundidad

demoníaca de él. "No tenía ningún móvil [...]. Simplemente, por decirlo de forma coloquial, no se dio cuenta de lo que estaba haciendo." (Bernstein, 2000, p. 246).

El mal banal es llevado a cabo porque individuos que no tienen un quien, que abandonan su identidad en el momento que dejan de ejercitar la facultad de pensar, adhiriéndose completamente a los imperativos de turno: estos imperativos pasan, claro está, a pensar por ellos y funcionar por ellos. Sin embargo, si la persona no está implicada de forma directa en sus actos, tampoco puede emerger desde el bien o desde el mal, es decir, no puede emerger como persona buena o mala, porque no está implicada de forma directa en sus actos, sino indirecta por medio de los imperativos a los cuales se adhiere y en los cuales se desvía su responsabilidad. (Arteaga, 2023, p. 286).

En este escenario, la moralidad individual se ve eclipsada por la obediencia a estructuras autoritarias o ideologías que despojan a los individuos de su capacidad crítica y de discernimiento ético. Así, la dicotomía entre bien y mal se desdibuja, dejando a los individuos inmersos en un entramado de acciones cotidianas que, si bien pueden resultar perjudiciales, son llevadas a cabo sin una reflexión profunda sobre su impacto moral. La propia naturaleza de la banalidad del mal elimina las fronteras entre la responsabilidad individual y la participación común en actos moralmente cuestionables, dificultando así la atribución de juicios éticos tajantes sobre la naturaleza intrínseca de las personas involucradas.

Entonces, Arendt argumenta que el mal parece ser más banal que radical, caracterizado por la disposición a no pensar, pues no se refiere a un mal extremo perpetrado por individuos psicópatas o monstruosos, sino que se manifiesta de manera más común y aparentemente trivial en la vida cotidiana, de ahí que lo denomine como

banal, representándose en la manera en que normalizamos ciertas formas de violencia en nuestra vida diaria. Por tanto, Arendt sugiere que el mal no posee profundidad, ya que este tiene la capacidad de extenderse por el mundo y echarlo a perder como un hongo que invade las superficies y desafía el pensamiento. (Bernstein, 2000, p. 237). Así pues, este mal tiene la posibilidad de invadir todo de forma extrema y eliminarlo, como una bacteria, de ahí su banalidad. "Las bacterias pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias." (Bernstein, 2000, p. 249). Entonces, el pensamiento puede intentar llegar a la raíz de los fenómenos, pero al tratar el mal se ve frustrado porque no hay nada, es superficial, y esa es la razón de su fácil poder de propagación. Al carecer de una complejidad moral o ética, el mal puede infiltrarse en las estructuras políticas de manera insidiosa, corrompiendo todo a su paso, en este sentido, la autora invita a desmitificar el mal y a enfrentarlo de manera crítica, en lugar de permitir que se convierta en una fuerza destructiva e incontrolable.

Es por esto que Arendt explora la idea de un abandono a las fuerzas inhumanas y la degradación de la humanidad desde una perspectiva de banalidad, pues sugiere que lo que ocurrió durante el Holocausto no fue simplemente un grupo de individuos matando a otros por motivos humanos, sino un intento organizado por erradicar el concepto mismo de lo humano.

Es importante señalar que a pesar de que el mal banal y el mal radical pueden tener consecuencias devastadoras similares, la diferencia radica en la forma en que se manifiestan los motivos del sujeto, pues el mal banal se caracteriza por su aparente trivialidad, su falta de reflexión y su ejecución rutinaria, lo que lo hace más difícil de detectar y prevenir, a diferencia del mal radical, que a menudo se origina en ideologías extremas o motivaciones evidentes, el mal banal se enmascara en la normalidad, la

obediencia ciega a la autoridad y la falta de pensamiento crítico. Aun así, hay que tener presente que la noción del mal radical de *Los orígenes del totalitarismo* (1999), no contradice a la del mal banal propuesta en *Eichmann en Jerusalén* (2009), pues el mal radical elimina las condiciones requeridas para vivir una vida humana, convirtiendo a los humanos en superfluos, lo cual es compatible con la banalidad del mal, al tratarse de individuos coaccionados que carecían de la profundidad de pensamiento necesaria para entender las consecuencias de sus propias acciones malévolas. El mal radical representa el sistema totalitario que da paso a un mal banal personificado en los individuos del sistema. Por lo tanto, se llega a la conclusión de que la banalidad del mal es más peligrosa que la radicalidad, ya que su naturaleza insidiosa y aparentemente inofensiva la hace más propensa a infiltrarse en las estructuras sociales y, así, permear la conciencia colectiva sin despertar alarmas.

Por lo anterior, el concepto de mal banal puede limitar la capacidad de los individuos para reconocer la alteridad y asumir responsabilidad dentro de una norma. Esto se debe a que este mal se manifiesta en acciones aparentemente cotidianas, lo que dificulta la percepción de la alteridad y la injusticia inherente a esas acciones. Al normalizar comportamientos injustos, se crea una barrera que impide a los individuos cuestionar y desafiar las normas establecidas. Como resultado, la asunción de responsabilidad se ve obstaculizada, ya que los individuos pueden no ser conscientes de las implicaciones éticas de sus acciones dentro de un marco normativo que promueve la indiferencia y la falta de reflexión crítica sobre la alteridad. Por lo tanto, el mal banal representa un obstáculo significativo para la ética de la no violencia, como la propuesta por Judith Butler, al normalizar acciones que perpetúan la opresión, el mal banal socava los principios fundamentales de la ética de la no violencia al dificultar la capacidad de los individuos

para reconocer y desafiar las estructuras de poder que sustentan la violencia sistémica. La falta de conciencia crítica sobre la alteridad y la responsabilidad ética dentro de la norma dificulta la construcción de una ética basada en la empatía, la solidaridad y el respeto por la diversidad, elementos centrales en la visión de la no violencia de Butler.

Capítulo 2: Violencia contemporánea y ontología socio-corporal

No es como si un "yo" existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un "tú" por allá, especialmente si el vínculo con ese "tú" forma parte de lo que constituye mi "yo". Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué "soy" sin ti?

(Butler, 2006, p. 48).

Proponemos en este capítulo que la consideración del mal banal va más allá de su asociación tradicional con regímenes totalitarios, pues se manifiesta en la sociedad contemporánea, arraigado en la cotidianidad casi imperceptiblemente, a través de la falta de pensamiento crítico, la obediencia ciega y la reproducción de comportamientos normativos hacia los cuerpos, perpetuando así su presencia en nuestra realidad social.

Para abordar esta compleja problemática, se recurre a las reflexiones de Judith Butler sobre la violencia, las normatividades que estructuran la existencia, las vidas no lloradas, los marcos de interpretación, el ejercicio del poder y su relación con la filosofía del cuerpo, conceptos claves que la filósofa desarrolla en obras como *Cuerpos que importan* (2002), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2015), *Marcos de guerra* (2010). A través de estos conceptos, se intenta desentrañar cómo la violencia se ha naturalizado en las sociedades contemporáneas y ha llegado a formar parte de la cotidianidad de manera inadvertida.

Se culmina este análisis con la propuesta de Butler, que invita a repensar la violencia desde una ontología socio-corporal, que nos insta a considerar la vulnerabilidad

inherente a nuestros cuerpos como un punto de partida para comprender la dinámica de poder, dominación y resistencia en las interacciones sociales.

2.1. El mal banal más allá del Totalitarismo

En este apartado, se explorará el concepto del mal banal más allá del totalitarismo, reconociendo su persistencia a lo largo de la historia y su presencia en la contemporaneidad, pues este se manifiesta de manera diversa con las diferentes expresiones de la vida humana, evidenciando su influencia en la sociedad actual.

La violencia, en sus diversas manifestaciones, permea la cotidianidad y se presenta de diferentes formas que afectan el sentido del concepto de persona, ya sea a través de la delincuencia común, la violencia doméstica, los grupos armados o la violencia estructural; todas estas formas de violencia han sido tan naturalizadas que se han vuelto parte integral de la vida diaria, justificadas hasta el punto de no ser cuestionadas ni racionalizadas (López, 2017). Las personas se sumergen en una dinámica de violencia que guarda una inquietante similitud con lo que Arendt denomina la *banalidad del mal* en el contexto totalitario. En este sentido, en la cotidianidad contemporánea las personas violentadas son reducidas a meros números estadísticos, cosificadas, maltratadas e incluso eliminadas, sin que se reconozca su humanidad. Esta naturalización de la violencia conlleva a una degradación social que facilita la perpetuación de actos malévolos a pequeña escala, pasando desapercibidos, pero con el potencial de desencadenar catástrofes mayores.

Para comprender la manifestación de este mal, es necesario desentrañar cada una de sus características. En primer lugar, deshumanización del otro y la cosificación de las personas son el punto de partida para la normalización de la violencia hacia ellas, pues al

instrumentalizarlas en lugar de considerarlas como seres con valor intrínseco, se justifica la violencia como un medio para alcanzar un fin, haciéndola parte de la vida cotidiana. Incluso a menudo, las víctimas son culpabilizadas, como si el mal que les sucede fuera resultado de sus propias acciones.

Históricamente y aún en la actualidad, se ha utilizado a las personas como herramientas en aras de un supuesto proyecto humano nuevo que busca el progreso, con resultados catastróficos para la humanidad al destruir identidades en búsqueda de una mejora que, paradójicamente, solo se logra a expensas de la eliminación del otro. Entonces, otra particularidad de este mal es el desafío crítico que radica en la reconstrucción de las sociedades después de la posguerra, ya que, como señala López, desde diversas perspectivas como las costumbres, la política o el arte, e incluso desde un punto de vista moral, la reconstrucción implica un deseo de prolongar el pasado. Por ello, se sugiere que lo apropiado es un fin radical, interrumpiendo toda pretensión de continuidad en la praxis social, el pensamiento o el arte, y así evitando su repetición. Sin embargo, en la sociedad contemporánea, lo que se observa es una tendencia a reconstruir, lo que prolonga la naturalización de la violencia, reflejada en la emergencia de la banalidad del mal. (p. 116). Resulta paradójico que esta violencia persista en una época de grandes avances, donde se supone que la racionalidad y el conocimiento histórico deberían prevenir su repetición, sin embargo, las personas caen justamente en esta reiteración de ciclos destructivos.

Otra característica que prolonga este ciclo de violencia, tal como afirma Di Pego (2020), es el vínculo entre la obediencia y las nuevas formas de control en la modernidad, pues contrario a la creencia de la filosofía política moderna, el problema actual no radica en la desobediencia, sino en la obediencia ciega. En las sociedades democráticas

contemporáneas, el control ya no requiere de un terror masivo para mantenerse, sino que se sustenta en el conformismo y la docilidad de las personas hacia los mecanismos de control que se propagan. (p. 65).

En la posguerra, la obediencia ciega se ha propagado como un hongo, alimentada por el conformismo de los individuos. La normatividad que moldea la subjetividad representa uno de los principales desafíos en la comprensión de las nuevas formas del mal y los peligros de nuestra era. “La ausencia de pensamiento resulta en la imposibilidad de tomar decisiones verdaderas, una estructura motivacional y caracterológica del agente que se caracteriza por la banalidad, y que, en este mismo sentido, representa la pérdida de lo que constituye a la persona.” (Arteaga, 2023, 285). Entonces, la ausencia de pensamiento crítico impide que las personas tomen decisiones verdaderas y las reduce a meros agentes caracterizados por la banalidad.

Siguiendo a Di Pego, La nueva conceptualización del mal ya no se enmarca en los términos tradicionales del bien y el mal demoníaco; ya que en lugar de preguntarse por qué un individuo es malvado, ahora se cuestiona por qué es obediente. Son los mecanismos de poder y dominación los que han configurado estas nuevas formas de subjetividad dócil. Aunque tradicionalmente la desobediencia ha sido vista como una amenaza para el orden establecido, el análisis de Arendt nos permite reconocer que los peligros contemporáneos residen más en la obediencia incondicional, que se ha convertido en un fenómeno fundamental para la perpetuación del terror y la complicidad con regímenes dictatoriales, así como para el curso de nuestras democracias (p. 72).

Pues, siguiendo a López (2017), otra particularidad de esta perpetuación se da cuando se renuncia a pensar por sí mismo y se delegan las funciones en otro, ya que se

pierde la voluntad entendida como la fuerza motriz de la acción. Esta pérdida de voluntad conlleva a la pérdida de libertad, siendo este uno de los objetivos de las instituciones disciplinarias, las cuales buscan que todos se adapten de manera ortodoxa a las respuestas que se les proporcionan, sin cuestionarlas, en sistemas estandarizados que homogenizan el pensamiento, como por ejemplo, los noticieros:

Basta con ver las noticias en la televisión o en los periódicos: por secciones desarrollan los temas económicos, las catástrofes naturales, el asunto de los procesos de paz, narran algunos delitos, denuncian la corrupción política, cuentan chismes de farándula y presentan la jornada de los deportes, todo al mismo nivel, como si no hubiese diferencia entre una situación y otra, como si fuese igual de normal contar los goles del día que el asesinato de alguien, de un ser humano, (p. 118).

Esta es una característica muy importante para entender la forma en la que el mal se expande como un hongo desde la superficialidad, a través de las instituciones normativas se facilita la falta de discernimiento en la presentación de la violencia al público. En el ejemplo de las noticias, estas pueden llevar a la pérdida de sensibilidad y empatía hacia los acontecimientos más graves, así como a una aceptación pasiva de la violencia como parte de la vida cotidiana. Además, esta manera de presentar la información puede influir en la pérdida de voluntad y libertad de pensamiento de las personas, al limitar su capacidad de reflexión crítica sobre los acontecimientos promoviendo una visión superficial y simplista de la realidad. De esta manera, se refuerza la idea de que ciertos eventos, como la corrupción política o la violencia, son parte inevitable y normal de la sociedad, en lugar de problemas que requieren atención y acción para su solución.

Así pues, se comprende que la normalización de la violencia no se limita únicamente a los medios de comunicación, ya que también se extiende a instituciones como las de salud, educación, política y demás, donde la violencia se percibe como algo inherente a la sociedad. En estas instituciones, las personas desempeñan sus roles de manera burocrática, sin reflexionar sobre sus acciones ni considerar a los demás como sus semejantes; en cambio, los ven como simples piezas que forman parte de su tarea rutinaria. Los pacientes, estudiantes, presos, votantes, trabajadores, son vistos simplemente como peones de un sistema que homogeniza el pensamiento de cada uno.

En conclusión, el mal banal trasciende el totalitarismo y se manifiesta en nuestra cotidianidad de diversas maneras, como la deshumanización del otro, la cosificación de los cuerpos y la normalización de la violencia, todo sustentándose en la obediencia ciega a nuevas formas de control en la modernidad, lo que redefine al individuo no como malvado, sino como obediente. Esta violencia se manifiesta en las instituciones que moldean el pensamiento, donde la falta de discernimiento lleva a las personas a no pensar críticamente y a volverse insensibles ante esta violencia, justificándose y normalizándose en la vida diaria. Ante esto, la perspectiva de Butler ofrece una mirada importante sobre esta violencia actual, como se explorará en el siguiente apartado.

2.2. Marcos normativos y vidas no lloradas

Desde la perspectiva de Butler, la violencia se despliega en un entramado de marcos normativos que moldean nuestras interacciones y construcciones identitarias; aunque, estos marcos siempre existen y permiten la constitución de las relaciones sociales, algunas veces estos diluyen el sentido de conexión entre las diferentes personas y generan, por tanto, contextos de violencia al controlar la representación pública de

ciertas vidas que margina. Para entender lo anterior, en este apartado lo primero que se mostrará es cómo los marcos manipulan la forma en que la sociedad percibe las violencias, ya que la representación pública está regulada por los poderes que hace que a partir de imágenes y medios de comunicación se distorsione la realidad, se impacten las subjetividades y se despoje de sensibilidad a las personas.

A Butler le interesa explorar cómo los marcos que otorgan reconocimiento a ciertas formas de humanidad están vinculados a normas más amplias que determinan qué vidas son dignas de ser lloradas y cuáles no. Tal y como se menciona en *Marcos de guerra* (2009), los marcos de interpretación son estructuras conceptuales y normativas que definen lo que es posible pensar, decir y hacer en un determinado contexto, por tanto, estos imponen límites a las interpretaciones que son socialmente aceptadas, condicionando la forma en que percibimos la realidad y actuamos en ella. En primer lugar, esto sucede porque esos marcos mantienen ciertos valores aceptados por una comunidad, estableciendo pautas de comportamiento esperadas y normas de interacción entre los individuos, lo cual lleva a adoptar conductas que perpetúan la desigualdad sobre aquellos sujetos que no se ajusten a tales marcos. En segundo lugar, al establecer categorías, valores y jerarquías, los marcos influyen en la construcción de identidades, la asignación de roles sociales y en la legitimación de ciertas formas de violencia o exclusión. Por tanto, son mecanismos poderosos que moldean las percepciones y la comprensión del mundo que nos rodea.

Es así como, Butler convierte el duelo en categoría política al introducir el concepto de *vidas lloradas y no lloradas*. de modo que las *vidas lloradas* son aquellas que son socialmente reconocidas, visibilizadas y dignas de duelo, mientras que las *vidas no lloradas* son aquellas que quedan excluidas de este reconocimiento, siendo percibidas

como menos importantes dentro de la sociedad. De esta manera, la violencia obtiene vía libre cuando el dolor se jerarquiza y cuando las víctimas no son merecedoras de duelo.

La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que “valgan la pena”. (Butler, 2006, p. 58).

Por tanto, Butler critica la injusticia de que algunas vidas sean más valiosas que otras, analizando cómo las emociones más genuinas e incluso los duelos están regulados por el poder político e incluso sometidos a la censura; dado a que, como se vio anteriormente, los marcos definen aquellas vidas que son dignas de ser lloradas públicamente a partir de determinar otras vidas que ni siquiera pueden ser percibidas como vidas.

Así, si la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas, Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca “fueron” y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo. (Butler, 2006, p. 60)

Entonces, desde la perspectiva de Butler, los *sujetos irreales* son aquellos individuos cuyas vidas son desestimadas y despojadas de dignidad por ciertos marcos que privilegian específicos sectores de la sociedad. Bien lo ejemplifica Leal:

Las poblaciones afrodescendientes, las comunidades nativas, las minorías sexuales y de género, los inmigrantes y las personas en condición de pobreza son la que están más expuestas a la *precarización extrema*, generada y reproducida por las instituciones gubernamentales y económicas, y sus formas necropolíticas de discriminación. Estos sectores de la población pueden ser condenados día tras días a condiciones de vida no dignas; a partir de un proceso que va precarizando las condiciones de vida a través de la erosión de cualquier política social inclusiva y la obstrucción de su participación ciudadana. (2023, p. 214).

De esta manera, algunas vidas son percibidas como carentes de reconocimiento pleno de su humanidad, tratadas como si no tuvieran ningún valor, lo que conlleva a que sus duelos les sean negados, ya que sus existencias son consideradas como inexistentes o irremediablemente perdidas. Esto los hace habitar el mundo en *condiciones precarias* (este concepto será analizado en el siguiente apartado), pues al ser desprovistos de reconocimiento y respeto hacia sus derechos básicos, son situados en una vulnerabilidad extrema, sin poder ser vistos como individuos dignos de consideración moral y social.

Por tanto, la siguiente cuestión es pensar cómo se representa el sufrimiento y cómo esta concepción afecta nuestra capacidad de respuesta, o tal cual Butler lo plantea: “¿De qué manera las normas que rigen qué vidas serán consideradas humanas entran en los marcos mediante los cuales se desarrolla el discurso y la representación visual, y como

estos delimitan u orquestan a su vez nuestra capacidad de respuesta ética al sufrimiento?” (Butler, 2010, p 114). Pues bien, Butler analiza la relación entre la violencia y la cultura visual, puesto que la habilidad de las imágenes para transformar la realidad social hace que se les reconozca como herramientas cruciales en la construcción de narrativas hegemónicas en la sociedad contemporánea.

Finalmente, parece importante pensar que la esfera pública misma se construye sobre la base de la prohibición de ciertas formas de duelo público. Lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren perdidas y de que la violencia sea irreal y difusa. Tales prohibiciones no solo sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares, sino que también suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer efectos concretos y humanos de su violencia. (Butler, 2006, p. 65)

De esta manera, la construcción de la esfera pública a menudo implica la exclusión del duelo y del sufrimiento de ciertas personas, por tanto, se puede observar como las imágenes pueden ser empleadas para manipular percepciones, ya que estas pueden ser cuidadosamente seleccionadas para presentar una visión sesgada de la realidad, también pueden ser usadas para justificar acciones, como por ejemplo, al presentarlas como evidencia de una amenaza, deshumanizando al enemigo y creando una base moral para la intervención, asimismo, estas tienen la capacidad de moldear narrativas que impactan en la opinión pública, pues juegan un papel crucial en la construcción de la memoria histórica.

Las imágenes tienen el poder de politizar los afectos y transformar a individuos en objetos, convirtiéndolos en meras representaciones simbólicas, y lo que pueden llegar a causar es que despoja a la violencia de su horror en lugar de resaltarlo, pues algunas llegan a ser tan gráficas y repetitivas que producen insensibilidad en las personas, lo cual conlleva a una banalización de la violencia. "Butler discute que las imágenes sean menos materiales de guerra que otros instrumentos bélicos como las bombas o las pistolas. Con independencia de sus grados o alcance, han de ser consideradas propiamente como instrumentos de guerra" (Fernández, 2011, p. 150).

Por lo anterior, las imágenes poseen un alto poder violento, ya que, aunque no causen daño físico directo, tienen la capacidad de influir en la subjetividad, moldear opiniones, justificar acciones y manipular emociones.⁶

Sin embargo, Butler argumenta que este poder no reside únicamente en la imagen en sí misma, sino que proviene de las normas que entran en los marcos de representación, ya que la imagen como tal no es una entidad neutral, sino que está conformada por un conjunto de estructuras sociales preexistentes. "Pero cuando vemos el encuadre del marco, ¿qué es lo que está pasando? Yo sugeriría que el problema aquí no es sólo algo interno a la vida de los medios de comunicación, sino que implica los efectos estructurantes que tienen ciertas normas más amplias, a menudo de un corte racializado y civilizatorio, en lo que provisionalmente se llama «realidad»" (Butler, 2010, p. 109, Por tanto, se entiende que los medios si bien tienen responsabilidad en la representación, no

⁶Otra autora que ya había trabajado la relación entre fotografía de guerra y violencia fue Sontag que en *Ante el dolor de los demás* (2004) profundiza en la relación entre las imágenes de guerra y su influencia en la percepción de los conflictos, destacando el poder *desensibilizante* de las imágenes al ser presentadas de forma repetitiva y descontextualizada. Advierte sobre la posible indiferencia ante el sufrimiento humano causada por la saturación de imágenes violentas en los medios, permitiendo el control de la opinión pública y la legitimación de acciones por ciertos sectores.

son los únicos actores detrás de esta, pues el problema radical en las normas sociales que construyen la realidad a través de las imágenes.

Por último, para Butler la estrecha relación entre representación y realidad la lleva a cuestionar cómo la sobreexposición mediática a la violencia impone una mirada distorsionada, alejándose de la cotidianidad, ya que esta violencia siempre es presentada como algo externo al sujeto, como un fenómeno que sucede en otra parte del mundo, o en otra parte de la ciudad, pero nunca como algo que pueda afectar directamente al observador, por tanto, esta óptica convierte a las personas en meros espectadores pasivos, pues al tener un bombardeo de imágenes sobre la violencia de formas en las que nunca se ven afectados se corre el riesgo de desensibilización y banalización de los conflictos, pues ya no ven la violencia como un problema del que son parte, sino como algo que ya es parte de la sociedad de manera estática, ajena, y sin posibilidad de influir en ella.

Así es como Butler advierte que la saturación de noticias atroces puede normalizar la violencia y fomentar la aceptación del sufrimiento, sin que esto signifique la imposibilidad de ver más allá de la representación que es dada. “Raras veces esta operación se enmarque preceptivo y dramático se convierte en parte de lo que se ve, y mucho menos de lo que se cuenta. Pero cuando sucede así, nos vemos inclinados a interpretar la interpretación que nos ha sido impuesta, desarrollando nuestro análisis hasta convertirlo en una crítica social del poder regulador y censor” (Butler, 2009, p, 107). Entonces, se enfatiza la importancia de reflexionar críticamente sobre la forma en que se presentan y consumen estas imágenes del sufrimiento ajeno, con el fin de evitar la banalización del dolor humano y promover una mayor sensibilidad que conlleve a la acción frente a la violencia.

De esta forma, Butler explora la valoración de las vidas según los marcos de interpretación que definen qué vidas son consideradas válidas, así como aquellas que no lo son. De la misma manera, los marcos ejercen un poder político al regular las emociones y los duelos a través de la representación mediática, lo cual genera la necesidad de analizar críticamente el bombardeo de noticias sobre el sufrimiento humano para evitar la banalización del dolor y fomentar una mayor sensibilidad que promueva la acción frente a la precariedad de las vidas. Por consiguiente, el enfoque en el duelo como proceso emocional y social revela que está sujeto a regulaciones y construcciones políticas que influyen en su vivencia y expresión; ahora, la presente investigación se centrará en mostrar cómo al detenernos en el carácter político del duelo se permite un despertar de conciencia sobre la violencia sistemática.

2.3. La propuesta de Butler

Además de lo anterior, Butler desarrolla la propuesta de una ontología socio-corporal que implica una concepción de la materialidad no separable al cuerpo de las significaciones sociales que adopta, pues concibe al sujeto como un ser abierto, expuesto, *ex-tático* y constituido por su vínculo con otros sujetos igualmente desposeídos; por lo cual, según los marcos de interpretación, se genera una vulnerabilidad distribuida de forma diferencial. Esta propuesta cuestiona la noción clásica del individualismo ontológico al criticar la idea de un sujeto autónomo y aislado. Veámoslo detenidamente.

Butler despliega una reflexión filosófica que trastoca los cimientos de la concepción tradicional de la materia al abordarla como un fenómeno contingente y moldeado por las estructuras normativas que subyacen en la existencia humana. Desde una perspectiva ontológica, Butler desafía las nociones esencialistas y fijas de la

materialidad corporal al postular que ésta es un constructo en constante devenir, forjado y transformado por las prácticas discursivas y performativas que configuran los cuerpos en sus múltiples manifestaciones. “El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío” (Butler, 2006, p. 52). En su análisis, Butler revela cómo desde el primer momento de vida, somos interpelados por un entramado de normas, roles y expectativas que nos sitúan en determinadas posiciones dentro de la trama social, configurando nuestra experiencia corporal y subjetiva en un constante diálogo con el entorno.

Somos seres sociales hasta el más íntimo de los niveles seres que se comportan respecto un “tú”, fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y no exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental. (Butler, 2006, p. 73).

Es así como la filósofa muestra la intrincada red de relaciones que existe entre la materialidad de los cuerpos y las diversas normas que lo sostienen (fundamentalmente la autora ha analizado las normas de género) ya que se entiende al cuerpo como un sitio de interpelación social que nos sitúa en un escenario donde las significaciones sociales se inscriben en la carne, determinando no solo nuestra identidad individual, sino también nuestras relaciones con el mundo que nos rodea. “El sujeto así definido se encuentra arrojado a un otro -el lenguaje, las normas sociales, la mirada externa-, lo que conlleva un estado de vulnerabilidad: depende de lo que no soy para ser.” (Gil, 2015, p. 287) Así pues, se muestra el vínculo social con otros sujetos, todos igualmente desposeídos. Esta desposesión implica reconocer que nuestra existencia se entrelaza de manera inextricable con todos los demás cuerpos, dado a que hay una condición de precariedad ontológica

compartida que se fundamenta en la idea de que la fragilidad y la vulnerabilidad son aspectos inherentes a la condición humana, ya que estamos entregados a otros, somos interdependientes, el poder nos constituye, nuestra vida siempre puede ser expuesta, dañada, arrojada. (Arroyo, 2021, p. 86).

Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos -como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición. (Butler, 2006, p. 46)

Por tanto, nuestros cuerpos están marcados por la dependencia y mortalidad, situándonos en una posición de desposesión ante el otro, expuestos a la pérdida, a la vulnerabilidad y, por tanto, a la violencia. Esta vulnerabilidad compartida nos conecta a nivel individual, social y política. reconociendo así que también la pérdida y al duelo son una experiencia privada pero también colectiva, “A pesar de no venir del mismo lugar y no compartir una misma historia, tengo la sospecha de que es posible apelar a un “nosotros” pues todos tenemos alguna noción de lo que significa haber perdido a alguien” (Butler, 2006, p. 46). De esta manera, el duelo se convierte en un proceso colectivo que nos une en nuestra humanidad, siendo algo que nos confronta con la necesidad del otro para existir como un -yo-, es la base sobre la que se construye nuestra interdependencia con los demás, reconociéndose como algo inevitable de la existencia humana. Esta noción del duelo es un tema que vamos a analizar en el último capítulo de esta investigación, al proponerlo como respuesta ética ante el mal.

Ahora, hay que tener en cuenta que si bien existe una precariedad ontológica compartida, esta no se presenta de manera homogénea, sino que se manifiesta de manera diferencial según los marcos de interpretación que estructuran nuestras relaciones sociales y determinan la distribución desigual de la vulnerabilidad entre los individuos; pues, estos marcos establecen jerarquías que condicionan la experiencia corporal y subjetiva de los individuos, operando a nivel discursivo y material, configurando las relaciones de poder, los sistemas de opresión que moldean nuestras identidades y determinando nuestra posición en la estructura social. Es así como los marcos normativos presentan los límites de lo que puede ser nombrado, moldeando de qué manera la vulnerabilidad es distribuida, configurando los límites de lo humano e instrumentalizando los duelos.

Por tanto, al desplegar una mirada crítica sobre la interacción entre la materialidad corporal y las estructuras de poder que la atraviesan, la autora subraya la importancia de comprender la materialidad como un locus de resistencia y resignificación en el marco de las dinámicas sociales y culturales, ya que esta dinámica de interpelación social del cuerpo no solo nos obliga a habitar ciertas identidades y roles preestablecidos, sino que también nos recuerda nuestra interdependencia, vulnerabilidad y mortalidad, haciendo posible el reconocerlas como potenciales transgresores hacia las significaciones impuestas sobre nuestros cuerpos. En este sentido, la materialidad corporal se convierte en un campo de agencia, donde las prácticas de subversión adquieren un potencial transformador en la reconfiguración de las normas.

Capítulo 3: El duelo como respuesta crítica al mal banal

En parte es la muerte del otro la que hace girar en cierto modo la amenaza desde fuera hacia dentro; por el horror del silencio de los ausentes que no responden, la muerte de otro penetra en mí como una lesión de nuestro ser en común; la muerte me «toca»; y en cuanto que yo soy otro para los demás y finalmente para mí mismo, anticipo mi muerte futura como la posible no-respuesta de mí mismo a todas las palabras de todos los hombres.

(Ricoeur, 1990, p. 281).

En el presente capítulo, se abordará la noción de agencia frente al mal desde la perspectiva arendtiana, profundizando en la compleja interacción entre responsabilidad y el concepto de mal banal esto para indagar cómo este último puede ser transgredido por la acción a partir de las reflexiones sobre la responsabilidad tanto a nivel individual como colectivo. Acto seguido, se ahondará en el reconocimiento del duelo desde la teoría de Butler, retomando la ontología socio-corporal y su propuesta de una ética no violenta, en la cual el duelo se erige como respuesta ante la falta de reflexión y como instrumento político de subversión. Por último, se abordará la idea de asumir la responsabilidad por las vidas perdidas, en una reflexión desde ambas autoras, reconociendo en el duelo una respuesta frente al mal banal planteado en el contexto de esta tesis.

3.1. Agencia ante el mal

En *La condición humana* (2005), Arendt define la acción como un fenómeno espontáneo, libre de motivaciones preestablecidas y capaz de generar lo nuevo e inesperado. Esta capacidad de acción, impulsada por la libertad, es la que nos permite

elegir cómo interactuar con el mundo. No obstante, esta libertad también implica la imposibilidad de controlar todas las consecuencias de nuestras acciones, ya que al actuar nos enfrentamos a un futuro incierto, lleno de posibilidades imprevistas.

A pesar de esta incertidumbre, la libertad nos exige asumir la responsabilidad por las consecuencias de nuestras elecciones, tanto las deseadas como las no deseadas. Es en este contexto donde surge la agencia ante el mal, como un entramado entre la libertad de acción, la imprevisibilidad de las consecuencias y la responsabilidad moral de cada individuo. A continuación, analizaremos en profundidad cada uno de estos elementos para comprender cómo la libertad y la acción humana se relacionan con la agencia ante el mal.

Si bien, como se expuso en el primer capítulo, la *vita activa* comprende tres actividades inherentes a la condición humana: labor, trabajo y acción, sin embargo, es solo en esta última donde la libertad se manifiesta plenamente. Esto se debe a que la labor, como se analizó anteriormente, se refiere a las actividades repetitivas y necesarias para la supervivencia, las cuales se desarrollan en el ámbito privado sin generar cambios en el mundo público. El trabajo, por su parte, se enfoca en la transformación de materiales naturales para crear objetos duraderos. Este sí posee un carácter público y deja huella en el mundo; no obstante, no es suficiente para que se manifieste la libertad, está limitada por la necesidad, lo que la convierte en una actividad instrumental y, aunque los productos del trabajo son visibles en el ámbito público, el proceso de creación no genera interacción social. En cambio, en la acción es donde se da la forma más alta de libertad humana, debido a que para Arendt (2005), la libertad constituye la máxima expresión de lo humano, al ser una condición ontológica que representa la espontaneidad y la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo, siendo lo que nos distingue como individuos.

Además, tanto la libertad como la acción, según Arendt, se sitúan en la esfera pública, donde el individuo se relaciona con los demás. Esto se debe a que ella concibe a la pluralidad como una condición fundamental de la realidad humana, y esta solo puede expresarse plenamente en la esfera pública. “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2005, p. 22). Así es como nuestra igualdad biológica es superada por nuestras acciones, debido a que la capacidad de hablar y actuar, basada en nuestra naturaleza plural, nos diferencia y nos hace únicos, es decir, distintos unos de otros.

Por lo anterior, se entiende que el origen del problema de la responsabilidad en la filosofía de Arendt, parte de la relación entre la libertad y la acción. Ahora sí, en primer lugar, en términos de la condición humana, Arendt ve al humano como un ser de palabra y acción, y esto es el fundamento de nuestra libertad, pues son los actos y las palabras los que nos insertan en el mundo humano. De esta manera, la concepción de libertad de Arendt sólo se experimenta realmente cuando actuamos en el ámbito público y político, en el ser-con-los-otros, pues estar aislados es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar.

Seguido a esto, la libertad es justo la razón de ser de la política y el campo en el que esta se aplica es en la acción. Por consiguiente, señala la filósofa que una acción es verdaderamente libre, cuando está libre de motivaciones (impulsos internos) y de su presunta finalidad (resultados predecibles), no porque estos no sean importantes, sino porque la libertad se alcanza cuando ellos son trascendidos. Aquí es donde surge nuestro segundo punto, que es el dilema entre la libertad y la responsabilidad.

Entendemos que la libertad surge en nuestra capacidad de iniciar algo nuevo gracias a la novedad única de nuestro nacimiento, pues este representa una nueva posibilidad y fuente de acción que no había existido antes. “La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad, el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo solo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 2005, p. 23). Esta es la expresión de nuestra libertad. El dilema radica en que aunque tenemos la libertad de crear nuevas acciones, estas son impredecibles y tienen consecuencias que no se pueden prever, además de que son irreversibles, es decir, la acción es sencillamente una potencia que choca con el mundo. Así es como Arendt sostiene que a pesar de que en muchos aspectos de la vida usamos el principio de causalidad, nuestras acciones no están completamente determinadas por causas anteriores, pues si bien la causalidad funciona como una forma de ordenar y entender al mundo, no define completamente nuestras acciones libres. No obstante, para Arendt al momento de actuar se deben asumir las consecuencias del acto al que se dio curso, ya que este es irreversible, es decir, somos libres y por lo tanto responsables.

Si bien no soy propiamente autor de mi acción, puesto que no puedo predecir ni controlar lo que a partir de ella suceda, soy el único responsable de su ser o no ser o, más bien, de aquello que media y es condición de su ocurrencia, siempre única e irrepetible. Puesto que cada vez que actúo, como dice Arendt, conozco que aquello que hice “bien podría haberlo dejado sin hacer”, y es precisamente tal rasgo lo que como asegura Arendt constituye “la piedra de toque de un acto libre”. (Fuentes, 2009, p. 03).

Es por esto que, tal como explica fuentes (2009), la libertad no es un don natural sino una característica trágica de la acción humana, la natalidad con su capacidad de iniciar algo nuevo no se ve entendida como un regalo sino como una condición inherente a ser humanos; ante esto hay una fragilidad de nuestras acciones, pues están condicionadas por la imprevisibilidad, lo cual complica el cumplimiento de la responsabilidad, sin embargo, a pesar de esto, esta última sigue siendo ineludible.

La responsabilidad es entonces un destino trágico de la libertad, debido a la contingencia de la acción, por tanto, se entiende que nuestra autonomía es limitada, y la libertad asusta justo por eso, dado a que no se puede explicar completamente la fuerza de nuestras acciones, pues estas son espontáneas e irreversibles. Sin embargo, la acción siempre es nuestra, proviene de nosotros mismos y sus consecuencias nos afectan directamente. Esta situación es trágica ya que, aunque no podemos controlar completamente nuestras acciones ni prever sus consecuencias aun así somos responsables de ellas, lo que crea una paradoja y una carga en nuestra existencia.

Seguido de esto y pasando al siguiente punto, ya se ha comprendido que la libertad no es solo una cuestión individual, sino que se realiza plenamente en la acción, cuando participamos en la esfera pública y en la interacción con la pluralidad. Por consiguiente, la responsabilidad se entiende como un fenómeno político que surge como consecuencia de esta libertad, ya que somos responsables de nuestras acciones no solo ante nosotros mismos, sino ante los demás. En otras palabras, es debido a la introyección del lazo con otros individuos que me vuelvo responsable del mundo en el que ese lazo es posible. Esto se debe a que la responsabilidad no se limita a las consecuencias de nuestras acciones individuales, sino que se extiende a las acciones de aquellos con quienes compartimos el mundo, lo cual hace que seamos responsables de los eventos sucedidos en la vida pública.

Por esto Arendt considera a la responsabilidad no solo como un deber, sino como una condición necesaria para el ejercicio pleno de moralidad individual, puesto que implica la capacidad de actuar y ser entre otros; por ello, la responsabilidad tal como la entiende Arendt es primero política y luego moral, pues si bien la moral opera en un ámbito más privado, para que tenga un significado debe estar arraigada en la realidad del mundo político.

Por último, ya que la responsabilidad se origina en primer lugar en el ámbito político (público) y posteriormente en el ámbito moral (privado), es en esa relación con los otros por la que debemos asumir las consecuencias de nuestras acciones como de los sucesos que acontecen en la esfera pública, aquí estaríamos hablando de lo que llama Arendt responsabilidad social y responsabilidad individual. La primera de estas implica que existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho, a cada persona se le pueden pedir cuentas por ello, empero no existe una culpa por cosas ocurridas sin participar activamente en ellas, que esta responsabilidad sea social no significa que pueda ser transferida o delegada a otras personas o instituciones, sino reconocer que, como miembros de una comunidad, compartimos una responsabilidad de los fenómenos de la vida pública y política.

Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestras vidas encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana. (Arendt, 2007, p. 259).

Esto nos obliga a reflexionar nuestro papel en la sociedad y las acciones de nuestros semejantes, tomando responsabilidad frente a las consecuencias de estas. Sin embargo, no debe confundirse con culpa o inocencia colectiva, ya que esta última no existe, dado a que como la filósofa lo indica, “En términos morales, tan mal está sentirse culpable sin haber hecho nada como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo” (Arendt, 2007, p. 58). Esto se debe a que la culpa y la inocencia son conceptos inherentemente individuales, para ser culpable, el individuo debe haber tenido la intención de cometer una acción dañina y conocer sus consecuencias.

Atribuir la culpa o inocencia a un grupo entero por acciones específicas de sus miembros obstaculiza la búsqueda de soluciones reales, además “constituye una manera muy eficaz de exculpar a todos ellos que realmente hicieron algo, pues donde todos son culpables nadie lo es” (Arendt, 2007, p. 52). Por tanto, lo que sugiere Arendt es pensar nuestro papel como individuos en medio de un grupo, un ser con los otros que individualmente tiene la obligación de pensar críticamente y actuar de acuerdo con sus propias convicciones éticas.

No obstante, tal y como Arendt observó en *Eichmann en Jerusalén* (2009), la responsabilidad de nuestros actos propios siempre debe ser reconocida como personal, nunca colectiva (en el sentido de culpa colectiva) ya que cada individuo busca ser uno entre otros, en relación con los demás. Esta naturaleza personal de la responsabilidad se fundamenta en la singularidad de cada persona y en su capacidad de acción individual, cada individuo debe asumir su responsabilidad ante los otros y responder por sus acciones. Por ello, la negación de una responsabilidad individual implica evadir la agencia moral.

Entonces, ya se entiende que la libertad en la esfera pública conlleva la responsabilidad de nuestras acciones, siendo un destino trágico de nuestra autonomía

limitada. Esta responsabilidad, tanto individual como social, implica responder ante los demás y el mundo. Aparte, no se puede delegar la responsabilidad colectiva, siempre es personal y nos obliga a pensar críticamente y actuar éticamente, ya que negar es evadir la agencia moral. La libertad y la responsabilidad van de la mano, permitiéndonos actuar, pero exigiéndonos asumir las consecuencias.

Ahora, en el siguiente apartado se analizará cómo reconocer el duelo es esencial para asumir nuestra responsabilidad individual, evitando perpetuar la violencia. Judith Butler aboga por una ética no violenta que parte de la vulnerabilidad y la interdependencia humanas, promoviendo la compasión, empatía y soluciones pacíficas. Así, la responsabilidad va más allá de asumir consecuencias, busca crear un mundo más habitable.

3.2. Reconocimiento del duelo

Como se ha mencionado anteriormente, el mal puede propagarse inadvertidamente en las personas debido a la falta de pensamiento crítico y al conflicto entre la libertad y la responsabilidad, lo cual se presenta como una condición trágica de la existencia humana. Esto dificulta el desarrollo de una ética que promueva el cuidado de los demás, ya que los individuos tienden a pensar desde su propia individualidad y supervivencia en un mundo marcado por la violencia. Ahora bien, como se analizó en la ontología socio-corporal de Butler, el concepto de duelo adquiere relevancia al obligarnos a reflexionar y reconocer que trasciende lo privado para llegar incluso al ámbito político como un recurso. Esto inspira lo que Butler describe como la ética de la no violencia. En este apartado, nos enfocaremos en estas nociones y las analizaremos detalladamente.

Butler se propone analizar una dimensión de la vida política que se vincula con la pérdida, el proceso de duelo que la acompaña y que muestra la vulnerabilidad, con el objetivo de encontrar en estas experiencias la base para la construcción de comunidad (2006, p. 45). En primer lugar, el duelo puede ser entendido como un fenómeno universal compartido por todos los seres humanos, dado que la pérdida es una vivencia común que moldea la identidad de cada individuo, por lo que se le reconoce como un fenómeno transformador cuya magnitud y desarrollo son impredecibles e inmanejables. “Tal vez el duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre. Quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debiera decirse someterse a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de antemano”. (Butler, 2006, p. 47). Esta situación implica encontrarse a merced de las emociones, sintiéndose agotado, desorientado, y sin control sobre uno mismo. Pues al perder a alguien, no se comprende realmente lo que se está perdiendo, por tal conlleva a reconocer el significado enigmático de la pérdida.

Aunque en algunos casos el duelo pueda parecer transitorio, una fase que eventualmente pasará, esta experiencia también nos muestra nuestra interdependencia con los demás, haciéndonos comprender como no somos entes aislados y autónomos, sino seres relacionales; los otros nos conforman, tal cual se analizó previamente en la ontología socio-corporal. Por lo tanto, al perder a alguien, no solo se sufre por la ausencia de esa persona, sino también por la pérdida de uno mismo a raíz de la relación con ella.

Seguido a esto, como segundo punto tenemos que el duelo al ser una noción que nace desde la parte más sensible de la experiencia humana, suele pensarse que este pertenece al ámbito más privado de nuestra psique; pero Butler lo reconoce como algo que permite elaborar de forma más compleja el sentido de comunidad política, ya que “el

duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar” (Butler, 2006, p. 49), estas formas desafían la idea de que uno es un sujeto autónomo con pleno control sobre su vida; ya que la inserción del duelo en el ámbito de lo público y, por ende, de la filosofía política muestra que de cierta forma, Butler describe la autonomía en términos de relaciones, al explorar cómo nuestras interacciones no solo nos construyen, sino también nos despojan de cierto control de nosotros mismos.

Tal vez pueda decirse que el duelo lleva inscrita la posibilidad de aprehender un modo de desposesión fundamental para lo que soy. Pero antes de contradecir el hecho de mi autonomía, esta posibilidad la reivindica recurriendo a la sociabilidad fundamental de la vida corporal, a los modos por los que estamos desde un principio, y en virtud de ser seres corporales, entregados a otros, más allá de nosotros mismos, implicados en vidas que no son las nuestras. (Butler, 2006, p. 54)

Es en este punto donde Butler introduce el concepto de *ex-tático*, que implica estar fuera de uno mismo. Por un lado, esto puede referirse a dejarse llevar por una emoción más allá de nuestro control, pero también a sentirnos desconectados de nosotros mismos, ya sea por ira o dolor, como sucede en el duelo. Esta sensación de estar fuera de nuestro ser parece una consecuencia inherente a la vida corporal, con toda su vulnerabilidad y exposición y, ante esto nace el cuestionamiento: “¿No hay una forma en la que el lugar del cuerpo y el modo como el cuerpo dispone de nosotros más allá de nosotros o nos coloca fuera de nosotros habrá otro tipo de aspiración normativa dentro del campo político?” (Butler, 2006, p. 52), pues bien, pensar en la relación entre el cuerpo y la política nos hace entender que al estar *ex-táticos* sentimos dolor, pero también abre la

posibilidad de construir relaciones éticas, reconociendo que todos somos vulnerables e interdependientes.

Quizás, en ese caso, el proceso de duelo podría ofrecer una perspectiva desde la cual abordar la situación global actual, dado a que nos vemos inmersos en un ambiente de pérdida, miedo, angustia y furia; pues, estamos rodeados de violencia y esta representa la manera en la que nos vemos confrontados sin restricciones ante la voluntad de otros. Por ende, convivimos con esa fragilidad frente a los demás que es parte de nuestra existencia física. Es imperativo tener en cuenta tal vulnerabilidad y comenzar a considerar qué enfoque político podría surgir al mantener presente la noción de una fragilidad corporal.

Ante esto, es natural cuestionarse si la pena, en el ámbito político, debería enmarcarse en el contexto de las relaciones internacionales, pues es comprensible que al experimentar el duelo se busquen soluciones rápidas para restaurar un orden previo a la pérdida, surge la duda: ¿hasta qué punto es beneficioso prolongar el dolor que causa el duelo y exponerse a él en lugar de recurrir a la violencia o la venganza? en este punto, cabe reflexionar si el duelo nos hace sentir débiles y pasivos o, por el contrario, abre la puerta al reconocimiento de nuestra vulnerabilidad y a la responsabilidad por la vida de los demás.

Como se mencionó anteriormente, la precariedad ontológica, aunque compartida, se distribuye de manera desigual según los marcos normativos, entonces es justo en este contexto que experimentar la pérdida puede servir como puente para reconocer estas desigualdades enmarcadas en la violencia del mundo. Por tanto, negar la vulnerabilidad y fragilidad humana como punto de partida para una ética implica desaprovechar un

recurso fundamental para encontrar soluciones. “Elaborar el duelo y transformar el dolor en un recurso político no significa resignarse a la inacción, más bien debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo” (Butler, 2006, p. 57). Así, en lugar de sucumbir a la desesperanza, esta perspectiva nos motiva a identificarnos con el dolor, comprendiendo como una experiencia compartida que impulsa a la transformación social.

A partir de lo expuesto, llegamos al punto crucial: el duelo como base para reconocer nuestra interdependencia y transformarlo en un recurso político. En este contexto, la propuesta de Butler sobre la ontología social corporal y la ética de la no violencia cobra especial relevancia. Pues bien, como sugiere Butler (2006), ante la gran vulnerabilidad, la violencia surge como una respuesta común y desesperada, por la cual podemos caer en el deseo de morir o convertirnos en seres violentos, sin embargo, existe una alternativa: un mundo donde la vulnerabilidad corporal no sea erradicada, sino protegida, convirtiéndose en parte de un encuentro ético. El reconocimiento de la vulnerabilidad es crucial, ya que, sin él, no podemos transformar su significado y dejar de verla como sinónimo de debilidad, sino por el contrario, valorarla como una condición para la humanización. (p. 70).⁷

Butler a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad, presenta la ética de la no violencia, una corriente que sostiene que la violencia no es un medio legítimo para resolver conflictos, sino que se deben buscar alternativas diferentes para abordar las injusticias, promoviendo el reconocimiento de la alteridad y la ontología social como base

⁷ Butler aquí conecta con otras éticas de la alteridad como la de Emmanuel Levinas, al enfatizar la importancia del encuentro con el otro, así como la responsabilidad que surge del reconocimiento de nuestra interdependencia y vulnerabilidad compartida, situando al rostro del otro en el centro de la ética. Esta idea la desarrolla en su obra *Ética e infinito* (1969).

para abordar los conflictos. La no violencia, según Butler (2010), va más allá de simplemente considerar la eliminación de la violencia o ignorar su existencia. Lo que esta ética propone es un enfoque comprometido que reconoce la parte destructiva inherente a nuestra realidad psíquica y política de la vida, es decir, que no se trata simplemente de abstenerse de la violencia, sino de enfrentar las estructuras que perpetúan la violencia de maneras más sutiles y generalizadas.

Butler, en palabras de Azaovagh de la Rosa (2019), cuestiona la idea de la violencia como algo externo al sujeto o la ética, argumentando que está profundamente arraigada en ambos. La autora sostiene que la violencia no es ajena a quienes abogan por la no violencia, sino que reside dentro de ellos mismos, moldeando al sujeto y sus posibilidades de acción. En cuanto a la ética, Butler rechaza la visión de la no violencia como una virtud universal o un conjunto de principios rígidos, describiéndola como una posición compleja y llena de contradicciones donde el sujeto lucha contra sus propios impulsos violentos y la violencia que lo rodea. Así, la lucha contra la violencia, según Butler, no implica negar su existencia, sino reconocerla como una posibilidad real y enfocarse en gestionarla y transformarla en algo más positivo. (p. 06).

En este sentido la violencia está intrínsecamente ligada a nuestra constitución como sujetos, debido a que se nos asignan categorías sociales de manera coercitiva, imponiendo un marco de inteligibilidad y reconocibilidad. Sin embargo, este marco también conlleva la amenaza de la "ininteligibilidad" o la "inteligibilidad parcial", lo que significa que aquellos que no se ajustan a las categorías normativas corren el riesgo de ser excluidos o marginalizados. No obstante, a pesar de lo anterior, Butler sostiene que existe la posibilidad de una "ruptura crucial" entre la violencia que nos forma y la violencia que ejercemos una vez formados. En otras palabras, la autora sugiere que no

estamos condenados a perpetuar el ciclo de violencia que nos ha moldeado. Esta ruptura, según Butler, se puede lograr a través de la agencia individual y colectiva. Al cuestionar las categorías sociales impuestas y desafiar la violencia que nos ha fundamentado.

Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero eso no significa que necesitemos construir esa matriz de manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas. Para entender esto tenemos que pensar un momento en que es ser formados y, en particular, ser formados por normas, y si ese ser formados ocurre una vez, en el pasado, o de manera unilineal y efectiva. (Butler, 2010, p. 230)

De esta manera, Butler sostiene que las normas y estructuras sociales no nos determinan de manera absoluta, si bien ejercen una influencia constante en nuestras vidas, no es unidireccional. Los individuos no son simplemente productos pasivos de la matriz de poder, sino que poseen la capacidad de interpretar, cuestionar y desafiar las normas que los rodean a través de la agencia individual y colectiva, es decir, podemos deformarnos de las categorías impuestas y construir nuevas formas de ser y estar en el mundo. Así, se entiende que esta ética no se limita a la mera pasividad frente a la violencia, ni a justificar el uso de ésta en ciertos casos, sino que busca una transformación radical de la forma en que la abordamos. Butler se esfuerza por desmontar narrativas que justifican, por un lado, la inacción hacia la violencia sufrida por otros y, por otro lado, la justificación de la violencia en situaciones particulares. Su enfoque promueve la responsabilidad en la lucha contra la violencia en todas sus formas, reconociendo que la no violencia no es una simple ausencia de agresión, sino un compromiso activo con la transformación de las condiciones que generan la violencia en primer lugar y el

compromiso con la dignidad humana, lo cual implica una responsabilidad activa hacia el otro.

Así es como Judith Butler propone una relectura del duelo, transformándolo de una experiencia meramente personal a un pilar fundamental para la construcción de una comunidad política basada en la ética de la no violencia. De esta manera, a partir del reconocimiento de esta fragilidad inherente a la condición humana, Butler presenta la ética de la no violencia como una alternativa radical a la violencia como respuesta a la injusticia. Esta ética no se limita a la mera abstención de la violencia, sino que aboga por un enfoque activo y comprometido que enfrente las estructuras que perpetúan la violencia y promuevan la transformación social. En definitiva, la propuesta de Butler nos invita a reconsiderar el duelo como una experiencia con un profundo significado político, capaz de servir como base para la construcción de una comunidad más justa y pacífica.

3.3. Ser responsables de las vidas que se pierden

Como vimos, el duelo, como experiencia universal, nos conecta con nuestra vulnerabilidad permitiéndonos reconocer nuestra interdependencia y construir relaciones éticas cimentadas en la empatía y la responsabilidad. Por esto, sostenemos que puede ser un despertar para la transformación social, dado que, podemos construir una comunidad más justa y compasiva al conmovernos con el dolor de los demás.

En primer lugar, como vimos antes, Hannah Arendt fundamenta la responsabilidad de la persona en cuanto ciudadano en la libertad de acción y la participación en el mundo público. Según ella, somos responsables de nuestras acciones y sus consecuencias, no sólo ante nosotros mismos, sino también ante los demás. Ya sabemos que, para Arendt, la responsabilidad es una condición incluso trágica de nuestra

existencia, pues, aunque nuestras acciones son impredecibles, no podemos evadir nuestra responsabilidad sobre ellas, debido a que la filósofa considera esta responsabilidad no solo como un deber, sino como una condición necesaria para ejercer plenamente la moralidad individual, ya que implica la capacidad de actuar y ser entre otros.

Por su parte, el duelo, como experiencia universal de pérdida, nos conecta con nuestra vulnerabilidad y nos permite reconocer nuestra interdependencia. Al aceptarlo, comprendemos que no somos seres aislados y autosuficientes, sino profundamente vinculados con los demás. De esta manera, experimentar la pérdida nos hace capaces de entender el sufrimiento de los demás y ser conscientes de nuestra finitud. Esto nos abre a la posibilidad de construir relaciones éticas basadas en la empatía y la responsabilidad, entendiendo al duelo como un despertar crítico para la transformación social. En este sentido, la conexión y reconocimiento del otro a partir del duelo nos motivan a participar en la vida pública, el espacio donde se manifiestan la acción y la responsabilidad según Arendt.

Mucha gente piensa que un duelo es algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en este sentido, despolitiza. Pero creo que el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar. (Butler, 2006 p. 49).

Así, la aceptación del duelo puede inspirarnos a crear un mundo más justo, entendiendo que cada individuo, en su singularidad y capacidad de acción, debe asumir

su responsabilidad ante los demás, respondiendo por sus propias acciones, siendo más consciente de su contexto y convirtiéndose en agente de cambio social.

En segundo lugar, el fenómeno del holocausto es un ejemplo crucial de la necesidad de la aceptación del duelo como base de una ética comprometida con la creación de un mundo habitable; lo anterior con el fin de evitar la perpetuación del *mal banal*, pues es ahí, en los campos de concentración y exterminio, donde se manifestó por primera vez el mayor grado de este mal. Aunque lo peor, es que desde ese momento puede repetirse.

En los campos de exterminio, donde millones de personas fueron sistemáticamente desaparecidas y reducidas a números en una maquinaria de muerte, despojadas de su individualidad y humanidad, los perpetradores encontraban más fácil violentarlas ya que no las reconocían como iguales. En este sentido, la deshumanización y la indiferencia fueron claves para permitir tales atrocidades, lo denominado por Arendt como seres superfluos, pues en estos lugares de horror, la responsabilidad se diluía en una cadena de mando y una maquinaria burocrática que también deshumaniza a los perpetradores, haciéndolos sentir como simples engranajes en un sistema mayor.

Los manipuladores de este sistema creen en su propia condición superflua del mismo modo que creen en la de los demás, y los asesinos totalitarios son todavía más peligrosos en la medida en que no les preocupa estar vivos o muertos, no les preocupa haber vivido o haber nacido nunca. (Arendt, 1999, p. 433)

De esta manera, el horror se normaliza y se convierte en parte de su rutina diaria, cegados por la ideología y la obediencia, hasta dejar de cuestionar la moralidad de sus actos cayendo en la banalidad del mal, actuando sin reflexión ética.

Una de las facilitadoras de esta deshumanización fue la falta de encuentro directo con las víctimas, puesto que en estos campos nunca fueron entendidas como otros humanos, sino como una amenaza a eliminar. Bajo esta lógica, las víctimas nunca fueron vistas como iguales, sino como números o elementos a desaparecer. Es así como al quitarles su individualidad y convertirlas en superfluas, borraron su humanidad, lo que impedía reconocer sus vidas como vidas pérdidas.

En este sentido, nunca hubo un encuentro directo con sus identidades, al no confrontar sus rostros y negarles la humanidad, los perpetradores no sintieron ningún tipo de pérdida, por tanto, los duelos por estas vidas fueron privados, sin posibilidad de alivio público o reconocimiento. Por ello, proponemos que el reconocimiento del duelo, en su nivel político y público, en este caso por estas vidas podría haber sido un primer paso crucial para evitar la banalidad del mal, pues al reconocerlas como iguales, seres humanos vulnerables y necesitados de conexión, se habría fomentado una ética basada en la empatía y la responsabilidad, impidiendo la deshumanización y promoviendo una reflexión crítica sobre las acciones propias.

Por tanto, en tercer lugar, el reconocer el duelo como base para la ética implica valorar la memoria colectiva de las vidas perdidas y asumir la responsabilidad de recordar. Esto ya que la experiencia de la muerte del otro puede afectar profundamente nuestro sentido de comunidad, provocando una oscilación entre sentimientos de duelo e indiferencia. Esto es especialmente relevante en tiempos donde el silencio de las vidas perdidas, aquellas que no son consideradas dignas de ser lloradas, se convierte en una enfermedad no reconocida en nuestras sociedades, pues, aunque estos duelos no sean vistos públicamente, existen de maneras reprimidas, haciendo imposible que se avance cuando hay de por medio este terror oculto por la violencia sufrida. Por ello, afirmamos

que el duelo debe entenderse como el cuidado de una memoria viva que refleje el dolor y sufrimiento causado por la violencia radical. Así, este duelo se inscribe en el cuerpo común, es decir, la materialidad donde se entrelazan diariamente los dramas de las vidas y muertes de cuerpos vulnerables.

Al hablar de la memoria colectiva del duelo, podemos referirnos nuevamente al caso de los campos de concentración nazi o, en un contexto más cercano, a las vidas perdidas debido al conflicto armado en Colombia. Estos ejemplos nos permiten entender cómo el sufrimiento compartido por una comunidad es una reacción frente a la destrucción generada por eventos catastróficos, que afecta los procesos que mantienen en movimiento a una civilización en crisis, abriendo la posibilidad de su estancamiento, lento desmoronamiento o incluso total aniquilación si no se trata adecuadamente esta pérdida colectiva. Sin embargo, el duelo común de un país, ciudad o comunidad, aunque casi siempre ocurre en medio del horror o el terror de sus habitantes, es un indicio de que sus sufrimientos no se convertirán en parte de la destrucción, sino que pueden transformarse en una base fundamental para superar la catástrofe. A través de la responsabilidad de mantener la memoria colectiva y resistir, el duelo compartido puede contribuir a la reconstrucción y fortalecimiento de la comunidad. Siguiendo lo anterior, aunque se hable de un duelo compartido, este tiene consigo una serie de duelos partidos, dada la forma diferencial que entiende un mismo duelo cada persona.

Es un duelo partido porque su acontecimiento en una ciudad comprende la paulatina emergencia de diversos modos de sufrir o padecer la muerte de otros, perfectamente diferenciados entre sí y a veces hasta irreconciliables o francamente contradictorios, pero también se trata, al mismo tiempo, de un duelo común porque todas estas formas diversas hacen un cuerpo común —no como

parte de la naturaleza humana, sino como mero efecto de la condición humana— en el estar sufriendo la muerte de otros, en el estar sintiendo el dolor que provoca su ausencia, su silencio, lo irremediable de su pérdida. (Gómez, 2020. p. 03).

Por lo anterior, es innegable la complejidad del duelo dentro de una comunidad afectada por tragedias o pérdidas colectivas. Este duelo se caracteriza como "partido" debido a la emergencia gradual de diferentes formas de experimentar el sufrimiento por la muerte de otros, dado a que estas formas pueden ser muy distintas entre sí e incluso contradictorias, reflejando las variadas reacciones emocionales y psicológicas de las personas frente a la pérdida. No obstante, como señala Gómez, a pesar de estas diferencias individuales, el duelo también se describe como "común", lo que significa que en medio de todas las divergencias, estas diversas manifestaciones de dolor y sufrimiento se conjugan para conformar un "cuerpo común". De esta forma, la unión no se fundamenta en una característica inherente a la naturaleza humana, sino en el impacto compartido de la condición humana: el hecho de sufrir la muerte de otros y experimentar el dolor causado por su ausencia y la pérdida irremediable que representa. Pues, en una comunidad en duelo, cada persona experimenta el dolor de manera única; no todos lamentan la muerte de las mismas personas ni sufren las mismas pérdidas, sin embargo, todos comparten un sentimiento de horror frente a la fragilidad y vulnerabilidad de la vida, así como ante la banalización de la muerte.

Para finalizar, la clave de la responsabilidad de mantener una memoria colectiva para recordar las vidas perdidas a causa de la violencia radica en emplear de manera crítica una conciencia horrorizada (Gómez, 2020). Esto implica no sólo compartir un miedo que amenaza la vida, lo cual podría llevar a la indiferencia total (como en el caso del holocausto), sino también sentir personalmente los efectos y consecuencias de vidas

que han sido dañadas, destruidas o aniquiladas. En ese sentido, este enfoque permite que el sufrimiento sea compartido de manera auténtica y significativa dentro de la comunidad en duelo. Así es como reconocer el duelo como base ética implica también valorar la memoria colectiva de las vidas perdidas y asumir la responsabilidad de recordarlas. Este acto no solo honra a las víctimas, sino que también fortalece el tejido social al enfrentar colectivamente el dolor y el sufrimiento causados por la violencia. A través de esta responsabilidad compartida, el duelo se convierte en un despertar para la reconstrucción y el fortalecimiento de la comunidad, resistiendo así la tendencia a la deshumanización y la indiferencia.

Conclusiones

Hemos llegado al final de esta indagación filosófica, durante todas estas páginas hemos argumentado que, a pesar de la existencia generalizada del mal banal en el mundo contemporáneo, aún existe la posibilidad de responder ante este flagelo. La clave reside en el reconocimiento del duelo como una experiencia común que despierta una postura crítica e impulsa hacia el cuidado de los demás, con el fin de que la ciudadanía sea un agente activa para la transformación social.

De esta forma, en primera instancia, los hallazgos de esta investigación sugieren que la evolución del pensamiento de Hannah Arendt sobre el problema del mal, desde *Los orígenes del totalitarismo* (1999) hasta su análisis en *Eichmann en Jerusalén* (2009), revela una transición crucial del mal radical al mal banal. Esta transformación conceptual indica que el mal ha trascendido el contexto totalitario y se ha impuesto en nuestra sociedad contemporánea de manera inadvertida. De esta forma, la banalización del mal dificulta la responsabilidad individual, ya que los individuos no siempre son conscientes de las implicaciones de sus acciones dentro de un marco normativo que promueve la falta de reflexión crítica sobre la alteridad.

En segundo lugar, la teoría de Judith Butler sobre el mal y la violencia nos ha proporcionado un marco conceptual útil para analizar la interacción entre la materialidad corporal y las estructuras de poder que la atraviesan. Butler propone una ontología socio-corporal y una ética no violenta que reconoce la materialidad como un locus de resistencia. Esta perspectiva nos invita a considerar nuestra vulnerabilidad e

interdependencia como potenciales herramientas para transformar las significaciones impuestas sobre nuestros cuerpos.

En última instancia, esta investigación ha llegado a la conclusión de que las teorías de Arendt y Butler convergen en un punto crucial: la responsabilidad ante el duelo como condición inherente a nuestra humanidad y futuro de la política. Ambas pensadoras coinciden en que la libertad de acción nos permite tomar agencia en el mundo y actuar en contra del mal. Por su lado, Arendt enfatiza la importancia del recuerdo y la memoria colectiva para asumir esta responsabilidad, mientras que Butler destaca el papel del duelo como recurso político para reconocer nuestra interdependencia con la alteridad.

De esta manera, esta investigación aporta al campo de la filosofía política mostrando cómo el mal banal se ha infiltrado en la sociedad contemporánea más allá de los contextos totalitarios inicialmente discutidos por Hannah Arendt. Este análisis amplía la comprensión del mal en términos actuales, destacando cómo la falta de reflexión crítica y la normatividad pueden inhibir la responsabilidad individual. Así mismo, se introduce la noción del duelo como una experiencia común que no solo despierta una postura crítica hacia el mal, sino que también impulsa hacia el cuidado de los demás y la acción transformadora, promoviendo el compromiso con la alteridad y la memoria colectiva como fundamentos para la responsabilidad moral.

Finalmente, hemos demostrado cómo al poner en diálogo la teoría política de Hannah Arendt con el planteamiento de Judith Butler, se proporciona un marco integral para comprender tanto las raíces conceptuales del mal banal como las formas contemporáneas de resistencia y transformación; de esta manera, hemos enriquecido el debate filosófico sobre la responsabilidad moral y política en un mundo marcado por la

normalización y la banalización de la violencia. Tema que podría continuar desarrollándose en otras investigaciones.

Para cerrar esta investigación, me gustaría dejar planteada una cuestión que ha surgido en torno a los hallazgos de esta tesis, pero que excede sus límites propuestos, en este caso nos referimos a pensar el lugar del duelo de manera más amplia y no antropocéntrica, haciéndonos la pregunta de ¿cómo puede el reconocimiento del duelo inspirar un cuidado ético interseccional hacia no solo la alteridad humana, sino también a los animales y el medio ambiente, fomentando una ética integral de no violencia?

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Grupo Santillana de Ediciones S.A.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. PAIDÓS.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós Ibérica, S.A.
- Arendt, H. (2009). *Eichmann en Jerusalén* (3rd ed.). DEBOLSILLO.
- Arroyo, G. D. (2021). Ética de la no violencia y ontología socio-corporal. Un esbozo de la relación entre Judith Butler y el psicoanálisis. *Disputas*, 1, 85-93.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/disputas/article/view/35875>
- Azaovagh de la Rosa, A. (2019). Violencia y no violencia ética. *Revista de Investigación Filosófica*, 6(1), 3-14.
- Bernstein, R. J. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En *Hannah Arendt. El orgullo del pensar* (pp. 235-255). Gedisa S.A.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*.

Amorrortu.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.

Cardona, L. (2013). *Mal y sufrimiento humano*. Pontificia Universidad Javeriana.

Di Pego, A. (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt. En M. de la Paz Echeverría & P. Vestfrid (Coords.), *Tridecaedro: Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP* (pp. 62-74). La Plata: EDULP. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.599/pm.599.pdf>

Di Pego, A. (2020). Obediencia, control y producción de sujetos dóciles. Reflexiones sobre la banalidad y la normalidad del mal. *Astrolabio (Barcelona), Facultad de filosofía, Universidad de Barcelona*, 65-75. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14285/pr.14285.pdf.

Fernández Manzano, J. A. (2012). Butler, Judith. Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda. *Revista internacional de filosofía política*, 1, 149-154.

Fuentes Ubilla, J. J. (2009). Paradojas de la responsabilidad en Arendt. En *Congreso Internacional "La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt"*. Universidad de Murcia.

Leal, Y. (2023). Hannah Arendt: la desobediencia civil como expresión de la libertad política en tiempos de oscuridad. *Revista Filosofía UIS*. 22(2),193-219. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023008>

Gómez Choreño, R. (2020). *Ciudades en duelo: cuerpo, memoria y violencia*. Facultad de filosofía y letras, UNAM.

Kant, I. (1991). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.

Levinas, E. (1989). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca:

Sígueme.

López Bravo, D. (2017). De la naturalización de la violencia a la banalidad del mal.

Ratio Juris, 12(24), 111-125. <https://doi.org/10.24142/raju.v112n24a5>

López Gil, S. (2015). Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en

común.

ENDOXA,

287-302.

<https://www.redalyc.org/journal/3798/379872572007/>

Vargas, J. C. (2011). Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt y la

manipulación de la legalidad (el desafío totalitario de la ley). *Revista Bolivariana*

de Derecho, 11, 114-129