

**El mal radical**  
UNA INDAGACIÓN FILOSÓFICA

**RICHARD J. BERNSTEIN**

## Arendt: El mal radical y la banalidad del mal

Esta indagación comenzó con mis reflexiones sobre Hannah Arendt. Ella señaló alguna vez que el pensamiento se comunica infectando a otros con las propias perplejidades, y ocuparme de sus perplejidades me llevó a mis propias investigaciones. Específicamente, fueron sus ideas sobre Kant y el mal radical lo que me recondujo a Kant, y luego a seguir las vicisitudes de los encuentros con los multifacéticos aspectos del mal en los pensadores subsiguientes. Quiero concluir mi investigación volviendo a Arendt. Como Levinas y Jonas, ella creía que lo que exigía repensar el significado mismo del mal en nuestros tiempos eran Auschwitz y el Gulag, o más genéricamente, los totalitarismos de Hitler y de Stalin.<sup>1</sup>

A pesar de las diferencias de temperamento, enfoque e interés que guarda con Levinas y Jonas, Arendt tiene mucho en común con ambos. Como en el caso de ellos, su experiencia filosófica decisiva desde el punto de vista formativo fue su encuentro con Heidegger. A la edad de 18 años se fue a estudiar con él cuando éste enseñaba en Marburg.<sup>2</sup> Nacida el mismo año que Levinas (1906), provenía de una familia judeo-alemana-

1. En mi libro *Hannah Arendt and the Jewish Question*, le dediqué un capítulo a cada una de las reflexiones de Arendt sobre el significado del mal radical y la banalidad del mal. Desde la publicación de ese libro, he cambiado de opinión en varios puntos, en parte como resultado de esta investigación. Si bien mi visión no se modificó sustancialmente, ahora creo que sus reflexiones son más sutiles, matizadas y complejas de lo que en su momento manifesté. Repito aquí algunos de mis argumentos de entonces, pero poniéndolos en un nuevo contexto.

2. El temprano romance de Arendt con Heidegger ya es muy conocido. Para un análisis de la influencia intelectual de éste sobre Arendt, véase Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996; y Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany, State University of New York Press, 1997. Véase también mi artículo "Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger", *Constellation*, 4/2 (octubre 1997), págs. 153-171.

na asimilada; al respecto nos dice que el judaísmo como religión y los temas judíos no le interesaban gran cosa durante su infancia y adolescencia.<sup>3</sup> Como joven estudiante, se interesaba mucho más por pensadores cristianos como Kierkegaard, y escribió su tesis doctoral sobre San Agustín bajo la dirección de Karl Jaspers. Su amistad con Hans Jonas, a quien conoció cuando era una estudiante universitaria, le permitió descubrir el sionismo. En 1926, mientras ambos estaban en Heidelberg, Jonas invitó a Kurt Blumenfeld, el vocero de la Organización Sionista de Alemania, para que diera una conferencia ante el club de estudiantes sionistas. Tal como nos lo refiere Elizabeth Young-Bruehl, "La conferencia no hizo que Hannah Arendt se convirtiera al sionismo, pero sí la convirtió a Kurt Blumenfeld", quien se transformó en un amigo para toda la vida.<sup>4</sup> El interés de Arendt por la cuestión judía se vio reestimulado cuando empezó a trabajar en su libro *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía*. Comenzó el manuscrito a fines de la década de 1920, y lo terminó en París después de haber huído de Alemania en 1933.<sup>5</sup> Al principio, Arendt no tenía interés en la política o la historia, pero hacia 1933 sentía que la historia se le había venido encima. Ese mismo año, unos amigos sionistas le pidieron que haga algunas averiguaciones "ilegales" sobre el antisemitismo alemán en la Biblioteca Pública Prusiana. La arrestaron y la interrogaron durante ocho días. Poco después de que la liberaran, huyó de Alemania: se fue a Praga, a Ginebra, y por último a Pa-

3. En su entrevista con Günter Gaus, ella dijo: "Provengo de una antigua familia de Königsberg. No obstante, la palabra 'judío' nunca se oyó cuando era niña. La conocí a través de los comentarios antisemitas —no vale la pena repetirlos— dichos por los niños en la calle. Después de eso quedé, por así decirlo, 'iluminada'. [...] Cuando era niña, ya un poco mayor, sabía que parecía judía. Lucía distinta a los demás niños. Era muy consciente de eso. Pero no de un modo que me hiciera sentir inferior, sino que así eran las cosas. [...] [Mi madre] nunca me hubiera bautizado! Creo que me habría ahogado de los dos lados si hubiera averiguado que yo había negado ser judía. Era algo impensable, por así decirlo. No se discutía" ("What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus", en *Essays in Understanding, 1930-1954*, pág. 7; las referencias subsiguientes se abrevian como "EU").

4. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, pág. 71. [Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Biografía*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993.] Véase la correspondencia de Arendt con Blumenfeld: Ingeborg Nordmann e Iris Pilling (comps.), *Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld, "... in keinen Besitz verwurzelt"*. Die Korrespondenz, Hamburgo, Rotbuch Verlag, 1995.

5. Aunque el manuscrito estaba terminado en la década de 1930, *Rahel Varnhagen* no se publicó hasta 1958, en Londres. Harcourt Brace Jovanovich publicó la edición estadounidense en 1974. Liliane Weissberg editó una nueva versión en 1997 (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997).

rís. Al reflexionar sobre ese período, nos dice: "Entonces me di cuenta de lo que una y otra vez dije con la frase: Si te atacan como judío, defiéndete como judío. No como alemán, no como ciudadano del mundo, no como un defensor de los Derechos humanos, o lo que sea".<sup>6</sup> Pero Arendt, a diferencia de muchos otros en circunstancias semejantes, tuvo "suerte". Se las ingenió para escapar dos veces de situaciones riesgosas. La primera fue cuando la interrogaron en Berlín, en 1933; la segunda, cuando escapó de Gurs, el campo de internación francés al que la habían enviado desde París en 1940, en calidad de *émigré* alemán. Su buena suerte se mantuvo, y encontró un sitio seguro en lo de unos amigos, en Francia. De nuevo junto a su marido, Heinrich Blücher, lograron llegar a Lisboa, desde donde zarparon hacia Nueva York en la primavera de 1941.

Arendt creía que todo verdadero pensamiento se funda en la experiencia personal, y como en el caso de Levinas y Jonas, la experiencia que marcó prácticamente todas sus ideas fue la de haber vivido en la época nazi. Ya en 1945 declaraba: "El problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la Europa de posguerra".<sup>7</sup> Y ése es el problema (o mejor dicho, el grupo de problemas) al que regresó una y otra vez hasta el fin de sus días. En el prefacio de *Los orígenes del totalitarismo*, escribió: "Y si es cierto que en las etapas finales del totalitarismo aparece el mal absoluto (absoluto porque ya no se deja deducir de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin esto podríamos no haber conocido jamás la naturaleza verdaderamente radical del mal".<sup>8</sup>

Antes de adentrarme en un examen de lo que ella entiende por mal radical, y en la mucho más célebre (y mal comprendida) idea de la banalidad del mal, quiero decir algo sobre el modo de pensar de Arendt. La expresión que mejor capta su estilo peculiar es una que ella misma usó muchas veces: "trenes de ideas". Dichos trenes de ideas, fundados en la propia experiencia, vigorizan el pensamiento y lo proveen de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente, y a veces entran en conflicto. Seguirlos requiere delicadeza para

6. "What Remains? The Language Remains", EU 11-12.

7. H. Arendt, "Nightmare and Flight", EU 134.

8. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3ª ed., págs. VIII-IX. Las referencias a este libro se abrevian como "OT".

distinguir uno de otro y ver cómo se interrelacionan. Por eso es que ahora creo que categorizar el pensamiento sobre el mal de Arendt bajo las rúbricas de “mal radical” y “banalidad del mal” puede ser engañoso: por que esas categorías no le hacen justicia a sus complejos trenes de ideas. He de orientar mi análisis de sus reflexiones (*Nachdenken*) sobre el mal distinguiendo entre estos trenes de ideas, esas hebras que hacen al complejo tejido de su pensamiento.

Permítaseme comenzar por un intercambio que tuvo lugar entre Arendt y Jaspers en 1951. Arendt le envió a Jaspers una de las primeras copias de *Los orígenes del totalitarismo*, para que le llegara a tiempo para su cumpleaños. Tras leer el prefacio y el último capítulo, Jaspers agradeció de inmediato este regalo de una ex estudiante (que utilizaba una cita suya como epígrafe del libro).<sup>9</sup> Añadió una críptica oración final a su breve misiva: “¿Yahvé no se ha perdido demasiado lejos de vista?”<sup>10</sup> En su carta a Jaspers del 4 de marzo de 1951, ella le respondía:

He pensado en su pregunta “¿Yahvé no se ha perdido demasiado lejos de vista?” durante semanas, sin que se me ocurra una respuesta. Tampoco se me ha ocurrido una para mi interrogante del último capítulo. [...] El mal ha probado ser más radical de lo que se esperaba. En términos objetivos, los crímenes actuales no están contemplados en los Diez Mandamientos. O bien la tradición occidental está padeciendo su pre-concepto de que lo más malvado que los seres humanos pueden hacer nace del vicio del egoísmo. Sabemos que los mayores males o el “mal radical” nada tienen que ver con esos motivos pecaminosos, humanamente comprensibles. No sé lo que el mal radical sea en realidad, pero me parece que de algún modo tiene que ver con esto: hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja intacta su esencia humana y sólo choca con su humana dignidad; en cambio, volverlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede apenas se elimina toda impredecibilidad (la cual, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad). Y todo esto, a la vez, surge a partir de—o mejor dicho, se da junto con—el

9. El epígrafe dice: *Weder dem Vergangenen anheingefallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein* (“No te entregues ni al pasado ni al futuro. Lo importante es estar plenamente en el presente”).

10. Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Correspondence*, pág. 165.

delirio de omnipotencia (no simplemente el afán de poder) del hombre individual. Si un hombre *qua man* es omnipotente, entonces no hay motivo, en efecto, para que existan los hombres en plural, así como en el monoteísmo es la omnipotencia de Dios la que lo hace ser el Único. De la misma forma, la omnipotencia de un hombre individual vuelve superfluos a los hombres.<sup>11</sup>

Estas observaciones pertenecen a un carta que no estaba pensada para ser publicada, y Arendt es consciente de lo tentativa que es. Más adelante, en la misma epístola, confiesa: “En absoluto pensé a fondo nada de esto”. Sin embargo, si analizamos con atención lo que aquí dice a la luz de lo que dice sobre el mal radical en sus escritos publicados, estos comentarios ya señalan varios de sus más característicos trenes de ideas.

- 1) Está el tema dominante de que el mal radical “tiene que ver con esto: hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos”. Esto se relaciona estrechamente con los dos temas que siguen.
- 2) La eliminación de la impredecibilidad y la espontaneidad humana. Esto, a su vez, se conecta con lo que posteriormente ella llamó “natalidad”, así como con la libertad.
- 3) La idea de que el delirio de omnipotencia (que no hay que confundir con el afán de poder) de un individuo es incompatible con la existencia de los *hombres* en plural. Esto está íntimamente ligado a su afirmación—en *La condición humana*—de que “la pluralidad es específicamente la condición—no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quem*—de toda vida política”.<sup>12</sup>
- 4) Las tradicionales prohibiciones morales, representadas en los Diez Mandamientos, ya no son adecuadas para caracterizar los crímenes actuales.
- 5) Los actos más malvados de los seres humanos no surgen del vicio del egoísmo. Y más generalizadamente, “el mal radical nada tiene que ver con esos motivos pecaminosos, humanamente comprensibles”.

11. *Ibid.*, pág. 166.

12. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 7. Las referencias a este libro se abrevian como “HC”. [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.]

Quiero seguir cada uno de estos trenes de ideas, así como las formas en las que se interrelacionan. Pero vale la pena notar lo mucho que Arendt se aleja de Kant, a pesar de su admiración por él y la influencia que éste ejerció en su pensamiento. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant declaró explícitamente que el amor propio (egoísmo) es la fuente del mal. Esto es exactamente lo que Arendt niega con respecto a lo que *ella* llama mal radical. Hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos es algo más radical que desobedecer el imperativo categórico kantiano, el imperativo que nos prohíbe tratar a los individuos como *medios* y violar su *dignidad*. No es casual que Arendt utilice el término kantiano “espontaneidad”. Según Kant, ésta es la característica esencial de nuestra racionalidad y de la libertad humana. Desde una perspectiva kantiana, no tiene sentido sugerir que la espontaneidad humana se puede eliminar, pues esto significaría que ya no seríamos agentes racionales. Pero el totalitarismo del siglo xx muestra que debemos convivir con la posibilidad demasado *real* de que se elimine la espontaneidad humana. Dicho de otra forma, Arendt no discrepa con Kant en que la espontaneidad es una condición necesaria para la posibilidad misma de una vida racional. En lo que difiere es en que piensa que incluso esa condición aparentemente *trascendental* de la vida humana *puede* ser eliminada *empíricamente*, por medios totalitarios. Y esto, como enseguida veremos, está en el centro de su visión del mal radical.

### Superfluidad, espontaneidad y pluralidad

Comienzo explorando los primeros tres trenes de ideas, relacionados entre sí, pero distintos: la superfluidad, la eliminación de la impredecibilidad y la espontaneidad, y el modo en el que la omnipotencia amenaza la pluralidad. La superfluidad es un tema recurrente en *Los orígenes del totalitarismo*. Cobra varias formas, y Arendt indaga su significado en una diversidad de contextos. Advierte que los principales sucesos políticos del siglo xx, desde la Primera Guerra en adelante, han generado millones de personas que no sólo carecen de casa y de Estado, sino que además son tratadas como si fueran completamente superfluas y prescindibles. Su aprehensión con respecto a la súbita creación de masas de gente superflua fue profética. Una observación que hace hacia el final

de *Los orígenes del totalitarismo* posee una escalofriante vivez: “Las soluciones totalitarias bien pueden subsistir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que aparecerán cualquiera que parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una forma digna del hombre” (OT 459). El tema de la superfluidad también moldea su análisis crítico de los postulados abstractos y universales sobre los “Derechos del Hombre”.

La calamidad de los que no tienen derechos no es que son despojados de la vida, de la libertad y la búsqueda de felicidad, o de la igualdad ante la ley y la libertad de opinión (todas fórmulas diseñadas para solucionar problemas *dentro* de comunidades dadas), sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad. Su situación no es que ya no son iguales ante la ley, sino que la ley no existe para ellos; no es que se los oprima, sino que nadie quiere ni siquiera oprimirlos. Sólo en la última etapa de un proceso bastante extenso se ve amenazado su derecho a vivir; sólo si siguen siendo perfectamente “superfluos”, si no aparece nadie que los “reclame”, puede correr peligro su vida (OT 295-296).

La amenaza de superfluidad humana hace que Arendt insista en que el derecho fundamental es “el derecho a tener derechos”, el derecho a pertenecer a una comunidad que protege los propios derechos y en la que uno puede ejercerlos. También llama nuestra atención sobre ese rasgo de la ideología totalitaria según el cual “las leyes universales de la Naturaleza y la Historia” trascienden las aspiraciones individuales, de modo que se pueden sacrificar *todos* los individuos a la causa. En este sentido, los manipuladores de los regímenes totalitarios son de lo más peligrosos, porque no sólo tratan a sus víctimas como si fueran superfluas, sino que además se tratan a ellos mismos como superfluos, como vehículos de las leyes de la Naturaleza y la Historia.<sup>13</sup>

Pero el sentido más profundo y chocante de la superfluidad (de la superfluidad que muestra qué entiende Arendt por mal radical) está sinte-

13. Para el análisis que hace Arendt de la apelación del totalitarismo a “las leyes de la Naturaleza y la Historia”, véase el capítulo 13: “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, OT 460-479. Véase también la lúcida descripción de Margaret Canovan de la teoría de Arendt sobre el totalitarismo: “Arendt’s Theory of Totalitarianism: A Reassessment”, en Dana Villa (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 25-43.

tizado en los campos de concentración y de exterminio, los "laboratorios" de los regímenes totalitarios. En esos laboratorios se llevaban a cabo los más radicales experimentos de alteración de la naturaleza humana, o sea, "hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfueros". "La imaginación jamás podrá abarcar del todo el horror de los campos de concentración y de exterminio, por el mero motivo de que ese horror está fuera de la vida y la muerte."<sup>14</sup> Las apelaciones al sentido común, las categorías utilitarias y las racionalizaciones liberales colapsan ante el fenómeno de los campos de exterminio. En su perspicaz reconstrucción de la "lógica" de la dominación total, Arendt distingue tres fases analíticas.

"El primer paso esencial rumbo a la dominación total es matar a la persona jurídica que hay en el hombre" (OT 447). Esto comenzó mucho antes de que los nazis instalaran los campos. Arendt se refiere a las restricciones legales que despojaron a los judíos (y a otros grupos marginales) de sus derechos jurídicos. La manera humillante y sumamente efectiva en que dichas restricciones fueron decretadas ha sido registrada gráficamente en ese notable documento, los diarios de Victor Klemperer: *Quiero dar testimonio hasta el final*.<sup>15</sup> Arendt nos dice que "El propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que al cabo es fugitiva en su propio país, como los sin casa y sin Estado. La destrucción de los derechos del hombre, la matanza de la persona jurídica en él, es un requisito para dominarlo enteramente" (OT 451). En los campos, no existe ni la pretensión de derechos civiles o humanos; los reclusos no tienen derechos.

"El siguiente paso decisivo en la preparación de cadáveres vivos es el asesinato de la persona moral que hay en el hombre. Esto se logra mayormente haciendo que el martirio, por primera vez en la historia, sea imposible" (OT 451). Los SS, que supervisaban los campos, eran perveramente brillantes a la hora de corromper toda forma de solidaridad. Su pieron hacer que las decisiones de conciencia se volvieran cuestionables y equívocas.

14. H. Arendt, "The Concentration Camps", *Partisan Review*, 15/7 (julio 1948), pág. 748. Parte de este artículo fue revisado e incorporado luego a OT. Este es uno de los primeros lugares donde Arendt habla de "mal absoluto".

15. Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1933-1941, 1942-1945*, 2 vols., Nueva York, Random House, 1998, 1999. [*Quiero dar testimonio hasta el final*, 2 tomos, Barcelona, Circulo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2003.]

Quando un hombre se enfrenta a la alternativa de traicionar y así matar a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer e hijos, de quienes es en todo sentido responsables; y cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo ha de decidir? La opción ya no es entre el bien y el mal, sino entre un crimen y otro. ¿Quién podría resolver el dilema moral de aquella mujer griega a la que los nazis le permitieron elegir cuál de sus tres hijos habían de matar? (OT 452)

Es la tercera fase de la "lógica" de la dominación total la que más nos acerca a lo que Arendt designa "hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfueros", es decir, al núcleo y al horror del mal radical. El extraordinario intento de transformar a los seres humanos, de destruir toda señal de individualidad y espontaneidad humana, y por consiguiente, toda señal de libertad y solidaridad humana.

Tras el asesinato de la persona moral y la aniquilación de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad ya está casi completa. [...] Pues destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo a partir de sus propios recursos, algo que no se puede explicar a base de reacciones al entorno y las circunstancias (OT 455).

Aquí vemos la importancia del segundo tren de ideas: la eliminación de la impredecibilidad y la espontaneidad humana. Su argumento se realza aun más cuando lo relacionamos con su análisis de la *natalidad* en *La condición humana*. Ésta es la capacidad humana para iniciar, para comenzar algo nuevo, algo impredecible. Es una capacidad que aparece con cada nueva vida. Arendt asocia esta capacidad a la espontaneidad, y es la fuente de la libertad humana. El párrafo final de *Los orígenes del totalitarismo* nos indica el puesto central de este tren de ideas.

Pero se sostiene la verdad de que todo fin en la historia necesariamente contiene un nuevo comienzo; este comienzo es la promesa, el único "mensaje" que el fin puede producir. El comienzo, antes de ser un evento histórico, es la capacidad suprema del hombre; políticamente, es idéntico a la libertad humana. *Initium ut esset homo creatus est*: "el hombre fue creado para que haya un comienzo", dijo San Agustín. Este

comienzo está garantizado por cada nuevo alumbramiento; de hecho, cada hombre lo es (OT 479).<sup>16</sup>

Es en *La condición humana* donde Arendt acomete un análisis exhaustivo de la natalidad y su relación con la red de conceptos —especificidad, individualidad, libertad, pluralidad— que son propios de la acción humana. Esos son los rasgos que hacen *humana* la vida humana. En este sentido, la frase “hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos” tiene un significado mucho más horrorizante y específico. Significa literalmente que se intenta transformar a los seres humanos de modo tal que ya no sean *humanos*.

Los campos no sólo tenían por objetivo exterminar gente y degradar seres humanos, sino también servir al espantoso experimento de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma en tanto expresión del comportamiento humano y transformar la personalidad humana en una cosa, en algo que ni los animales son. Pues los perros de Pavlov, que como sabemos, estaban entrenados para comer sin tener hambre cuando sonaba una campana, eran animales pervertidos (OT 438).

Este tren de ideas sobre el intento totalitario de eliminar la natalidad, la espontaneidad y la individualidad, también se vincula con las reflexiones de Arendt sobre la omnipotencia y la pluralidad. La “pluralidad” es el tema predominante en el pensamiento político de Arendt. Margaret Canovan, en su lúcido estudio sobre este pensamiento, concluye con la siguiente observación.

16. No debemos pensar que la natalidad, la capacidad de empezar algo nuevo, siempre tiene un significado positivo para Arendt. El totalitarismo es una consecuencia de esa misma capacidad. Arendt dice: “Todo lo que sabemos del totalitarismo muestra una horrible originalidad. [...] Su originalidad es horrible, no porque alguna nueva ‘idea’ haya venido al mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; dichas acciones han hecho estallar claramente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros parámetros para el juicio moral” (“Understanding and Politics”, *EU* 309-310). Margaret Canovan habla de la “paradoja de la novedad totalitaria”: “El totalitarismo ilustró la capacidad humana de *empezar*, ese poder de pensar y de actuar en nuevas formas, contingentes e impredecibles que recorre su teoría política de madurez. Pero la paradoja de la novedad totalitaria que representaba un ataque a la habilidad misma para actuar y pensar como individuo único” (“Arendt’s Theory of Totalitarianism”, pág. 27).

Disertando en 1955 sobre la historia del pensamiento político, ella señaló que cada uno de los pensadores políticos clave del pasado “le ha dado al mundo una palabra, ha ensanchado el mundo con esa sola palabra, en debida y atenta respuesta a ciertas decisivas y nuevas experiencias de su época”. Tras seguir sus trenes de ideas debemos aceptar, pienso, que en el curso de su propia respuesta a las experiencias de su época, Arendt también “ensanchó” el mundo con una palabra: la palabra “pluralidad”.<sup>17</sup>

Pluralidad, para Arendt, significa mucho más que “otredad” y “diferencia”, si bien comparte algunos rasgos que Levinas le atribuye al otro (*l'autrui*). Tanto Levinas como Arendt quieren resaltar la singularidad de cada individuo, una singularidad que se resiste a dejarse reducir a una esencia común. Hay un paralelo estructural entre la crítica que Levinas hace de la dialéctica de lo idéntico y lo otro, una dialéctica que busca colonizar y reducir lo otro a lo mismo, y la crítica que Arendt hace de la tradición de filosofía política que busca ignorar o borrar la irreductibilidad de la pluralidad humana.<sup>18</sup> Es debido a esa pluralidad que cada uno de nosotros tiene una mirada distinta sobre un mismo mundo. Y porque tenemos miradas distintas, el espacio de la vida política es donde hay (o debería haber) una competencia —un *agon*— de opiniones (*doxai*) en pugna. “Los hombres en plural, o sea, los hombres en la medida en que viven y se mueven y actúan en este mundo, pueden sentir el significado de las cosas sólo porque pueden hablar entre sí y hacerse entender entre sí” (HC 4).<sup>19</sup>

Las reflexiones de Arendt sobre la pluralidad nos ayudan a esclarecer a qué se refiere cuando escribe en su carta a Jaspers que “Si un hombre *qua man* es omnipotente, entonces no hay motivo, en efecto, para que existan los hombres en plural”. Más adelante, en la misma carta, di-

17. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pág. 281.

18. Hay también una importante divergencia entre Levinas y Arendt en la medida en que Levinas (especialmente en *Totalidad e infinito*) hace una clara distinción entre ética y política, sugiriendo que es la ética, y no la política, la que reconoce la singularidad del otro (*l'autrui*). Arendt sostiene que en política también debemos reconocer la pluralidad de individuos que tienen una perspectiva propia sobre un mundo común.

19. Para un informe detallado de lo que Arendt entiende por pluralidad, véase mi artículo “Provocation and Appropriation”.

ce: "La filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de lo que constituye lo político, y no podría tenerlo, porque por necesidad hablaba del hombre en cuanto individuo y se ocupaba de la pluralidad tan "gencialmente".<sup>20</sup> Los líderes nazis creían en su propia omnipotencia, y pensaban que "todo es posible"; buscaban eliminar la pluralidad de sus víctimas. Esto es otra glosa a la frase "hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos". "La dominación total, que se empeña por organizar la infinita pluralidad y diferenciación de los seres humanos como si toda la humanidad fuera un solo individuo, es posible sólo si se puede reducir cada persona a una invariable identidad de reacciones, de modo que cada uno de estos paquetes de reacciones pueda cambiarse al azar por cualquier otro" (OT 438).

Los entrelazados trenes de ideas sobre la superfluidad, la eliminación de la espontaneidad y el pluralismo tienen consecuencias que van más allá de su intento de explicar qué entiende por mal radical. Muchos estudiosos y críticos están desconcertados por la relación que se da entre *Los orígenes del totalitarismo*, que se concentra en la constelación de elementos cristalizados en el fenómeno del totalitarismo, y *La condición humana*, libro que parece inspirado en la interpretación que hace Arendt de la *polis* griega. Las dos obras parecen ser completamente distintas en sus temas, así como en el tratamiento de sus respectivos asuntos. Pero se le ha prestado poca atención a los trenes de ideas que llevaron a Arendt a abordar las cuestiones que ocupan el centro de *La condición humana*. Dije antes que la sombra del mal del siglo XX moldeó los proyectos intelectuales de Levinas y Jonas, pero esto vale lo mismo para Arendt. Específicamente, fue su tentativa de comprender lo que desafía la comprensión, el mal radical manifestado en la "lógica" de la dominación totalitaria, lo que mayormente la motivó a estudiar las características básicas de la vida: espontaneidad, natalidad, acción, libertad, y pluralidad. El intento totalitario de eliminar todas ellas, de hacer superfluos a los seres humanos transformándolos en otra cosa (y en menos) que humanos, fue lo que la llevó a los temas y cuestiones destacados en *La condición humana*. Coincidió plenamente con Margaret Canovan, uno de los pocos intérpretes que rastrea en detalle los trenes de ideas que llevan de *Los*

20. Arendt despliega este tema en sus ensayos "What is Freedom?" y "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, 1961, págs. 143-172 y 17-40, respectivamente. [Entre el pasado y el futuro, Barcelona, Península, 1996.]

*orígenes del totalitarismo* a *La condición humana*, cuando dice: "No es sólo que *La condición humana* en sí está mucho más íntimamente ligada a *Los orígenes del totalitarismo* de lo que parece, sino que prácticamente toda la agenda del pensamiento político de Arendt estaba pautada por sus reflexiones sobre las catástrofes políticas de mediados de siglo".<sup>21</sup> Arendt estaría seguramente de acuerdo con Jonas en que percibimos el mal mejor de lo que percibimos el bien, así como coincidiría con Levinas en caracterizar el mal como un *exceso* que no se puede integrar a las categorías normales de comprensión y razón.

Levinas y Jonas se identificaron como judíos religiosos, pero Arendt, si bien nunca dudó en afirmar su identidad como judía, no estaba comprometida con el judaísmo en tanto religión.<sup>22</sup> En la misma carta de respuesta a Jaspers escribió: "Cualquier religión tradicional, sea la judía o la cristiana, ya no tiene nada para darme en absoluto".<sup>23</sup> Sin embargo, cuando pensamos en lo que dice sobre el mal radical y la superfluidad, discernimos un aura teológica en su pensamiento.<sup>24</sup> ¿Por qué la superfluidad hace a ese mal tan peculiar y tan radical? No es exclusivamente la humillación, la tortura y el asesinato sistemático de millones (de judíos y no-judíos). También es la *hybris* de esos líderes totalitarios, que se creen omnipotentes, que pueden *competir* con un Dios que creó una pluralidad de seres humanos.

### ¿Intenciones y motivaciones malignas?

Pero aún falta algo vital en estas reflexiones sobre el mal radical. Por mucho que simpaticemos con la descripción que hace Arendt de ese mal como algo que vuelve humanamente superfluos a los seres humanos lidiando su espontaneidad, libertad, natalidad, individualidad y pluralidad, no podemos dejar de preguntarnos sobre el problema de la intención y la motivación. A lo largo del pensamiento occidental, la "gramática"

21. M. Canovan, *Hannah Arendt*, pág. 7.

22. Para un análisis y una crítica de la noción de Arendt del judaísmo y el ser judío, véase mi capítulo final, "Concluding Remarks: Blindness and Insight", en *Hannah Arendt and the Jewish Question*.

23. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence*, pág. 166.

24. Véase mi análisis de las resonancias de la tradición del judaísmo en el pensamiento de Arendt en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, págs. 188-189.

misma del mal ha involucrado siempre la idea de la *intención maligna*. Acaso sea Kant el representante sobresaliente de esta tradición; ésta ocupa un lugar central en su concepción de la moral. El mal, para él, es la adopción intencional de máximas malas. Incluso cuando habla del mal radical como propensión innata, nos dice que implica “el fundamento subjetivo último para la adopción de máximas”, el que hay que adoptar por libre elección (*Willkür*). Arendt empezó a cuestionar el papel de los motivos e intenciones malignos en la comisión de malas acciones *antes* de escribir *Los orígenes del totalitarismo*, y éste terminó siendo un asunto troncal en *Eichmann en Jerusalén*. Su introducción de la controvertida noción de “banalidad del mal” debe entenderse en el contexto de su tren de ideas sobre el significado de la intencionalidad en la comisión de malas acciones.

Deseo seguir estos trenes de ideas antes enumerados retrotrayéndome a un previo intercambio epistolar entre Jaspers y Arendt, uno que ocurrió en 1946, poco después de que reestablecieron vínculos al final de la Segunda Guerra. Jaspers, el más destacado filósofo alemán que plantea la cuestión de la culpa alemana, le envió a Arendt una copia de su libro *Die Schuldfrage*. En una larga misiva fechada el 17 de agosto de 1946, Arendt —que había discutido minuciosamente el libro con su marido, Heinrich Blücher— lo comentó, y señaló sus reservas acerca del tratamiento que Jaspers hacía de la política nazi como crimen.

Su definición de la política nazi como crimen (“culpa criminal”) me resulta cuestionable. Los crímenes nazis, me parece, explotan los límites de la ley; y en eso constituye precisamente su monstruosidad. Para esos crímenes, no hay castigo lo suficientemente severo. Puede ser esencial colgar a Göring, pero es algo totalmente inadecuado. O sea, esa culpa, en contraste con la culpa criminal, sobrepasa y destruye cualquier sistema legal. [...] Sencillemente, no estamos equipados para tratar —a un nivel humano y político— una culpa que está más allá del crimen y una inocencia que está más allá de la bondad o la virtud.<sup>25</sup>

En su réplica, Jaspers escribió:

25. Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Correspondence*, pág. 54.

Usted dice que lo que los nazis hicieron no se puede entender como un “crimen”. No estoy del todo satisfecho con su opinión, porque una culpa que va más allá de toda culpa criminal inevitablemente cobra relieve de “grandeza”, de grandeza satánica, lo cual es para mí tan inadecuado en el caso de los nazis como toda esa palabrería sobre el elemento “demoníaco” de Hitler y demás. Creo que debemos ver estas cosas en toda su banalidad (*in ihrer ganzen Banalität*), en su prosaica trivialidad, porque eso es lo que las caracteriza en realidad. Las bacterias pueden causar epidemias que borran naciones enteras, pero siguen siendo meras bacterias. Veo con horror toda insinuación de mito o de leyenda, y todo lo que no es así de específico es una insinuación semejante. [...] Por la forma en que usted se expresa, casi parece haber tomado la senda de la poesía. Y Shakespeare nunca sabría darle forma adecuada a este material; su instintivo sentido estético lo llevaría a falsificar las cosas, y por eso no podría ni intentarlo.<sup>26</sup>

Arendt se sintió impresionada por la respuesta, y admitió que ahora estaba convencida a medias, porque ella también rechazaba *totalmente* cualquier insinuación de “grandeza satánica” o mítica atribuida a los líderes nazis. En su respuesta, vemos cómo anticipaba ya su propia visión del mal radical.

Lo que usted dice sobre mi idea de “lo que está más allá del crimen y de la inocencia” con respecto a los nazis me convence a medias; es decir, me doy cuenta perfectamente de que por la forma en que me expresé hasta ahora, estoy peligrosamente cerca de esa “grandeza satánica” que yo, como usted, rechazo totalmente. Pero aun así, hay una gran diferencia entre un hombre que se propone asesinar a su vieja tía y un pueblo que, sin considerar en absoluto la utilidad económica de sus actos (las deportaciones eran muy dañinas para la campaña bélica), construyó fábricas para producir cadáveres. Algo es seguro: tenemos que combatir

26. *Ibid.*, pág. 62. Ésta puede haber sido una de las fuentes de la expresión “banalidad del mal”, que Arendt usó por primera vez en *Eichmann en Jerusalén* 25 años después. Pero véase además la carta de Jaspers a Arendt del 13 de diciembre de 1963, donde él escribe: “Alco-pley me dijo que Heinrich sugirió la frase ‘la banalidad del mal’ y se maldice ahora por eso ahora, porque usted debe absorber la presión por lo que él pensó. Acaso esta historia sea falsa, o la recuerdo cambiada. Creo que es una maravillosa inspiración y un acierto como subtítulo del libro. El punto es que *ese* mal, y no el mal *per se*, es banal” (*ibid.*, pág. 542).

cualquier impulso de mitologizar lo horrible; y hasta el punto de que no puedo evitar formulaciones semejantes, todavía no comprendí lo que sucedió. Quizá, detrás de todo esto sólo está el hecho de que unos individuos humanos no mataron a otros individuos humanos por motivos humanos, sino que se llevó a cabo un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano.<sup>27</sup>

En este intercambio epistolar hay muchos puntos que quiero subrayar. Arendt, como Jaspers, rechazaba cualquier insinuación de “grandezza satánica” y cualquier intento mitológico o estético de caracterizar las intenciones de los responsables del mal radical. La alusión que hace Jaspers a Shakespeare posee especial importancia. Mucho después, cuando Arendt trataba de entender el fenómeno de la banalidad del mal, *contrataba* a menudo la mentalidad de Eichmann con la de los grandes personajes malignos de Shakespeare.<sup>28</sup> También detectamos aquí el germen del tren de ideas que la llevó a cuestionar la suficiencia del catálogo tradicional de intenciones malignas o pecaminosas (egoísmo, afán de poder, codicia, y sadismo) a la hora de explicar los crímenes nazis. Estos vicios, por supuesto, jugaron un papel en esos crímenes, como ella misma lo reconocía, pero no le parecían suficiente para explicar lo sucedido. Incluso la apelación al antisemitismo no era suficiente para dar cuenta de los campos de exterminio.<sup>29</sup> Arendt conocía de sobra la bestialidad de los nazis, y sobre todo la de la SA, y entendía muy bien el mal del *resentimiento* ilimitado.<sup>30</sup> “Por detrás de la bestialidad de la SA, a menudo había un odio y un resentimiento profundos contra todos aquellos que eran social, intelectual o físicamente mejores, y que ahora, como si se

27. *Ibid.*, pág. 69, subrayado mío.

28. Véase H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, págs. 287-288, y *The Life of the Mind*, vol. 1, págs. 3-4. Las referencias a *Eichmann in Jerusalem* se abrevian como “EJ”; las referencias a *The Life of the Mind*, “LM”. Véase asimismo mi análisis de la “grandezza satánica” en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, págs. 150-151.

29. Arendt distingue el antisemitismo como “una ideología secular del siglo XIX” que surgió hacia 1870 del odio a los judíos en general, que tiene una historia mucho más larga. Véase el “Preface to Part One: Antisemitism”, *OT*, págs. XI-XVI. Véase también el capítulo 2: “Anti-Semitism as a Political Ideology”, en R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*.

30. En las conclusiones finales de la edición original (1951) de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt habla de de los peligros del resentimiento. En ediciones posteriores, suprimió ese último capítulo, pero incorporó algunas de sus tesis en otras partes del texto revisado. Es claro que se trata de una alusión al resentimiento nietzscheano (*OT*, ed. 1951, pág. 438).

cumplieran sus más locos sueños, estaban en su poder. Ese resentimiento, que nunca acabó del todo en los campos, nos da la sensación de ser un último remanente de sentimiento humanamente comprensible” (*OT* 454). Lo que perturbaba a Arendt era el hecho de que el totalitarismo iba más lejos. Le bestialidad, el resentimiento, el sadismo, la humillación, tienen una larga historia; pero siguen siendo categorías propiamente *humanas*. Con el totalitarismo apareció algo nuevo, personificado por los campos de concentración y exterminio.

El verdadero horror comenzó, como sea, cuando los SS tomaron la administración de los campos. La vieja bestialidad espontánea dio lugar a una destrucción totalmente fría y sistemática de cuerpos humanos, diseñada para destruir la dignidad humana: la muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de diversiones para bestias con forma humana, es decir, para hombres que tenían que estar propiamente en instituciones mentales o en prisiones: lo contrario se hizo realidad, y los campos se volvieron “campos de adiestramiento” en los que hombres perfectamente normales se entrenaban para ser miembros activos de los SS.<sup>31</sup>

Este es el fenómeno que para Arendt suponía los problemas más difíciles e inquietantes: cómo explicar el hecho de que “hombres perfectamente normales” recibían entrenamiento no sólo para hacerse miembros de los SS, sino también para aceptar la muerte de víctimas inocentes como si fuera la cosa más “normal”. Como nos dice en *Eichmann in Jerusalem*, “El mal en el Tercer Reich había perdido esa cualidad por la que más se lo reconoce: la cualidad de ser una tentación” (*EJ* 150).

Cuando Arendt escribió *Los orígenes del totalitarismo*, sostuvo energicamente que los crímenes nazis no debían asimilarse a los crímenes tradicionales, y que el mal radical no podía deducirse de “motivos humanamente comprensibles”. Pero fue menos clara al tener que proponer una explicación alternativa de esos crímenes y de los motivos para cometerlos. ¿Qué categorías eran adecuadas para comprender los crímenes nazis, y más generalizadamente, los crímenes de los regímenes totalitarios? Que se nos diga que el mal radical tiene que ver con “hacer que los seres huma-

31. H. Arendt, “Concentration Camps”, pág. 758.

nos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos” no equivale a contestar las preguntas en torno a las intenciones y motivaciones de los individuos responsables del mal radical. Arendt retomó estas cuestiones en su polémico *Eichmann en Jerusalén*, si bien en otro contexto. Tras la captura de Eichmann en la Argentina, en mayo de 1960, y antes de su juicio, que comenzó el 11 de abril de 1961, Arendt sostuvo un extenso intercambio con Jaspers sobre lo acertado de juzgar a Eichmann en Jerusalén y sobre la caracterización legal de los crímenes que éste había cometido. Jaspers no pensaba que una corte israelí debiera juzgar a Eichmann, pero, aunque Arendt prefería un tribunal internacional para ese tipo de crímenes, defendió el derecho que tenía Israel de juzgarlo.<sup>32</sup> En una de sus cartas a Jaspers, afirma que “el concepto de *hostis humani generis* [...] es más o menos indispensable para este juicio. El punto clave es que si bien el crimen en cuestión [un crimen contra la humanidad] se cometió principalmente contra los judíos, de ninguna manera se limita a los judíos o a la cuestión judía”.<sup>33</sup> Reafirmó esas ideas en el epílogo a *Eichmann en Jerusalén*, diciendo que Eichmann (y otros como él) era “un nuevo tipo de criminal, que en realidad es *hostis humani generis*”. Este nuevo tipo de criminal “comete sus crímenes en circunstancias que hacen poco menos que imposible para él saber o sentir que está haciendo el mal” (EJ 276).<sup>34</sup> La apela-

32. En vista de las calumnias hechas (y que aún se hacen) sobre las opiniones de Arendt en cuanto a Eichmann y su juicio, es importante hacer notar que ella defendió el secuestro en la Argentina a manos de los israelíes y el juicio ante una corte israelí. También estuvo de acuerdo con la decisión del tribunal de colgar a Eichmann. Manifestó su admiración por los juicios que llevaron el juicio, y avaló su sentencia sobre la responsabilidad de Eichmann. Escribió: “Lo que el juicio tuvo que decir al respecto fue más que correcto: fue la verdad”. Cita entonces el siguiente párrafo de la sentencia: “En un crimen tan complicado y enorme como el que consideramos aquí, en el que mucha gente participó a diversos niveles y de modos diversos —planificando, organizando, y ejecutando las acciones, según sus rangos—, no tiene mucho sentido valerse de los tradicionales conceptos de planificación e instigación al crimen. Pues dichos crímenes se cometieron masivamente, no sólo en lo que hace a la cantidad de víctimas, sino también en lo que hace a la cantidad de quienes los cometían, y el grado en el que cada uno de los muchos criminales estaba lejos o cerca del asesino fáctico de la víctima no significa nada en lo que a su responsabilidad concierne. Al contrario, en general *el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que usa el instrumento fatal con sus propias manos*” (EJ 246-247; subrayado de Arendt).

33. Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Correspondence*, pág. 423. Véase mi análisis de ese epistolario sobre el juicio a Eichmann en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, págs. 156-158.

34. Véase también su propio juicio al final del epílogo de su informe: “Y así como usted apoyó y llevó adelante la política de no querer compartir el planeta con el pueblo judío y con los pueblos de otras naciones, como si usted y sus superiores tuvieran algún derecho a deter-

ción a un nuevo tipo de criminal y de crimen —un crimen contra la humanidad— nos permite categorizar los crímenes nazis sin insinuar ninguna “grandeza satánica”; pero aún tenemos que encarar el arduo problema de la intención y la motivación de quienes los cometieron. Cuando Arendt introdujo su controvertido epíteto “banalidad del mal” en *Eichmann en Jerusalén*, luchaba por enfrentar los problemas concernientes a los motivos de esos asesinos que desde su escritorio cometieron crímenes contra la humanidad.

Antes de abordar lo que Arendt entiende por banalidad del mal, debemos sortear un obstáculo que ha hecho tropezar a muchos de sus intérpretes. El 16 de febrero de 1963 se publicó en *The New Yorker* la primera parte de su informe en cinco partes sobre el juicio a Eichmann. Aun antes de que apareciera esa primera parte, Arendt fue criticada, atacada y difamada. Más aun, la polémica sobre *Eichmann en Jerusalén* continuó después de su fallecimiento, en 1975. Se la acusó de exonerar a Eichmann y de culpar a los judíos por su propio exterminio. Se la tachó de “desalmada”, “maliciosa”, “arrogante” e “impertinente”. Distorsionaba los hechos, y era una judía que se “auto-desprecia”.<sup>35</sup> Gershom Scholem redactó la crítica más notable. En una carta a Arendt escribió:

Su tesis sobre la “banalidad del mal” sigue sin convencerme, tesis que, si hemos de creer en el subtítulo, es subyacente a toda su argumentación.

Esa nueva tesis me parece un lema publicitario: no me resulta, por cierto, fruto de un análisis profundo, un análisis como el que usted nos ofreciera tan convincentemente —aunque al servicio de una tesis muy distin-

minar quién debe y quién no debe habitar este mundo, nosotros pensamos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede querer compartir este planeta con usted. Éste es el motivo, el único motivo, por el que usted debe morir” (EJ 279). Seyla Benhabib ofrece una excelente definición de la concepción que Arendt tenía de los “crímenes contra la humanidad” en su artículo “Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, págs. 65-85. Allí escribe: “El aporte de Arendt al pensamiento moral y legal del siglo no será seguramente la categoría de ‘banalidad del mal’. Más bien, se me ocurre, la categoría más cercana al núcleo de su pensamiento político en conjunto, y que ha ganado importancia a fines del siglo XX, es la de ‘crímenes contra la humanidad’” (pág. 76).

35. Para una noticia de la polémica sobre *Eichmann in Jerusalem*, véase Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 8: “*Cura Posterior: Eichmann in Jerusalem (1961-1965)*”, págs. 328-378. Para un comentario equilibrado de los méritos y las debilidades de *Eichmann in Jerusalem*, véase Hanns Mommsen, “Hannah Arendt and the Eichmann Trial”, en *From Weimar to Auschwitz: Essays in German History*, Princeton, Princeton University Press, y Cambridge, Polity, 1991.

ta, y de hecho, contradictoria— en su libro sobre el totalitarismo. [...] De ese “mal radical”, del cual aquel análisis daba elocuente y erudito testimonio, ahora no queda nada salvo este eslogan.<sup>36</sup>

En su réplica a Scholem, Arendt dice:

En conclusión, déjeme abordar el único tema en el que usted no me malinterpretó, y que de hecho me alegra que usted haya mencionado. Usted tiene toda la razón: cambié de opinión y ya no hablo del “mal radical”. [...] En efecto, ahora opino que el mal nunca es “radical”, que sólo es extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensiones demoníacas. Puede crecer anormalmente y asolar el planeta porque se espere como un hongo por la superficie. Es “desafiante para el pensamiento”, como dije, porque el pensamiento trata de llegar a algo profundo, de ir hasta la raíz, y cuando se ocupa del mal, se frustra, porque no encuentra nada. Ésa es la “banalidad”.<sup>37</sup>

Sin duda es cierto que Arendt ya no hablaba de “mal radical”, pero esta contestación es sumamente confusa. Arendt *jamás* repudiaba los trenes de ideas que se adentraban en su análisis original del mal radical, en especial su afirmación de que dicho mal implica volver superfluos a los seres humanos en tanto seres humanos, así como el intento sistemático de eliminar la espontaneidad, la individualidad y la pluralidad humana.<sup>38</sup> Al contrario, el fenómeno que calificaba como banalidad del mal *presupone* esa concepción del mal radical. Es cierto que niega la idea de que ese mal banal “tenga profundidad o dimensión demoníaca”, pero, tal como hemos visto en su anterior epistolario con Jaspers, ella había repudiado la idea de lo demoníaco y de la “grandeza satánica” de los crimenes nazis ya en 1946.<sup>39</sup> Las palabras mismas que usa en su respuesta a Scholem repiten

36. “Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem y Hannah Arendt”, reeditado en Ron H. Feldman (comp.), *Hannah Arendt, The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978, pág. 245.

37. *Ibid.*, pág. 251.

38. En *Hannah Arendt and the Jewish Question*, exploro en mucho mayor detalle la relación entre el mal radical y la banalidad del mal. Véanse capítulos 7 y 8.

39. Coincido con Margaret Canovan cuando dice que Arendt “nunca había pensado en términos de ‘monstruos y demonios’, y ‘banalidad’ era en realidad la forma más adecuada de describir el abandono a fuerzas inhumanas y la degradación de los seres humanos a una especie animal que ella había colocado en el centro del totalitarismo” (*Hannah Arendt*, pág. 24, n. 30).

las de Jaspers cuando éste se negó a hablar del elemento “demoníaco” en Hitler, declarando: “Creo que debemos ver estas cosas en toda su banalidad, en su prosaica trivialidad, porque eso es lo que las caracteriza en realidad. Las bacterias pueden causar epidemias que borran naciones enteras, pero siguen siendo meras bacterias”.<sup>40</sup> Cuando ella dice ahora que el mal es extremo pero no radical, que carece de profundidad, llama la atención sobre el hecho de que el mal está en la *superficie*. En la medida en que “radical” sugiere ir hasta las raíces ocultas, ella ya no piensa que el mal sea radical *en este sentido*. Es algo “desafiante para el pensamiento” porque el pensamiento va siempre en busca de algo que tenga profundidad. Pero ese significado del término “radical” es totalmente independiente del sentido de “radical” que ella asocia con superfluidad.

Aunque la observación de Arendt es confusa, ella sí cambió su opinión sobre un aspecto crucial del mal: la *motivación* para cometer esos crímenes. O tal vez sea más preciso decir que aclaró una ambigüedad que estaba presente en sus reflexiones previas. Anteriormente, había insistido en que el mal radical no se podía explicar o deducir a partir de motivos humanamente comprensibles. Cuando se enfrentó a Eichmann en la Corte de Jerusalén, llegó a la conclusión de que éste había cometido actos monstruosos sin estar motivado por intenciones malignas y monstruosas.

Cuando hablo de la banalidad del mal, lo hago sólo a un nivel estrictamente fáctico, señalando un fenómeno que a uno lo miraba a los ojos durante el juicio. Eichmann no era Yago ni Macbeth, y nada hubiera estado más lejos de su ánimo que, como Ricardo III, “demostrar ser un villano”. Salvo por una extraordinaria aplicación en pos de progresar personalmente, no tenía ningún otro motivo. [...] Para decirlo en forma coloquial, *meramente no se percató nunca de lo que hacía* (*EJ* 287).<sup>41</sup>

40. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence*, pág. 62.

41. Aunque Arendt insiste en que está hablando “a nivel estrictamente fáctico”, creo que es un poco ingenua. No describe hechos, sencillamente, sino que formula un juicio polémico sobre su banalidad. No obstante, su insistencia deja en claro que no está proponiendo una teoría o una doctrina general sobre la naturaleza del mal. Pienso que se podría haber evitado parcialmente el malentendido y la polémica si Arendt hubiera hecho más énfasis en aclarar que su análisis se limitaba a Eichmann.

Arendt no quiere decir que Eichmann no se dio cuenta de que enviaba millones de personas a la muerte. No era estúpido. Era extremadamente inteligente y eficiente a la hora de mantener activas las deportaciones, aun bajo las condiciones más adversas como lo son las de una guerra en varios frentes.<sup>42</sup> Pero esto no implica que sus motivos en sí fueran malvados o demoníacos. Una de las definiciones más claras de lo que Arendt entiende por “banalidad del mal” aparece en un ensayo escrito diez años después del juicio, “Pensamiento y consideraciones morales”.

Hace algunos años, cubriendo el juicio a Eichmann en Jerusalén, hablé de “la banalidad del mal”, refiriéndome no a alguna teoría o doctrina, sino a algo puramente fáctico: el fenómeno de malas acciones cometidas a escala gigantesca y que no podía remitirse a ninguna malicia, patología o convicción ideológica peculiar por parte del implicado, cuyo único rasgo distintivo era quizás una extraordinaria superficialidad. Por muy monstruosos que los actos fueran, el implicado no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que se pudo detectar en él así como en su conducta durante el juicio y la previa indagatoria policial era algo totalmente negativo: no era estupidez, sino una curiosa, muy genuina incapacidad de pensar.<sup>43</sup>

(42). Arendt subestima el fanatismo ideológico de Eichmann. Por citar un ejemplo notorio, es difícil conciliar las acciones de Eichmann en Budapest durante la primavera de 1944 con el retrato que hace Arendt de alguien que “no tenía ningún motivo” y que “no se percató nunca de lo que hacía”. Hacia 1944, la única comunidad judía importante que no se había visto afectada por la deportación a los campos de exterminio estaba en Hungría, donde había unos 750.000 judíos. Cuando Eichmann y su gente llegaron a Budapest en marzo de 1944, ya estaba claro que los alemanes estaban perdiendo la guerra, y era sabido lo que significaban en verdad “deportación” y “reubicación”. Pero Eichmann organizó con rapidez y eficiencia un Consejo Judío de Budapest para facilitar las deportaciones. Cuando se dio el orden de parar con las deportaciones, Eichmann planeó seguir adelante con ellas. En noviembre de 1944, cuando ya no se disponía del ferrocarril, Eichmann colaboró para instrumentar la infame marcha de la muerte. Arendt describe esto como “una de las pruebas más condenatorias de Eichmann” (EJ 201), pero no ve en eso una prueba del fanatismo ideológico del acusado. No obstante, creo importante distinguir la cuestión *histórica* de la exactitud de la caracterización que hace Arendt de Eichmann de la cuestión *conceptual* de que los individuos pueden cometer malas acciones a escala gigantesca sin que esos hechos remitan a motivos monstruosos, demoníacos o malignos.

43. H. Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, 38/3 (otoño 1971), pág. 417.

Arendt fue implacable (y hasta ofensiva) al ridiculizar lo que consideraba el caso melodramático presentado por el fiscal Gideon Hausner, que retrató a Eichmann como un monstruo sádico, alegando que era el arquitecto en jefe de la “solución final”.<sup>44</sup> Pero con esto, Arendt planteaba cuestiones profundas: estaba cuestionando la larga tradición teológica, filosófica, moral y legal de que las malas acciones suponen malas intenciones y malos motivos, y de que el grado de maldad manifestado por los actos se corresponde con el grado de malicia de los motivos. Es una tradición que se remonta a San Agustín. Kant mismo deja bien en claro que el mal, en definitiva, se deja explicar por la mala voluntad y las malas intenciones del agente.<sup>45</sup> Pero el fenómeno que Arendt encaraba era uno en el que se cometían actos monstruosos sin motivos monstruosos. Y Arendt iba más lejos porque no sólo le interesaba Eichmann, sino también el “colapso moral” de esa gente “respetable” que había aceptado y participado de una política de exterminio racial. Margaret Canovan describe brevemente lo que tanto inquietaba a Arendt:

Aunque esa gente [común y respetable] ni habría soñado con cometer crímenes mientras vivía en una sociedad en la que tales actividades no eran frecuentes, se adaptaron sin mayor esfuerzo a un sistema en el que crímenes descartados contra categorías enteras de personas eran moneda corriente. En lugar del “no matarás”, que parecía la más indiscutible regla de la existencia civil, esa gente no tuvo problemas en aceptar las normas nazis, según las cuales matar era un deber moral por el bien de la raza. Principios que habían sido obvios, comportamientos morales que habían sido “normales” y “decentes”, ya no podían darse por sentados.<sup>46</sup>

44. Seyla Benhabib señala otros aspectos en los que Arendt era ofensiva: “Los comentarios apenas disimulados y casi racistas de Arendt sobre la extracción ‘*ostjüdisch*’ del Fiscal en Jefe, Gideon Hausner; su fealdad infantil hacia los jueces ‘educados al estilo alemán’; su desaliencia ante la ‘chusma oriental’ que estaba fuera de la Corte de Jerusalén; todo eso sugiere cierta falta de frialdad y una carencia de distancia del tema en cuestión” (“Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, pág. 65).

45. Véase la perceptiva discusión que hace Susan Neiman de las reflexiones críticas de Arendt sobre el papel de las intenciones en la comisión de malas acciones, en *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

46. M. Canovan, *Hannah Arendt*, pág. 158.

## Eichmann: humano, demasiado humano

La anterior insistencia de Arendt en que el mal radical no se deja explicar por motivos humanamente comprensibles fácilmente podría hacernos pensar que los motivos del caso eran incomprensibles o no-humanos, en un sentido poco específico. Pero su retrato de Eichmann lo muestra *humano, demasiado humano*. Según Arendt, ni el antisemitismo ciego, ni el odio sádico, y ni siquiera profundas convicciones ideológicas lo motivaban, sino el móvil trivial y de lo más mundano de ascender en su carrera profesional, complacer a sus superiores, demostrar que podía hacer el trabajo en forma correcta y eficiente. *En este sentido*, sus motivos eran a la vez banales y demasiado humanos.<sup>47</sup>

Creo que no debemos subestimar la perturbadora importancia de lo que Arendt nos revela sobre el rostro del mal en el siglo XX. Recordemos que cuando Kant introdujo el concepto de mal radical, distinguió tres grados del mal. El primero se debe a la *fragilidad* de la naturaleza humana, el segundo a la *impureza* (“mezclar causas impulsoras amorales y morales”), y el tercero —el más extremo— a la *malignidad* de la naturaleza humana o el corazón humano. Este último refleja el ánimo que está “corrompido de raíz”.<sup>48</sup> Pero esto es lo que Arendt pone en duda. Su retrato de Eichmann lo condena mucho más que si lo caracterizara como una especie de monstruo demoníaco. Una de las razones de la polémica sobre *Eichmann en Jerusalén* es que la autora obliga a que sus lectores se cuestionen sus hondamente arraigadas convicciones sobre el bien y el mal. Es mucho más fácil y más convencional creer que alguien que hizo lo que Eichmann hizo *debe* ser una especie de monstruo. Pero el totalitarismo, cuya herencia aún nos acosa, muestra que la gente común misma, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles.

<sup>47</sup> Seyla Benhabib argumenta algo similar: a Arendt “la tomó por sorpresa lo que luego describió como mera vulgaridad del hombre que había sido partícipe de crímenes tan colosales: Eichmann hablaba con infinitos clichés, daba pocas pruebas de moverse por un odio fáctico a los judíos y se sentía sobre todo orgulloso de ser un ‘ciudadano bajo el imperio de la ley’”. Fue el impacto de ver a Eichmann ‘en persona’ lo que llevó a Arendt a pensar que la gran malicia no era una condición necesaria para perpetrar (o para ser cómplice de) grandes crímenes. El mal podía asumir una forma ‘banal’, como en el caso de Eichmann” (“Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, pág. 67).

<sup>48</sup> I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, págs. 24-25.

Arendt no se contentó con describir lo que consideraba el fenómeno de la banalidad del mal; quería entender qué había en Eichmann que le había permitido cometer crímenes semejantes. Eichmann parecía caer en clichés y aceptaba todas las “reglas del lenguaje”.

Cuanto más se lo escuchaba, más evidente era que su inhabilidad para hablar estaba íntimamente ligada a su inhabilidad para *pensar*, es decir, *para pensar desde el lugar de otra persona*. No era posible comunicarse con él, no porque mintiera, sino porque estaba protegido por la más confiable salvaguardia contra las palabras y la presencia de los demás, y por ende contra la realidad misma (EJ 49; subrayado mío).

En sus posteriores intentos de explicar la banalidad del mal, Arendt retomó la inhabilidad de Eichmann para *pensar* y emitir *juicios* propios. Estaba convencida de que una irreflexividad así, una inhabilidad para pensar desde el lugar de otros, “puede causar más estragos que todos los malos instintos juntos, que quizá son inherentes al hombre. Ésa era, de hecho, la lección que se nos daba en Jerusalén” (EJ 288).<sup>49</sup> En la introducción a *La vida del espíritu*, nos cuenta que el fenómeno de la banalidad del mal fue uno de los factores que la llevaron a escribir el libro.

El interrogante que se imponía era: la actividad de pensar como tal, el hábito de examinar lo que puede llegar a pasar o a llamar la atención, sin importar los resultados y el contenido específico, ¿podía contarse entre las condiciones que determinan que el hombre se abstenga de hacer el mal o que incluso lo “condicionan” contra eso? [...] Para decirlo de otra forma y con lenguaje kantiano: tras toparme con un hecho que, quiérase o no, “me puso en posesión de un concepto” (el de banalidad del mal), no podía dejar de plantear la *questio juris* y preguntarme “con qué derecho lo poseo y para qué”. (LM 5)

Justo cuando estaba por comenzar la tercera parte de *La vida del espíritu*, “Juzgar”, que debía ser la sección más relevante para contestar esa pregunta, murió repentinamente. La página con el título, “Juzgar”, estaba

<sup>49</sup> Mary McCarthy, que a menudo “inglesaba” los manuscritos de Arendt, se opuso al término “irreflexividad”. Pensaba que era una expresión poco feliz para designar lo que Arendt entendía por “inhabilidad para pensar”. Pero Arendt insistió en él.

puesta en la máquina de escribir.<sup>50</sup> Pero durante su última década de vida se concentró paulatinamente en aquellas actividades mentales que podían permitirles a los hombres abstenerse de cometer malas acciones.<sup>51</sup>

Si bien las ideas de Arendt sobre la relación entre pensar y el mal todavía eran muy tentativas e inconcluyentes al momento de su muerte, quiero calar hondo en un tema central, un tema que nos permitirá volver a Levinas y Jonas. Los tres creían que uno de los más importantes retos de Auschwitz, acaso el más importante filosóficamente hablando, era repensar el sentido de la responsabilidad. Ya hemos visto qué peso tiene en el pensamiento leviniano la noción de responsabilidad *por* y *para* el otro, que se nos impone antes de que siquiera podamos hablar de nuestra responsabilidad autónoma. Y en el caso de Jonas, hemos visto que procura elaborar un nuevo imperativo de responsabilidad, por el cual cargamos con la responsabilidad de las generaciones futuras de la humanidad. El enfoque inicial de Arendt es distinto. Su mayor interés era el “total colapso moral” que había presenciado. No era sólo un problema intelectual, sino también profundamente personal. Comentando sus experiencias en 1933, dijo: “El problema, mi problema personal, no era lo que hacían nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos. Durante la oleada de *Gleichschaltung* (“unificación”), que fue relativamente voluntaria (en todo caso, no bajo la presión del terror), fue casi como si alrededor nuestro se formara un vacío”.<sup>52</sup>

El problema que predominaba en las reflexiones de Arendt era el de

50. Para una reproducción de esa página y un análisis de los dos epígrafes, véase el ensayo interpretativo de Ronald Beiner en Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, págs. 89-156.

51. Para un análisis crítico de lo que Arendt entiende por pensar y juzgar, así como algunos problemas irresueltos en sus reflexiones, véanse mis artículos “Judging – the Actor and the Spectator”, en *Philosophical Profiles*, págs. 221-237; “Arendt on Thinking”, en *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, págs. 277-292; y “Responsibility, Judging, and Evil”, *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (1999). Véanse también el ensayo interpretativo de Beiner en Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*; Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought”, *Political Theory*, 16/1 (1988); Maurizio Passerin D'Entrèves, “Arendt's Theory of Judgment”, en *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, págs. 245-260; Robert Dostal, “Judging Human Action: Hannah Arendt's Appropriation of Kant”, *Review of Metaphysics*, 37/4 (1984), págs. 125-155. Sobre las reflexiones de Arendt en torno a la voluntad véase Suzanne Jacobitti, “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory*, 16/1 (1988), págs. 53-76. [Bernstein, R., “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en R. Bernstein et al.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.]

52. H. Arendt, “What Remains? The Language Remains”, págs. 10-11.

la insuficiencia de las disciplinas tradicionales de la moral y la ética para echar luz sobre este nuevo aspecto del mal. Esas disciplinas se concentraban en las costumbres, los hábitos y las reglas.<sup>53</sup> Pero el totalitarismo dejaba al descubierto cuán fácilmente esos hábitos, costumbres y reglas podían cambiarse por otras opuestas. Y no obstante había individuos (si bien pocos) de todos los órdenes de la vida que se resistían al mal y actuaban en forma decente. Ella planteó el tema en el *post-scriptum* a *Eichmann en Jerusalén*: “Esos pocos que siguieron pudiendo distinguir lo bueno de lo malo se guiaron sólo por su propio juicio, y lo hicieron libremente; no había reglas por las que regirse para subsumir los casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada instancia tal como se presentaba, pues no había reglas para lo inaudito” (EJ 295). ¿Qué les permitió resistir a esos pocos? ¿Qué los salvó del colapso de los parámetros morales que los rodeaba? Fue su capacidad de juzgar lo malo y lo bueno, su capacidad de juzgar el mal que enfrentaban sin apoyarse en reglas preexistentes. Éste fue uno de los motivos por los que Arendt llegó a preocuparse tanto por la facultad de juzgar y su relación con el pensamiento, y por los que volvió a Kant, quien “descubrió una facultad totalmente nueva: la del juicio”.<sup>54</sup> Kant, en su *Crítica del juicio*, se ocupaba del juicio reflexionante en conexión con el problema del juicio estético. Pero Arendt afirmó que la concepción kantiana del juicio reflexionante tenía importantes consecuencias morales y políticas. La facultad de juicio, como ella la concebía, no requiere un conocimiento teórico sofisticado; se deja ver en individuos que provienen de los más distintos órdenes de la vida, tanto educados como sin educación. En su ensayo “Pensamiento y consideraciones morales”, Arendt vio en Sócrates el individuo que mejor ilustraba esa capacidad de pensar y juzgar.<sup>55</sup> A veces sugería que juzgar era de por sí una forma de pensar, aunque en

53. En un manuscrito inédito que sirvió como base para una conferencia que pronunció en la New School, escribió: “Hemos presenciado el colapso absoluto de todos los parámetros morales establecidos, tanto en la vida pública como en la privada, durante las décadas de 1930 y 1940. [...] Casi inadvertidamente, todo esto colapsó de la noche a la mañana, y entonces fue como si la moral quedara de pronto expuesta [...] un bagaje de maneras, hábitos y costumbres que se podía cambiar por otro con la misma facilidad con la que podrían modificar los modales en la mesa de un individuo o de un pueblo” (“Some Questions of Moral Philosophy”, *Arendt Archives*, Biblioteca del Congreso).

54. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pág. 10.

55. Para un análisis de la importancia de Sócrates como pensador y ciudadano, véase Carnovan, *Hannah Arendt*, cap. 7: “Philosophy and Politics”.

*La vida del espíritu* destacó que pensar y juzgar son actividades mentales independientes una de otra. Sólo podemos especular con lo que hubiera dicho en la parte final y no escrita de ese libro, mas contamos con un boceto preliminar de la relación entre pensar y juzgar.

Cuando a todos los arrastra irreflexivamente aquello que todos hacen y en lo que todos creen, aquellos que piensan son sacados de su escondite por lo que su rechazo a participar es conspicuo y por lo tanto constituye una especie de acción. En emergencias así, resulta que el componente depurativo del pensamiento (la partería de Sócrates, que saca a la luz las implicancias de las opiniones sin revisar y por ende las destruye: valores, doctrinas, teorías, e incluso convicciones) es político por implicación. Pues esa destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad: la facultad de juzgar, que con cierta razón podemos llamar la más política de las habilidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga particularmente sin subsumirlos bajo reglas generales que se pueden enseñar y aprender hasta que se transforman en hábitos, los que a su vez se pueden sustituir por otros. [...] El impulso del pensamiento no se manifiesta en el conocer: lo hace en la habilidad de distinguir bueno de malo, bello de feo. Y esto, en los raros momentos en que ya se han hecho todas las apuestas, puede prevenir catástrofes, al menos para el propio yo (LM 193).

Tratando de aclarar la característica distintiva del juicio, Arendt desarrolló una original interpretación de la *Crítica del juicio* de Kant. Sus ideas se acercan a una de las más profundas intuiciones de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Supongamos que preguntamos cómo podemos explicar el hecho de que siempre hay quienes juzgan las manifestaciones particulares del mal y se oponen a ellas. Para usar el ejemplo de ella, ¿cómo podemos explicar la diferencia entre Adolf Eichmann y Anton Schmidt, el soldado alemán que ayudó a los judíos en Polonia y fue ejecutado?<sup>56</sup> No hay duda de que si supiéramos más de ese soldado, descubriríamos aspectos suyos que podrían ayudarnos a explicar por qué hizo lo que hizo. Pero Arendt, como Kant, diría que, *en última instancia*, ésta es una pregunta que no podemos respon-

56. Para la historia de Anton Schmidt según Arendt, véase *Eichmann in Jerusalem*, págs. 230-233.

der de manera satisfactoria. Alcanzamos los límites del entendimiento porque, para usar la expresión de Kant, el tema es inescrutable (*unerforschlich*). No obstante, podemos considerar responsables a los individuos de su falta de pensamiento y de juicio. Arendt era escéptica y crítica de la idea de una “culpa colectiva”. En un borrador de su ensayo “La responsabilidad personal bajo las dictaduras”, escribe: “Lo que aquí quiero plantear va más allá de la conocida falacia de la culpa colectiva, aplicada inicialmente al pueblo alemán y su pasado nacional –toda Alemania está acusada, y toda la historia alemana desde Lutero hasta Hitler–, falacia que en la práctica se convirtió en un blanqueo muy efectivo de todos aquellos que en realidad habían hecho algo; *cuanado todos son culpables, nadie lo es*.”<sup>57</sup> Arendt también objetaba energicamente la teoría del “engranaje”: que Eichmann era nada más que un engranaje de una máquina de exterminio, y por consiguiente no debía ser considerado responsable de sus actos.

Cuando acudí a Jerusalén para asistir al juicio de Eichmann, sentí que la ventaja del procedimiento judicial era que todo ese asunto del engranaje no tiene sentido en ese ámbito, y por lo tanto nos obliga a mirar esa cuestión desde otro punto de vista. Sin dudas, que la defensa alegara algo en ese sentido era predecible: que Eichmann no era sino un mínimo engranaje; que el acusado mismo pensara en esos términos era probable: lo hizo hasta cierto punto; mientras que el que la fiscalía tratara de hacer de él el más grande engranaje de la historia, peor y más importante que Hitler, era una curiosidad inesperada. Los jueces hicieron lo que correspondía: descartaron toda la idea completa, e *incidentalmente yo hice lo mismo*, a pesar de toda la culpa y los méritos de la posición contraria. Pues, tal como los jueces se esforzaron por señalar, en una corte no se juzga un sistema, una historia o una corriente histórica, ni un “ismo” (antisemitismo, por ejemplo), sino una persona: y si ocurre que el acusado es un funcionario, se lo acusa precisamente porque hasta un funcionario sigue siendo un ser humano, y está en un juicio en virtud de esa condición.<sup>58</sup>

57. H. Arendt, borrador de “Personal Responsibility under Dictatorship”, *Arendt Archives*, Biblioteca del Congreso. Véase también “Organized Guilt and Universal Responsibility”, *EU* 121-132.

58. H. Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, *Listener*, August 6, 1964, pág. 186; subrayado mío.

En respuesta a la excusa de que uno es meramente un engranaje o una rueda en un sistema, siempre resulta apropiado preguntar: “¿Y por qué se convirtió en un engranaje o siguió siendo una rueda en circunstancias así?”<sup>59</sup>

Levinas, Jonas y Arendt, los cuales presenciaron el inaudito mal racial de Auschwitz, y cuyo pensamiento y vida se vieron moldeados por él, sintieron la necesidad de *repensar* el significado mismo del mal. Sus abordajes y enfoques difieren, pero los tres coincidirían en que ese mal era un “exceso” que no se puede asimilar en forma adecuada a nuestras categorías de entendimiento y comprensión. No obstante, los tres procuraron echar alguna luz sobre ese auténtico agujero negro. Al repensar el sentido del mal, los tres advirtieron que hay que repensar también qué significa la responsabilidad. A pesar de las muchas diferencias sustantivas, Levinas, Jonas y Arendt se embarcaron en un proyecto común. Cada uno de ellos resalta algún aspecto de la responsabilidad: nuestra responsabilidad primordial por y para el otro (*l'autrui*); nuestra responsabilidad de actuar en forma tal que asegure la existencia de las futuras generaciones de seres responsables; nuestra responsabilidad personal que exige la habilidad imaginativa “de pensar desde el lugar de otro”, de tener el coraje de ejercer nuestro propio juicio reflexivo cuando ya no hay reglas que nos guíen para resistir al mal.

Auschwitz, Camboya, el terrorismo de Estado y los ataques terroristas; el siglo XX ha sido atravesado por el mal. Las imágenes del horror nunca antes habían sido tan ampliamente difundidas, y sin embargo hay una enorme disparidad entre la visibilidad del mal y nuestra capacidad de comprenderlo. Nos es más fácil “indignarnos, hablar de injusticia, de violación de los derechos humanos, de clasificar y condenar el mal, pero en momentos críticos como éste, hay poco pensamiento serio sobre el mal. Nuestras respuestas son débiles y utilizamos ese término para acallar el pensamiento y para demonizar lo que nos negamos a entender”.

Bernstein se pregunta: ¿Qué podemos aprender sobre el mal de la tradición filosófica moderna? Su recorrido va desde Kant, que acuñó la expresión “mal radical”, hasta Hannah Arendt, que ya en 1945 planteó que el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la Europa de posguerra.

 LILMOD

ISBN 987-21897-1-4  
  
9 789872 189716