

¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?

Richard Bernstein

Siempre he creído que, sin importar cuán abstractas puedan sonar nuestras teorías o cuán consistentes puedan parecer nuestros argumentos, hay incidentes e historias detrás que, al menos para nosotros, contienen en dos palabras el significado completo de lo que sea que tengamos que decir. El pensamiento mismo... surge de la actualidad de los incidentes, y los incidentes de la experiencia vivida deben permanecer como puntos guía de los cuales este toma su orientación, si es que no quiere perderse a sí mismo en las alturas a las cuales el pensamiento se eleva, o en las profundidades a las que debe descender.

Hannah Arendt, 1962

Esta afirmación es especialmente relevante para entender a Hannah Arendt como una pensadora independiente. Sabemos que muchos de los incidentes que provocaron su pensamiento se encontraban directamente relacionados con su intento de comprender lo que parecía tan escandaloso e inédito –el novedoso evento de los totalitarismos del siglo XX, especialmente el totalitarismo Nazi. En el prefacio a *Los orígenes del totalitarismo*, declara: “Y si es verdad que en las etapas finales del totalitarismo aparece un mal absoluto (absoluto porque no puede ser ya deducido de motivos humanamente comprensibles), es también verdad que sin él podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del Mal” (OT, ix). En 1945, había dicho ya que “el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra en Europa” (EU, 134). Pocos intelectuales de la posguerra enfrentaron directamente el problema del mal, pero este se volvió fundamental para Hannah Arendt. Volvió a él una y otra vez, y estaba aún luchando con él en el momento de su muerte.

Pero si tomamos seriamente la cita inicial de Arendt, tendríamos que preguntarnos si sus reflexiones sobre el mal son todavía relevantes para nuestros intentos de comprender un mundo muy distinto. Tal vez estemos viviendo épocas oscuras, pero no vivimos el *tipo* de totalitarismo que Arendt experimentó. Argumentaré, sin embargo, que las reflexiones de Arendt sobre el mal sí tienen una relevancia hoy en día, y que pueden servir como un correctivo a algunas de las maneras actuales poco cuidadosas de hablar sobre el mal.

Me concentraré en tres asuntos. En primer lugar, la advertencia que hace Arendt acerca de la introducción de absolutos (bien y mal) en la política. Luego, quiero mostrar como su comprensión del mal radical –hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos– es relevante para problemas contemporáneos acerca de la condición de apátrida, los refugiados y la inmigración. Finalmente, quiero mostrar cómo la reflexión sobre la banalidad del mal nos ayuda a entender el mal y la responsabilidad en un mundo burocrático globalizado.

Antes de ocuparme de la discusión principal, quisiera decir algo acerca de Arendt como pensadora independiente (*Selbstdenker*), especialmente en relación a su pensamiento acerca del problema del mal. Una de las grandes fuentes de malentendidos alrededor de Arendt emerge de una mala interpretación según la cual ella propondría teorías explicativas que presumiblemente tendrían un alcance universal. El ejemplo más notorio es la manera en que muchos de sus críticos y defensores hablan de su *teoría* de la banalidad del mal –como si fuese una teoría que intentara tipificar el mal nazi. Arendt nunca habló de esa manera, ella explícitamente negó que la banalidad del mal fuese una *teoría*. En cambio, era “un fenómeno que saltaba a la vista en el juicio [de Eichmann]” (EJ, 287). Pensar en Arendt como una teórica *en ese sentido* –proponiendo teorías explicativas universales– es perder lo más distintivo de su pensamiento. Usando una metáfora de su agrado, su pensamiento consistía de “hilos de ideas.” Estos “hilos de ideas”, provocados por incidentes de la experiencia vivida, se entrecruzan y entretejen. Algunas veces se refuerzan entre sí. Pero otras pueden chocar entre ellos, y no pueden ser fácilmente reconciliados¹.

Quisiera empezar mi discusión con los comentarios de Arendt acerca del bien y del mal en *Sobre la revolución*, un texto frecuentemente ignorado al tratar los temas más llamativos del mal radical y la banalidad del mal. En su capítulo controversial sobre “La cuestión social”, ella introduce una breve discusión de *Billy Budd* de Melville y “El gran inquisidor” de Dostoevsky. Nos dice que “si queremos saber lo que la bondad absoluta significaría para el curso de los asuntos humanos... mejor volver los ojos a los poetas... Al menos aprendemos de ellos que la bondad absoluta es apenas menos peligrosa que el mal absoluto (...)” (OR, 77). Por bondad y maldad absolutas, ella se refiere a la bondad y la maldad “que están más allá de la virtud y el vicio ordinarios”.

Claggart fue “¡muerto por un ángel de Dios! ¡Aunque el ángel debe ser ahorcado!” La tragedia es que la ley está hecha para los hombres, y no para ángeles o demonios. Las leyes y todas las “instituciones duraderas” se desmoronan no solo por el ataque violento del mal elemental sino también bajo el impacto de la inocencia absoluta. La ley, moviéndose entre el crimen y la virtud, no puede reconocer lo que está más allá de ella, y si bien no tiene un castigo que imponer al mal elemental, no puede sino castigar la bondad elemental incluso si el hombre virtuoso, el capitán Vere, reconoce que solo la violencia de esta bondad es adecuada al poder depravado del mal. Lo absoluto (...) imparte fatalidad a todos una vez que se introduce en el terreno político (OR, 79).

Lo absoluto imparte fatalidad a todos una vez que se introduce en el terreno político—esto podría fácilmente ser usado como epígrafe para la corrupción de la política en Estados Unidos a partir del 11/9. Desde ese día infame, hemos sido testigos de un abuso del mal –una dicotomía simplista que divide el mundo entre bien y mal absolutos. En mi libro *El abuso del mal*, he argumentado que este discurso sobre el bien y el mal refleja una mentalidad peligrosa –una mentalidad que es arrastrada a absolutos, a dicotomías claras y simples, y a presuntas certezas morales. En la así llamada “Guerra contra el

terror”, el matiz, la sutileza y la falibilidad son tomadas (equivocadamente) como signos de debilidad e indecisión. Pero si pensamos que la política requiere juicio, formular opiniones juiciosas, hacer distinciones cuidadosas y deliberación –Arendt lo cree así–, entonces todo este discurso acerca del mal radical es profundamente anti-político; corrompe la política. El discurso de moda acerca del bien y el mal está siendo usado como una cínica arma política para sofocar al pensamiento crítico y oscurecer asuntos complejos. Hablar y pensar de esta manera, hablar de los “malos”, los “sirvientes del mal”, “el eje del mal”, como nuestros líderes políticos frecuentemente hacen, puede ser altamente exitoso mitigando los temores y angustias de las personas, pero corrompe la política.

Las reflexiones de Arendt sobre la política nos recuerdan una potencialidad humana que está enraizada en nuestra espontaneidad, natalidad y pluralidad, y nos sirven como un patrón para juzgar la “política realmente existente”. Todo lo que aprendemos de Arendt acerca de la política nos enseña que la política involucra (o debería involucrar) juicio, debate y el tipo de libertad pública tangible que existe cuando los seres humanos actúan y hablan entre ellos como iguales. Cualesquiera sean las críticas que queramos hacer acerca de las limitaciones de su concepción de la política, Arendt captura algo que es vital para cualquier concepción genuina de la política democrática. Consecuentemente, la primera lección que podemos aprender de Arendt es a estar en guardia cuando los absolutos –bien y mal absolutos– se introducen en la política. Samantha Power describe de manera elocuente el contraste entre las respuestas más reflexivas de Arendt al mal y la nueva contraposición dura entre malo (negro) y bueno (blanco).

Arendt usa la frase “mal radical” para describir al totalitarismo, y esta idea ha vuelto a estar en circulación. Sin embargo, mientras que Arendt no permitió que tal etiqueta le impidiera explorar las fuentes de ese mal, las mentes menos sutiles que invocan el concepto hoy lo hacen para enmudecer las críticas a sus respuestas. (¿Quién, después de todo, podría estar en contra de combatir el mal?).

Pero refugiarse detrás de descripciones maniqueas no es solo cuestionable por razones morales y epistemológicas, constituye un problema práctico porque nos impide comprender y por tanto afecta nuestra capacidad de largo plazo para prevenir y superar lo que más tememos. El “mal”, sea radical o banal, se enfrenta por lo general con falta de imaginación. El terrorismo es una amenaza que demanda un esfuerzo complejo y elaborado para distinguir a los simpatizantes de los militantes y mantener sus conversos al mínimo. El terrorismo requiere también comprender cómo nuestras políticas pasadas pueden haber colaborado en la emergencia de tan venenosas protestas².

Pese a que los absolutos son desastrosos cuando se introducen en el terreno político, no se sigue de ello que debamos negar el carácter del mal en nuestro tiempo. Arendt pensó que ello era inevitable, y estoy de acuerdo con ella. Pero ello requiere que cuidadosamente repensemos a lo que nos referimos con “mal”. Y eso es lo que ella intentó hacer en su lucha por afrontar el mal radical y sin precedentes del totalitarismo. Pienso que hay de hecho diferentes hilos de pensamiento que siguió en su discusión del mal radical, pero

quisiera concentrarme en el fenómeno que ella considera se ubica en el corazón del mal radical –“hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos”.

En 1951, antes de que *Los orígenes* apareciera en las librerías, Arendt envió una copia del libro a Karl Jaspers, de tal manera que llegara para su cumpleaños. Encantado de recibir el libro, Jaspers leyó rápidamente el prefacio y la conclusión, y remitió a Arendt una nota con una pregunta críptica: “¿No se ha desvanecido Yahvé excesivamente de nuestra vista?” En su siguiente carta a Jaspers, Arendt escribió que esa pregunta “ha estado en mi mente por semanas hasta ahora, sin que sea capaz de encontrar una respuesta a ella”. La pregunta de Jaspers provocó la siguiente respuesta sobre el mal radical.

El mal ha probado ser más radical que lo esperado. En términos objetivos, los crímenes modernos no son estipulados en los Diez Mandamientos. O: la tradición occidental está siendo afectada por la preconcepción según la cual las cosas más malas que los humanos pueden hacer surgen del vicio del egoísmo. Sin embargo, sabemos que los males más grandes o el mal radical no tienen nada que hacer ya con aquellos motivos humanamente comprensibles, motivos pecaminosos. No sé lo que el mal radical es realmente, pero me parece que de alguna manera tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja su esencia como humanos intacta y colisiona solo con su dignidad humana; en cambio, hacerlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede en el momento en el que toda impredecibilidad – que, en los seres humanos, es el equivalente a la espontaneidad– es eliminada. Y todo esto a su turno surge de –o, mejor, va de la mano con– el delirio de omnipotencia (no simplemente con el deseo de poder) de un hombre individual. Si un hombre individual *qua* hombre fuese omnipotente, entonces no hay razón alguna por la cual los hombres en plural deban existir en absoluto (...) (C, 166).

Arendt presenta un modelo analítico en tres etapas de la “lógica” de dominación total – modelo que ha sido raramente superado por su incisiva perspicacia. Ella argumenta que los campos de concentración y exterminio son “la institución más consecuente de un gobierno totalitario” (OT, 441); ellos “sirven como laboratorios en los que la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible es verificada” (OT, 437).

“El primer paso esencial en la ruta a la dominación total es asesinar a la persona jurídica en el hombre” (OT, 447). Esto empezó mucho antes de que los nazis establecieran los campos de la muerte. Arendt se está refiriendo a las restricciones legales que privaron a los judíos (y a otros grupos como los homosexuales y los gitanos) de sus derechos jurídicos. “El objetivo de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en última instancia se sitúa tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas o quienes carecen de casa. La destrucción de los derechos del hombre, el asesinato de la persona jurídica en él, es un prerrequisito para dominarlo completamente”.

“El siguiente paso decisivo en la preparación de cadáveres vivientes es el asesinato de la persona moral en el hombre” (OT, 451). La SS, que supervisaba los campos, fue perversamente brillante en su intento de destruir la solidaridad humana.

Cuando un hombre se enfrenta a la alternativa de traicionar y por tanto asesinar a sus amigos o enviar a su esposa y niños, de quienes es en todo sentido responsable, a la muerte; y cuando incluso el suicidio significaría el asesinato inmediato de su propia familia, ¿cómo podría él decidir? La alternativa no es más entre el bien y el mal, sino entre asesinato y asesinato. ¿Quién podría resolver el dilema moral de la madre griega, a la que los nazis le permitieron elegir cuál de sus tres hijos debía ser asesinado? (OT, 452).

Pero esto no es aún lo peor. Hay un tercer paso en la ruta a la dominación total –y es aquí que nos enfrentamos cara a cara con el mal radical.

Luego de la muerte de la persona moral y la aniquilación de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad es casi siempre exitosa (...). Pues destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, la capacidad humana de empezar algo nuevo a partir de sus recursos propios, algo que no puede ser explicado en base a reacciones al ambiente o a eventos (OT, 455).

Los campos sirvieron al horrendo experimento de intentar eliminar cualquier vestigio de espontaneidad y pluralidad humanas. Buscaron transformar a los seres humanos en algo que no es propiamente humano –seres que eran al mismo tiempo humanos y no-humanos. Esto es lo que Arendt consideró la forma más extrema del mal radical sin precedentes; esto es a lo que se refería con hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos. Arendt se refiere a los *Musselmänner*, los cadáveres vivientes que serían luego tan gráficamente descritos por Primo Levi.

Su vida es corta, pero su número es infinito; son los *Musselmänner*, los ahogados, ellos constituyen la columna vertebral del campo, una masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, la chispa divina muerta en ellos, ya demasiado vacíos para sufrir realmente. Uno duda si llamarlos vivos: uno duda si llamar a su muerte muerte, frente a la cual no tienen miedo, ya que están demasiado cansados para entender.

Llenan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiera encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen que me es familiar: un hombre demacrado, con la cabeza gacha y los hombros curvos, en cuyo rostro y en cuyos ojos no hay ya rastro alguno de pensamiento que pueda verse³.

Al “detenerse en los horrores”, Arendt llegó a la sorprendente toma de conciencia de que el objetivo no tan secreto del totalitarismo es el intento deliberado de hacer a los seres humanos *qua* humanos superfluos, el transformar a los seres humanos con miras a eliminar su humanidad –destruir su pluralidad, espontaneidad, natalidad e individualidad.

Esto es lo más cerca que estuvo de comprender el mal radical –un fenómeno nuevo y sin precedentes que “nos confronta con su realidad abrumadora y destruye todos los patrones que conocemos”. El asesinato en masa, el genocidio, la tortura y el terror han ocurrido anteriormente en la historia. Pero el objetivo del totalitarismo no es la opresión, ni siquiera la “dominación total” si por ella se entiende la dominación total de *seres humanos*. El totalitarismo, como Arendt lo entiende, se esfuerza por destruir la humanidad de las personas.

Si esto es a lo que Arendt se refería con mal radical, entonces surge la pregunta si ello es relevante para nosotros hoy. Desde los tiempos de la *Shoah* hemos vivido genocidios, asesinatos masivos y torturas sádicas. Pero ello no equivale al intento sistemático de transformar la naturaleza humana en algo que es no-humano, la condición que Arendt analiza, y que Primo Levi describe de manera tan gráfica. Y, sin embargo, el mal radical es la etapa final del proceso de hacer a los seres humanos superfluos. Y el tema de la superfluidad recorre *Los Orígenes* como un hongo. Ella aborda el tema de la superfluidad en “La caída del Estado Nación y el fin de los Derechos del Hombre”. Nos dice que la condición de apátrida es “el más reciente fenómeno de masas en la historia contemporánea, y la existencia de una nueva y creciente población compuesta de personas apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea” (OT, 277). Arendt hace la perturbadora pero extremadamente perceptiva observación según la cual “si consideramos los diferentes grupos entre los apátridas, parece que cada evento político desde el final de la Primera Guerra Mundial inevitablemente añadió una nueva categoría a aquellos que vivían fuera de las fronteras de la ley” (OT, 277). Lo que Arendt escribió hace más de cincuenta años es incluso más relevante en nuestro propio tiempo. Arendt, que fue una apátrida por dieciocho años, subraya de forma conmovedora la situación apremiante del ser humano apátrida –la no-persona superflua– que no tiene un estatus legal o político legítimo. Ser una persona apátrida es estar “sin la protección de ninguna ley específica o convención política”. Arendt argumentó que la emergencia de masas de refugiados era uno de los problemas del siglo veinte más difíciles de manejar– y se está volviendo igual de difícil (tal vez más) en el siglo veintiuno. En los pasajes finales de *Los orígenes*, nos dice de forma profética que “las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios en la forma de fuertes tentaciones que reaparecerán cada vez que parezca imposible aliviar la miseria política, económica y social de una manera digna del hombre (OT, 458)”.

Esta creación recurrente de masas de refugiados y apátridas despersonificados está en el corazón de la aguda crítica de Arendt a apelaciones a los abstractos Derechos del Hombre –los derechos inalienables que un ser humano supuestamente posee en tanto ser humano. “Los Derechos del Hombre, después de todo, han sido definidos como ‘inalienables’ porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos, pero sucedió que en el momento en que los seres humanos carecían de un gobierno propio y tuvieron que apoyarse en sus derechos mínimos, no había autoridad alguna para protegerlos ni institución que estuviese dispuesta a garantizarlos” (OT, 291-2). Es esta la condición en la que uno se vuelve superfluo –una situación que es a la vez precaria y extremadamente peligrosa. Es por esto que Arendt sostiene que el derecho más fundamental es “el derecho

a tener derechos” –el derecho a pertenecer a una comunidad política que proteja y garantice los derechos de uno como ciudadano.

La calamidad de quienes carecen de derechos no radica en que se les priva de la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad, o de la igualdad ante la ley y la libertad de opinión –formulas designadas para resolver problemas *dentro* de comunidades dadas–, sino en la no pertenencia a comunidad alguna cualquiera. Su situación apremiante no radica en que no son iguales ante la ley, pues no existe ley para ellos; ni tampoco en que estén oprimidos, pues nadie quiere siquiera oprimirlos. Solo en el último estadio de un proceso más bien largo es que su derecho a la vida se ve amenazado; solo si permanecen perfectamente “superfluos”, si no se puede hallar a nadie que los “reclame”, pueden estar sus vidas en peligro (OT, 295-6).

Los problemas de los apátridas, los refugiados, los “inmigrantes ilegales”, o incluso los inmigrantes legales que son tratados como ciudadanos de segunda clase (o incluso como no-ciudadanos) se han diversificado, complicado y cargado de tensiones explosivas en nuestro tiempo. Debemos tomar seriamente la advertencia de Arendt acerca de lo que puede ocurrir cuando masas de personas se vuelven súbitamente superfluas. Si no encontramos formas de enfrentar este fenómeno de una manera humana que reconozca como fundamental el “derecho a tener derechos”, las soluciones totalitarias al problema de la superfluidad permanecerán como una fuerte tentación.

En su famoso intercambio con Gershom Scholem luego de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt escribió:

De hecho mi opinión actual es que el mal nunca es “radical”, que es solo extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca alguna. Puede crecer y devastar el mundo entero precisamente porque se expande como un hongo sobre la superficie. “Desafía al pensamiento”, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, ir a las raíces, y en el momento en que se preocupa del mal, se frustra pues no hay nada (JP, 250-1).

En *Hannah Arendt y la cuestión judía*, he argumentado que la afirmación de Arendt es engañosa en tanto sugiere un abandono de sus posiciones asociadas a la manera en que describió el mal radical en *Los orígenes* –el hacer a los seres humanos superfluos en tanto que humanos. Ella nunca abandonó su análisis original –ni siquiera en este pasaje. En cambio, ella cuestiona si es apropiado llamar a este fenómeno “mal radical”. El significado literal de “radical” es ir a las raíces, lo que sugiere que el mal es algo profundo y subyacente. Pero ella creyó que la metáfora de las “raíces” es engañosa; el hongo es una metáfora más apropiada porque se expande rápidamente y en la superficie. La banalidad del mal no solo es compatible con el mal radical de hacer a los seres humanos superfluos, la banalidad del mal nos permite entender cómo asesinos de carpeta como Eichmann lograron esto con tal eficiencia⁴.

¿Qué es precisamente la banalidad del mal? ¿Es esta noción todavía relevante para afrontar al mal hoy en día? La frase “banalidad del mal” es una de las razones principales por las que *Eichmann en Jerusalén* provocó –y todavía provoca– tanta controversia. Podría haber sido mejor que Arendt usara una expresión menos provocadora, como la sugerida por Seyla Benhabib –la “rutinización del mal”⁵. Pero “banalidad del mal” tiene un poder de conmoción que nos insta a detenernos y pensar –a enfrentar las nuevas formas que el mal ha asumido en nuestro tiempo.

Antes de ocuparnos de lo que significa para Arendt banalidad del mal y de por qué es ello tan relevante para nosotros hoy, permítanme recordarles unos cuantos hechos. La frase “la banalidad del mal” aparece solamente una vez en su reporte sobre Eichmann –en la oración final del texto principal–, justo antes del epílogo. Ella cita lo que (según se había informado) habían sido las últimas palabras de Eichmann antes de dirigirse al patíbulo. “Dentro de muy poco, caballeros, *volveremos a encontrarnos*. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! *Nunca las olvidaré*”. Arendt comenta luego:

De cara a la muerte, él encontró el cliché usado en la oratoria fúnebre. En el patíbulo, su memoria le jugó una última pasada; estaba “eufórico” y olvidó que ese era su propio funeral.

Fue sin embargo en esos últimos minutos que él resumió las lecciones que este largo curso de maldad humana nos ha enseñado –la lección de la temible *banalidad del mal*, que desafía a la palabra y al pensamiento (EJ, 252).

¡Eso es todo! Esa es la única mención de “la banalidad del mal” en el reporte completo. Cuando su reporte fue publicado como libro, ella usó el subtítulo “Un reporte sobre la banalidad del mal”, pero este subtítulo ni siquiera apareció en los artículos originales del *New Yorker*.

Una de las afirmaciones más claras de Arendt en torno a “la banalidad del mal” se encuentra en su conferencia de 1971, “Consideraciones sobre el pensamiento y la moral”.

Algunos años atrás, reportando el juicio de *Eichmann en Jerusalén*, hablé de la “banalidad del mal” y con ello me refería no a una teoría o doctrina, sino a algo bastante fáctico, al fenómeno de actos malvados, cometidos a escala gigantesca, que no pueden ser rastreados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de su perpetrador, cuya única característica distintiva personal era tal vez su extraordinaria superficialidad. A pesar de lo monstruoso de los hechos, el perpetrador no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que uno podía detectar en su pasado y también en su conducta durante el juicio y los interrogatorios policiales previos era algo completamente negativo: no era estupidez, sino una curiosa, y verdaderamente auténtica, incapacidad de pensar (TMC, 417).

Arendt cuestiona una de nuestras más viejas y más arraigadas convicciones legales y morales: que las personas que cometen acciones malas deben tener motivaciones e intenciones malas. Son viciosos, sádicos, perversos, demoníacos, patológicos. Pero Eichmann no era un monstruo sádico patológico –la manera en la que el fiscal buscó retratarlo. Era “aterradoramente normal”: “Era un nuevo tipo de criminal que comete sus crímenes en circunstancias que hacen casi imposible saber o sentir que él está actuando de manera equivocada” (EJ, 276). Sus actos fueron monstruosos y merecía ser ahorcado, pero sus motivaciones e intenciones eran banales. Entonces, “la banalidad del mal” no es una expresión que se refiera a los actos de Eichmann, no había nada banal en ellos. En cambio, “la banalidad del mal” se refiere a sus *motivaciones* e *intenciones*. Los historiadores han planteado muchas interrogantes acerca de la exactitud fáctica del retrato de Eichmann hecho por Arendt, pero no creo que ello afecte su punto principal –que personas normales con motivaciones e intenciones banales pueden cometer crímenes horribles y llevar a cabo actos malvados⁶. Susan Neiman resume por qué *Eichmann en Jerusalén* hace una contribución tan importante a nuestra comprensión del mal en el mundo contemporáneo:

Auschwitz encarnó al mal que refutó dos siglos de suposiciones modernas acerca de la intención.

Esas suposiciones identificaban el mal y la mala intención tan plenamente que negar lo último era normalmente visto como una manera de negar lo primero. Ahí donde la mala intención está ausente, podemos considerar a los agentes responsables del mal infligido, pero vemos ello como un asunto de negligencia criminal. Alternativamente, quien niega que la intención criminal esté presente en una acción particular es considerado como alguien que exonera al criminal. Esta es la fuente de la controversia que todavía rodea a *Eichmann en Jerusalén* de Arendt... La convicción de que la culpa requiere malicia y premeditación llevó a que la mayoría de lectores concluyera que Arendt negaba la culpa porque negaba la malicia y la premeditación –pese a que ella con frecuencia repetía que Eichmann era culpable, y estaba convencida de que merecía ser ahorcado⁷.

Pese a que Arendt no pensaba que Eichmann fuese un monstruo satánico, era *responsable* de sus actos; no fue un mero engranaje burocrático en la máquina de la muerte nazi. Arendt rechaza categóricamente lo que ella llamaba “la teoría del engranaje”. En respuesta a la afirmación de que uno era un mero engranaje en una máquina, siempre es apropiado preguntar: “¿Y por qué se volvió usted un engranaje o continuó siendo una rueda bajo esas circunstancias?” (PRD, 186)

¿Por qué es tan controversial el concepto de “banalidad del mal”? Sugiero que la razón de ello está relacionada a Arendt en tanto que pensadora independiente. Ella estaba convencida de que con el evento del totalitarismo había habido un quiebre radical en la tradición. No se puede seguir confiando en las categorías, conceptos y normas tradicionales para comprender lo que ha sucedido. La tarea es forjar nuevos conceptos y categorías que iluminen la oscuridad de nuestro tiempo. Debemos aprender a apartarnos de las dicotomías simplificadoras en las que se asume falsamente que si negamos que

alguien tenga intenciones malas deliberadas, estamos afirmando su inocencia. Debemos aprender a comprender cómo alguien puede no tener malas intenciones y ser “aterradoramente normal”, y al mismo tiempo ser responsable y punible por sus actos. Debemos aprender a pensar sin pasamanos (*Denken ohne Geländer*). Pero es amenazador cuando alguien realmente cuestiona nuestras formas convencionales y profundamente arraigadas de pensar –parece dejarnos sin apoyo alguno. Arendt nos muestra que si realmente queremos comprender lo que es nuevo y distintivo acerca del mal en nuestro tiempo, no podemos confiar en nuestra noción tradicional según la cual los malos actos son cometidos por personas con malas intenciones, o los actos monstruosos son causados por monstruos. Irónicamente, esta es una idea tranquilizadora y reconfortante pues elimina el mal de la vida diaria y normal –¡presumiblemente “sabemos” que no somos, al menos, monstruos! Considero que esta *regresión*, en la que los enemigos son demonizados, es completamente característica de la retórica de nuestros líderes políticos. Permítanme recordarles que el 11/9, en su discurso a la nación, George W. Bush dijo: “Hoy nuestra nación vio el mal, lo peor de la naturaleza humana”. Y conviene recordar que la retórica de Bush es igualada por la de los militantes islámicos. El 7 de abril de 2004, Muktada al-Sadr declaró: “América ha mostrado sus malas intenciones y la orgullosa gente iraquí no lo puede aceptar”.

Arendt claramente *no* pensaba que había un Eichmann en cada uno de nosotros, pero podría haber estado fácilmente de acuerdo con lo que dice David Cesarini cuando escribe en la conclusión de su biografía:

El *genocida* se ha vuelto una figura común de la humanidad y en ese punto Eichmann es típico y no aberrante. Esto no equivale a decir “todos somos Eichmanns potenciales”; significa, en cambio, que las matrices que generan a los penetradores de atrocidades y genocidios se han multiplicado. En estas circunstancias, las personas normales pueden cometer y cometen asesinatos masivos o planearlos...

Ahora, en el siglo veintiuno, en un mundo inundado de refugiados y víctimas de “limpiezas étnicas”, en el que el racismo y el fanatismo continúan dominando la política, y en el que tribunales internacionales juzgan a militares de a pie de genocidio y a sus superiores políticos y militares, Eichmann aparece cada vez más como un hombre de nuestro tiempo⁸.

Esta es la lección principal de la banalidad del mal. Uno no tiene que ser un monstruo, un sádico o una persona viciosa para cometer actos terribles y malvados. Las personas normales en su vida diaria, “los ciudadanos decentes”, incluso líderes políticos respetables, que están convencidos de la rectitud de su causa, pueden cometer actos monstruosos. Las condiciones burocráticas y tecnológicas de la modernidad hacen de esto un fenómeno mucho más plausible y peligroso. Pero, como enfatiza Arendt, esto *no* mitiga la culpabilidad y responsabilidad de quienes cometen estos actos. Arendt desea que afrontemos honestamente la “paradoja” de que si bien las personas normales pueden cometer acciones horribles incluso sin intenciones deliberadas, son sin embargo completamente responsables de estos actos y deben dar cuenta de ellos.

He afirmado que el discurso actual de moda acerca del bien y el mal es de hecho una *regresión* a una concepción primitiva y mítica del mal en la que se divide al mundo en una dicotomía simple (y simplista) entre fuerzas del mal y fuerzas del bien. Los malos son demoníacos y satánicos, pero los chicos buenos son inocentes y virtuosos. Este es un mundo casi maniqueo en el que se da una gran batalla entre el Bien y el Mal. Es *casi* maniqueo porque a diferencia de los maniqueos, que pensaban que el Bien y el Mal eran primordiales y equivalentes, y estaban involucrados en una lucha eterna, nuestra mitología –tan dominante en nuestras películas de Hollywood, nuestra cultura popular y nuestra retórica política– es una en la que “sabemos” que el Bien triunfará en última instancia sobre el mal. Comprender el mal de esta manera mistifica y oscurece la nueva cara del mal en un mundo post-totalitario. Hoy, cuando descubrimos hasta qué punto las políticas diseñadas en Washington alentaron los terribles abusos que han tenido lugar en Abu Ghraib y otras prisiones, cuando nos damos cuenta de cómo los abogados de la Casa Blanca, sentados en sus escritorios, diseñan justificaciones “sofisticadas” para “legalizar” la tortura, la banalidad del mal adquiere un nuevo significado.

Arendt nos compele a enfrentar la difícil y dolorosa pregunta acerca del significado del mal en el mundo contemporáneo, la facilidad con la cual se vuelve a los seres humanos superfluos, la debilidad de la así llamada “voz de la conciencia”, las formas sutiles de complicidad y cooperación que “acompañan” a los actos asesinos. Desafortunadamente, no son asuntos que se restrinjan al horror nazi. Están todavía en gran medida con nosotros, y exigen que luchemos contra ellos una y otra vez.

Es importante recordar que si bien Arendt se mostró crítica –incluso desdeñosa– ante el melodramático fiscal general, Gideon Hauser, ella expresó la más alta consideración para con los jueces que procesaron a Eichmann. Arendt aprobó su veredicto en torno a la responsabilidad de Eichmann. Escribió: “Lo que el veredicto tenía que decir en este punto era más que correcto, era la verdad”. Quisiera concluir con el pasaje de su veredicto que ella cita. Los jueces, obviamente, hablaban de Eichmann. Pero lo que tenían que decir acerca de la *responsabilidad* es tan relevante hoy como lo fue para Eichmann.

(En) un crimen tan enorme y complicado como el que hoy consideramos, en el que mucha gente participó, en diferentes niveles y mediante diversas formas de actividad (los planificadores, los organizadores y aquellos que ejecutaron los actos, de acuerdo a sus varios rangos), no tiene mucho sentido usar los conceptos ordinarios de asesoría y prestación de servicios en la comisión de un crimen. Pues estos crímenes fueron cometidos en masa, no solo con respecto al número de víctimas, sino también al número de aquellos que perpetraron el crimen, y el grado en el cual cualquiera de los criminales estaba cerca o lejos de la víctima no significa nada en lo que se refiere a la magnitud de la responsabilidad. Por el contrario, en general, *el grado de responsabilidad se incrementa a medida que nos alejamos de la persona que usó el instrumento fatal con sus propias manos* (EJ 246-7, cursivas de Arendt).

NOTAS

¹ Véase la discusión de Margaret Canovan acerca de los “hilos del ideas” de Arendt en su “Introducción” a: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*.

² Samantha Power, “Hannah Arendt’s Lesson,” p. 37.

³ Primo Levi, *Survival in Auschwitz*, p. 90. Véase también la discusión de Giorgio Agamben del *Musselmann* en: *Remnants of Auschwitz*.

⁴ Véase mi discusión del mal radical y la banalidad del mal en *Hannah Arendt and the Jewish Question*.

⁵ Véase Seyla Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative,” p. 185.

⁶ Christopher R. Browning, el eminente historiador del holocausto, resume el juicio de muchos historiadores cuando escribe: “Considero el concepto de ‘banalidad del mal’ de Arendt una noción muy importante para comprender a muchos de los perpetradores del Holocausto, pero no al mismo Eichmann. Arendt fue engañada por la estrategia de auto-representación de Eichmann, en parte porque había muchos perpetradores del tipo que él aparentaba ser”. En su reciente biografía de Eichmann, David Cesarini busca mostrar cuán equivocada estaba Arendt en su caracterización de Eichmann. Pero, irónicamente, como Barry Gewen señala en su reciente reseña, “Cesarini cree que sus detalles forman un retrato opuesto al burócrata banal de Arendt, pero lo sorprendente es cuánto refuerza con su investigación los argumentos fundamentales de Arendt”.

⁷ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, pp. 271-2

⁸ David Cesarani, *Eichmann: His Life and Crimes*, p.368.

Obras citadas

Hannah Arendt

Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil, New York: Penguin Classics, 1994. (EJ)

Essays in Understanding, 1930-1954, ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994. (EU)

The Jew as Pariah, ed. Ron. H. Feldman. New York: The Grove Press, 1978. (JP)

On Revolution, New York: Viking Press, 1963. (OR)

The Origins of Totalitarianism, 3rd. edn., rev., New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1968. (OT)

“Personal responsibility Under Dictatorship,” *Listener*, Aug. 6, 1964. (PRD)

“Thinking and Moral Considerations: A Lecture,” *Social Research*, 38/3 (Fall, 1971). (TMC)

Arendt, Hannah and Jaspers, Karl, *Correspondence, 1926-1969*, ed. Lotte Kohler and Hans Saner, tr. Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace & Co., 1995.

Otras obras

Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, tr. Danile Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.

Benhabib, Seyla. “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative,” *Social Research*, 57/1 (Spring 1990).

Bernstein, Richard J. *The Abuse of Evil*. Cambridge: Polity Press, 2005

-----, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cesarani, David. *Eichmann: His Life and Crimes*. London: William Heinemann, 2004.

Levi, Primo. *Survival in Auschwitz* and *The Reawakening: Two Memoirs*, tr. Stuart Woolf. New York: Summit Books, 1986.

Power, Samantha. "Hannah Arendt's Lesson," *New York Review of Books*, 5/17 (April 29, 2004)
