

HISTORIA DE LA VOLUNTAD Y BANALIDAD DEL MAL

Ángel Prior Olmos

Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia

ABSTRACT: This article discusses the connections existing in *The Life of the Mind* between the theory of the banality of evil and the history of the will. It interprets *Eichmann in Jerusalem* as a work about bureaucratic evil, but above all as research concerning both moral and juridical responsibility. From the history of the will it highlights three different aspects that can be connected with the problem of responsibility: the ontology of contingency, the idea of individuality linked to the will and the capacity of transcendence and resistance that we see in the Duns Scotus' theory, where liberty equals indifference. Finally, it suggests a link between the banality of evil and the ontology of good as these are present in "Some questions of moral philosophy" (1965-1966), the fight against Gnosticism and the defence of a relationship between morality and evil's intelligibility.

KEY WORDS: Bureaucratic evil; juridical responsibility; moral responsibility; contingency; individuality; resistance; transcendence; banality of evil; history of the will.

En la introducción a *La vida del espíritu*, concretamente al libro sobre el pensar, Hannah Arendt plantea la "quaestio iuris" de la banalidad del mal. Es decir, después de haber presentado un hecho y forjado un concepto, se trataba de considerar la justificación teórica o el derecho al uso del concepto, la relación entre el problema del mal (facultad de distinguir lo que está bien y mal) con la facultad de pensar. Se pregunta si la facultad de pensar puede estar entre las condiciones que impulsan a los hombres a no hacer el mal o los condicionan frente a él. La hermenéutica tradicional y dominante al respecto ha resaltado la vinculación de la tesis de la banalidad con el pensar, y con el juicio como derivación del pensar. La voluntad y la historia de la voluntad quedarían entonces como piezas de difícil encaje dentro de esta hermenéutica.

La segunda parte de *La vida del espíritu*, desde luego, es un libro difícil y oscuro. Para algunos sería contradictorio con la obra anterior de la autora. También puede hablarse de cambios entre el ensayo "¿Qué es la libertad?", de *Entre el pasado y el futuro*, y *La vida del espíritu*. El presente trabajo

HISTORY OF THE WILL AND BANALITY OF EVIL

RESUMEN: El artículo plantea las conexiones entre la tesis de la banalidad del mal y la historia de la voluntad presente en *La vida del espíritu*. Interpreta *Eichmann en Jerusalén* como una obra sobre el mal burocrático, pero sobre todo como estudio acerca de la responsabilidad, tanto jurídica como moral. De la historia de la voluntad resalta tres aspectos que pueden ser puestos en conexión con el problema de la responsabilidad: la ontología de la contingencia, la idea de individualidad vinculada a la voluntad y la capacidad de transcendencia y resistencia subyacentes en la teoría de Duns Escoto de la libertad como indiferencia. Por último, sugiere una vinculación entre la banalidad del mal y la ontología del bien desarrolladas en "Algunas cuestiones de filosofía moral", de 1965-1966, la lucha contra el gnosticismo y la defensa de una relación entre moralidad e inteligibilidad del mal.

PALABRAS CLAVE: Mal burocrático; responsabilidad jurídica; responsabilidad moral; contingencia; individualidad; resistencia; transcendencia; banalidad del mal; historia de la voluntad.

quiere volver sobre las conexiones entre *Eichmann en Jerusalén* y la obra póstuma, especialmente la parte dedicada la voluntad, que le ocupó los últimos años de su vida.

I. MAL BUROCRÁTICO Y PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD

Eichmann en Jerusalén tiene que ver con un nuevo tipo de delito y un nuevo tipo de delincuente. El nuevo tipo de delito estaría definido como matanzas administrativas, lo que no sería idéntico a genocidio, pues el asesinato masivo de pueblos enteros no carece de precedentes. La expresión "matanzas administrativas" parece más conveniente, tiene la ventaja de deshacer el prejuicio según el cual actos tan monstruosos solamente pueden cometerse contra una nación extranjera o una raza distinta, ya que con Hitler fueron también cometidos en los casos de muerte piadosa de los enfermos incurables, "alemanes genéticamente lesionados". Además, cabe concebir que en el sistema

económico basado en la automatización, que pueda darse en un futuro no muy distante, quizás aparezca la tentación de exterminar a aquellos cuyo cociente de inteligencia esté por debajo de cierto nivel (Arendt, 2003, 418). Se trata en todo caso de un tipo de delitos que únicamente podía ser cometido mediante el empleo de una gigantesca organización burocrática que se sirviera de recursos gubernamentales.

Eichmann representa un fenómeno burocrático y remite al nuevo tipo de criminal vinculado a la tesis de la banalidad del mal. Arendt señala que hubiera sido muy confortante poder creer que Eichmann era un monstruo. "Lo más grave, en su caso, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales" (Arendt, 2003, 400). Al respecto, son significativos algunos rasgos de la descripción de Eichmann como individuo común: su carencia de motivos, salvo la diligencia extraordinaria en orden a su personal progreso. No saber jamás lo que se hacía¹, falta de imaginación, incapacidad para hablar, incapacidad para pensar, aceptación del autoengaño y de las mentiras (igual que la sociedad alemana). La autora destaca su lado cómico y su alejamiento de la realidad, la pura obediencia a la ley.

En consonancia con esta descripción, se ha indicado que el Holocausto no sería tanto una conspiración de superhombres satánicos, cuanto un fenómeno esencialmente burocrático (Mathews, 2001, 166). También se ha resaltado la conexión entre la dimensión burocrática del problema del mal y la tesis de la banalidad². Por lo demás y frente a los que subrayan las diferencias entre *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*, estos rasgos de Eichmann están en continuidad con el retrato de Himmler en "Culpa organizada y responsabilidad universal", ensayo en el que la autora presenta el padre de familia como el mayor criminal del siglo XX³.

1. Problema de la responsabilidad: culpa o inocencia jurídica

Eichmann en Jerusalén no puede ser reducido al planteamiento de la dimensión burocrática del totalitarismo, pues no está allí el verdadero centro de la obra, sino que éste habría que situarlo en el problema de la responsabilidad como gran problema central planteado y que, sin embargo,

ha sido obviado en muchos intérpretes, incluso algunos bien autorizados como R. Bernstein o S. Benhabib⁴, que siguen centrados en la discusión de la base documental y la veracidad histórica de las posiciones de nuestra autora respecto a los temas planteados. Esta insistencia en los aspectos histórico-materiales de *Eichmann en Jerusalem* (si depende del informe de Hilberg, si recoge el verdadero alcance de la resistencia de los judíos, de la resistencia alemana, etc.) más que en la dimensión normativa ético-jurídica (sobre todo el problema de la responsabilidad), en que habría que situar la obra, no estaría a nuestro parecer del todo justificada.

La presencia del problema de la responsabilidad como central (*Eichmann en Jerusalén* hubiera podido llevar como subtítulo, un informe sobre la responsabilidad) tiene un primer acercamiento en la cuestión de la culpa o inocencia jurídica, la que está en juego en el proceso de Jerusalén, el acto de hacer justicia tanto al acusado como a las víctimas, ésa es la única finalidad de un tribunal de lo criminal. Desde este punto de vista, cobran sentido las quejas de la enviada del *New Yorker* sobre las irregularidades y anomalías del proceso, en tanto que oscurecieron los centrales problemas morales, políticos e incluso legales, que inevitablemente tenía que plantear, así, la larga lista de finalidades que el proceso debía alcanzar para Ben Gurión (Arendt, 2003, 367), o el desacuerdo de la autora con algunas acusaciones a Eichmann, que a su juicio no quedaron probadas, como el caso de su participación en el exterminio en el Este (Arendt, 2003, 303 ss).

Estas y otras quejas (así su posición crítica frente al fiscal Hausner, etc.) han sido consideradas a menudo como parte y manifestación de una "posición antijudía", pero hemos de decir que para Arendt era importante que el proceso judicial de Jerusalén se atuviera en lo máximo posible a un marco propio de las garantías jurídicas debidas para el acusado y para la verdad de los hechos, de manera que la sentencia y el proceso mismo pudieran tener un carácter "ejemplar" para la posteridad. La autora considera el juicio de Eichmann como posible precedente para otros juicios, ya que existía una posibilidad de repetición de otros delitos de esta naturaleza. *Eichmann en Jerusalén*, en todo caso no podría ser considerado ni como la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni como una crónica del totalitarismo o la historia del pueblo alemán en tiempos de Hitler, etc., pues todos esos aspectos guardaban relación

con el proceso solamente en cuanto formaban parte de los antecedentes y circunstancias en que el acusado realizó sus actos (Arendt, 2003, 413).

En la consideración del problema es muy importante la distinción implícita entre los aspectos funcional y del sujeto, como dos puntos de vista diferentes. En ese sentido, *Eichmann en Jerusalén* desborda ampliamente el punto de vista funcional. La teoría de la sociedad allí presente combina ambos aspectos. Habría en su autora una suerte de aceptación de la división de esferas y por ello la necesidad de atender a la especificidad de la esfera jurídica, en lo que cabe ver una analogía con el planteamiento también weberiano de Habermas. Para la defensa, Eichmann habría sido como una ruedecita de la maquinaria de la Solución Final, para la acusación, un motor principal de esa maquinaria. Para Arendt, poco importaría la magnitud de la función atribuida a la rueda Eichmann, lo importante es que la administración de justicia transforma las "ruedas" de la máquina en autores, en seres humanos. Del mismo modo, para las ciencias políticas y sociales, lo esencial del gobierno totalitario (y quizás también de toda burocracia) consistiría en transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, mientras que la administración de justicia sólo puede prestar atención a estos factores en cuanto constituyen circunstancias modificativas de la responsabilidad criminal.

El análisis del caso Eichmann muestra algunos rasgos significativos de la inocencia y la culpabilidad jurídicas: a) ambas tienen carácter objetivo y son personales. Ante la excusa de Eichmann de que si él no lo hubiera hecho, otros hubieran ocupado su puesto, Arendt responde que incluso si ochenta millones de alemanes hubiesen hecho lo que él hizo, no por eso estaría excluido de responsabilidad (Arendt, 2003, 403); b) son independientes de las circunstancias y tendencias generales, no pueden ser atribuidos a la mala suerte; c) son independientes del aspecto funcional ("pieza del engranaje"); d) pueden ser atribuidos por lo que se hace, no por los motivos o intenciones, no por la vida interior; e) no existe una conexión necesaria entre delito y ánimo de causar daño, por el contrario, la autora subraya el daño que puede producir la irreflexión. Es posible hacer el mal aun cuando faltan los motivos reprobables, incluso cualquier tipo de motivos; f) no se acepta el argumento de la obediencia. Si se obedece, se apoya.

Arendt considera que nos encontramos ante un nuevo tipo de delito: el régimen nazi declaró que no quería judíos en Alemania y que además deseaba que la totalidad del pueblo judío desapareciera de la faz de la tierra, con lo que un nuevo crimen, un crimen contra la humanidad –en el sentido de crimen "contra la condición humana" o contra la naturaleza de la humanidad–, hizo su aparición en la historia (Arendt, 2003, 389), lo que sería una transgresión del orden imperante en el género humano. En consonancia, muestra su acuerdo con la condena a muerte, frente a otros intelectuales judíos como Buber o Scholem, que se opusieron a la misma. Eichmann había apoyado y cumplimentado activamente una política de asesinato masivo, la política de hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación. Nadie puede compartir la tierra contigo. "Esta es la razón, la única razón por la que has de ser ahorcado" (Arendt, 2003, 404)⁵.

2. El problema de la responsabilidad moral

Además del problema de culpabilidad jurídica de Eichmann, la obra sobre el proceso de Jerusalén plantea el de la responsabilidad moral, pero no por la cuestión de los traidores, pues a Arendt no le choca la afirmación de Eichmann en el juicio de que incluso en las filas de las SS había judíos, al respecto hemos de hablar de acuerdo con Scholem. Tampoco por la cuestión de los "comandos de la muerte" (*Sonderkommandos*), aunque, por ejemplo, S. Neiman ha sugerido que la verdadera tragedia no estaría propiamente en la actitud de los consejos judíos de colaborar en la organización administrativa de los deportados, sino en los "comandos judíos" (Neiman, 2002, 274). Para Arendt, aunque en Jerusalén quedó bien establecido que el trabajo material de matar en los centros de exterminio corriera a cargo de comandos judíos, todo ello era tan sólo horrible y no suponía ningún problema moral. El problema moral en todo caso comienza en sus primeros matices con la aceptación de las reglas de juego (Arendt, 2003, 183), pues en efecto, la aceptación de categorías de privilegiados (judíos alemanes vs. polacos, judíos excombatientes y condecorados frente a ciudadanos recientemente naturalizados) sería el "inicio del colapso moral de la respetable sociedad judía" (Arendt, 2003, 192). La cuestión central, "el problema moral", "radicaba en la parte de verdad que había en las declaraciones de Eichmann al referirse a la colaboración de los judíos, incluso teniendo en cuenta las

circunstancias propias de la Solución Final" (Arendt, 2003, 179-180). La enviada del *New Yorker* no pregunta por qué los judíos se dejaron matar, sino por la cooperación, por la colaboración, así, las listas de deportados habrían sido elaboradas sin protestas o la ayuda en tareas administrativas y policiales, lo que constituiría un capítulo tenebroso. La organización judía en esos casos evita el caos y eleva el número total de las víctimas.

En este contexto tiene lugar la célebre polémica con Scholem, que en el fondo es un debate sobre el derecho a juzgar. La posición del amigo de W. Benjamin consistiría en la aceptación de que los judíos pudieron haber sido cobardes y que tal vez habría sido posible en mucha mayor medida la huida a Palestina (G. Scholem, en Arendt, 2005b, 142), pero la cuestión no es ésta.

"En tu tratamiento del problema de cómo los judíos reaccionaron ante esas circunstancias extremas –a las que ni tú ni yo no nos vimos expuestos– detecto con bastante frecuencia, en lugar de un juicio equilibrado, una especie de demagógica voluntad de exageración. ¿Quién de nosotros puede decir hoy qué decisiones deberían haber tomado en aquellas circunstancias los dignatarios judíos, o como queramos llamarlos... Existieron por ejemplo, los *Judenräte*, algunos de sus miembros fueron unos cerdos, otros unos santos. He leído acerca de las dos variedades. Hubo también entre ellos muchas personas nada diferentes de nosotros que se vieron arrastradas a tomar terribles decisiones en circunstancias que no podemos siquiera intentar reproducir ni reconstruir. No sé si hicieron bien o mal. Ni pretendo juzgar. Yo no estaba allí" (G. Scholem, en Arendt, 2005b, 140).

La posición de Arendt es bien diferente: sin el derecho a juzgar, la administración de justicia y la labor del historiador no serían posibles (Arendt, 2003, 427). No se trata de juzgar a las personas, sino de examinar los argumentos con los que se justifican, incluso en condiciones de terror. Lo que la autora sugiere no es la posibilidad de la resistencia, sino la posibilidad de no hacer nada, la no colaboración, como indica en la carta a Scholem:

"He dejado clara mi posición y, sin embargo, es obvio que tú no la entendiste. Dije que no había posibilidad alguna de resistencia, pero existía la posibilidad de no hacer nada Y para eso uno no tiene necesidad de ser un santo, sino sólo de decir: 'No soy más que un simple judío y no tengo ganas de

desempeñar ningún otro papel'. Que esas personas o algunas de ellas merecieran o no la horca, como tú señalas, es una cuestión completamente diferente" (Arendt, 2005b, 147)⁶.

En defensa de su posición, Arendt apela a la independencia del pensamiento (Arendt, 2005b, 149). Como señala, haciéndose eco de estas polémicas, en el ensayo "Verdad y política", lo aquí implicado es la soledad de la independencia, características del filósofo, pero también del científico y del artista, del historiador y del juez, del testigo y del periodista, lo que se traduce en la imposibilidad de adhesión a una causa⁷. *Eichmann en Jerusalén* sería un informe que deja de lado por qué ocurrieron las cosas. La actitud hostil hacia ella, la propia autora la entiende como la hostilidad hacia alguien que dice la verdad en el plano de los hechos⁸, esta hostilidad hacia los hechos puede ser mayor que la propia reticencia hacia ideologías adversarias e incluso enemigas⁹.

II. HISTORIA DE LA VOLUNTAD, RESPONSABILIDAD Y RESISTENCIA

En la obra sobre el proceso de Jerusalén y en su secuela polémica encontramos algunos problemas y observaciones relevantes susceptibles de ser relacionados con la segunda parte de *La vida del espíritu*, así de Adolf Eichmann se dice que hubiera podido no hacer lo que hizo (Arendt, 2003, 133-4), lo que parece decisivo en relación a su culpabilidad, pues los nazis tenían la posibilidad de abandonar sus puestos sin graves consecuencias y no es verdad que el suicidio fuese la única salida. Por otro lado, Arendt se enfrenta a la teoría de que hay un Eichmann dentro de cada uno de nosotros, que implícitamente remitiría a la de todos inocentes o todos culpables. De los consejos judíos la autora insiste en que hubo la posibilidad de no hacer nada (Arendt, 2005b, 147), lo que sugiere, no la posibilidad de la resistencia, sino la no colaboración, como indica en su carta a Scholem.

Nos encontramos ante cuestiones sobre las que no cabe esperar una teoría completa por su parte, sino a las que nuestra autora se acerca e ilumina a través de historias significativas como las referidas a los fenómenos recogidos en la historia de la voluntad. *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del espíritu* deben ser leídas conjuntamente, pues

en cierta forma se remiten entre sí. Destacaremos tres elementos asumidos como aportaciones a una teoría de la responsabilidad: a) una ontología de la contingencia, b) una noción de individualidad y su responsabilidad ante el mal, c) una aproximación a la capacidad de resistencia frente al mal.

1. Ontología de la contingencia

Arendt combate el hegelianismo, así considera que en Jerusalén para acusadores y defensores la historia aparece como centro del juicio (antisemitismo secular). Unos y otros apelarian al *Zeitgeist*, es decir, a no poder comportarse de modo distinto. Desde teorías basadas en hipótesis abstractas como el *Zeitgeist*, el complejo de Edipo, la "mentalidad de güeto", etc., se seguiría el carácter superfluo de la emisión de juicios, apelando a una posición desde la opinión pública, es decir, a juzgar tendencias o grupos, pero no a individuos, pues nadie tiene derecho a juzgar al prójimo. Rechaza también el determinismo al que tienden a adscribirse las modernas psicología y sociología:

"Cierto es que la moderna psicología y sociología, por no hablar ya de la moderna burocracia, nos han habituado grandemente a no atribuir responsabilidad al ejecutor de determinado acto, en virtud de tal o cual determinismo. Pero en cambio no cabe discutir que sobre su base sería imposible elaborar un procedimiento judicial, fuese de la clase que fuese, y que la administración de justicia, considerada según los criterios de estas teorías, es una institución muy poco moderna, por no decir anacrónica. Cuando Hitler dijo que llegaría el día en que, en Alemania, sería considerado como 'una vergüenza' tener la profesión de jurista, quizá hablaba, hartado consecuentemente, de su sueño de reinstaurar una perfecta burocracia" (Arendt, 2003, 419).

Detrás de estas actitudes, nuestra autora encuentra la renuncia a emitir juicios sobre responsabilidad individual, mientras que la decisión de hablar en términos de culpa e inocencia colectiva reposaría en la ingenua creencia de que tentación y coacción son una misma cosa y que a nadie puede pedírsele que resista la tentación, como si existiera una ley que obligara a todos a perder la dignidad al producirse un desastre. Su combate contra el determinismo y el hegelianismo ha de ser considerado como una constante de su pensamiento, de su visión de la historia y de la política. Por lo que respecta a las cuestiones que

estamos aquí considerando, lo que puede fundamentar una crítica a tales posiciones sería la teoría de la contingencia. El referente fundamental al respecto sería Duns Escoto.

La esencia del pensamiento de Escoto sería la contingencia, el precio pagado muy gustosamente por la libertad, por lo que sería el único pensador para quien la contingencia no tiene asociación derogativa, sino que constituye un modo positivo de ser. El rechazo de la primacía del intelecto sobre la voluntad se basa ante todo en que no puede poner a salvo la libertad. La principal distinción entre cristianos y paganos sería la noción bíblica del origen del universo, creado *ex nihilo* por decisión de un Dios creador, pero cabe la posibilidad de que no haya sido todo lo que es, exceptuando a Dios mismo. Para Escoto, Dios actúa contingentemente y es libre de crear un mundo diferente en que no fuesen válidos ni nuestras verdades matemáticas ni nuestros preceptos morales (Arendt, 1984, 403).

Por otro lado, Escoto se plantea la cuestión de si el acto de voluntad tiene su causa en la voluntad porque se mueve el objeto o porque es la voluntad la que se mueve, adoptando una posición media, ni la voluntad es movida por un objeto exterior, ni es omnipotente (Arendt, 1984, 406), es decir, pone a salvo tanto la libertad como la necesidad a través de la teoría de las causas parciales: el cambio y el movimiento están regidos por la contingencia. La idea de contingencia corresponde a la experiencia del yo volente, como la idea de necesidad corresponde a otra experiencia del espíritu y del sentido común. Arendt subraya las paradojas del problema de la libertad (Arendt, 1984, 407). Lo que podemos decir sobre lo actual es que obviamente no era imposible. Nunca podemos probar que sea necesario tan solo porque ahora nos resulte imposible imaginar un estado de cosas en el cual no hubiera ocurrido.

Los actos de la voluntad tienen un carácter contingente, se trata de actos acerca de los cuales sé que igualmente podría haberlos dejado de hacer, lo que viene a concordar con el estatuto que asigna a la acción humana, todo lo que sucede en el reino de los actos humanos es accidental o contingente. El bajo nivel ontológico de este reino no habría sido desafiado nunca seriamente hasta que Hegel descubriera el significado y la necesidad en la Historia, por otro lado, su punto de vista, según el cual todo lo real debe ser precedido de una potencialidad como una de sus causas, niega implícitamente el futuro en tanto que

tiempo gramatical auténtico y, en ese sentido, cualquier idea de la voluntad como un órgano para el futuro resulta superflua.

Frente a la opinión de que Escoto no responde a la cuestión sobre la forma en que pueden ser reconciliadas libertad y necesidad, la autora aduce que para la forma de pensar del escocés no se necesita tal reconciliación (Arendt, 1984, 409), libertad y necesidad son dimensiones diferentes del espíritu. El conflicto lo sería entre el yo volente y el pensante, conflicto en el que la voluntad dirige al intelecto y hace que el hombre se pregunte ¿por qué?, la voluntad experimenta la cuestión como un agente causante. Es el aspecto de la voluntad que enfatizamos cuando decimos que la voluntad es la fuente de la acción, pero el pasado, por el contrario, está fuera del alcance de la voluntad. Para Escoto, en consecuencia, los opuestos terminantes no son libertad y necesidad, sino libertad y naturaleza. La solución de Escoto al problema de la libertad lo es en la medida en que el problema surge de la voluntad misma (Arendt, 1984, 410).

2. La individualidad y su responsabilidad ante el mal

Desde el marco categorial de esta ontología de la contingencia, que rompe todo hegelianismo y determinismo, es posible plantearse el problema de la responsabilidad individual ante el mal, presente como hemos visto en *Eichmann en Jerusalén*, lo que también presupone siquiera el esbozo de una teoría de la individualidad, de la que cabe mostrar algunos atisbos presentes en *La vida del espíritu*¹⁰.

Arendt vincula la voluntad con el "yo perdurable", del que hablaba J. S. Mill, encontrando las diferencias entre el sí mismo propio del pensamiento y el de la voluntad en que el primero lo prepara para desempeñar el rol de espectador, mientras que la segunda lo modela en un "yo perdurable" "que dirige todos los actos concretos de volición, crea el carácter del sí mismo, y en consecuencia fue entendida algunas veces como el *principium individuationis*, la fuente de la específica identidad de la persona" (Arendt, 1984, 472). Por otro lado, subraya explícitamente la vinculación entre voluntad, individualidad y responsabilidad¹¹.

"Seguiré una evolución paralela de la historia de la voluntad, según la cual la volición es la capacidad interior gracias a la cual los hombres deciden 'quien' hayan de ser, en qué

forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. En otras palabras, la voluntad, que se ocupa de proyectos, no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la *persona* que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, tenida por responsable, no ya sólo de sus actos, sino de su 'Ser' completo, de su *carácter*. Las tesis de Marx y de los existencialistas, que tan enorme papel juegan en el pensamiento del siglo XX y sostienen que el hombre es su propio creador y productor, se apoyan en estas experiencias, aún cuando está claro que nadie se ha 'hecho' a sí mismo o ha 'producido' su existencia; ésta es, creo yo, la última de las falacias metafísicas, que corresponde al énfasis de la Edad Moderna sobre la voluntad como sustitutivo del pensamiento" (Arendt, 1984, 245).

Arendt recoge también la idea de la fuente de la individualidad presente en la *Ciudad de Dios*.

"Es precisamente el carácter de individualidad del Hombre lo que S. Agustín explica diciendo que no había 'nadie' antes que él; esto es, nadie que pudiese ser llamado una 'persona'; esta individualidad se manifiesta a sí misma en la voluntad. S. Agustín propone el caso de dobles idénticos, los dos 'de idéntico temperamento de cuerpo y alma', ¿cómo podemos considerarlos separados? Por lo único que podría distinguirseles uno de otro es por sus voluntades -'si ambos sufren tentación igualmente, y uno cede y consiente a la tentación en tanto que el otro permanece inmutable... ¿qué puede provocar esto sino sus voluntades, en los casos... en que es idéntico el temperamento?'" (Arendt, 1984, 371-2)¹².

En la historia de la voluntad desde San Pablo a Duns Escoto Arendt encuentra algunos elementos que le ayudan a iluminar esta teoría de la individualidad. Punto importante de esta historia lo constituye San Agustín, al que considera primer filósofo de la voluntad, y cuyo punto de partida encuentra, en diálogo con San Pablo, especialmente en el capítulo VII de la *Carta a los Romanos*, en la conexión entre el origen del mal y la libertad de la voluntad. La autora subraya que San Agustín no tiene una teoría sistemática de la voluntad, pero que hay una presencia crucial y permanente del problema en sus principales obras: *De libero arbitrio*, *Confesiones*, *De Trinitate*, *La ciudad de Dios*, etc. La cuestión básica es que, frente a las enseñanzas de Mani, no seríamos capaces de pecar si no tuviéramos libre voluntad, con lo que se habría dado el descubrimiento del hombre interior.

San Agustín en su intento de matizar tanto la impotencia de la voluntad en San Pablo, como su omnipotencia en los estoicos, en una aproximación novedosa al problema, subraya la fuerza vinculante de la voluntad, pues en la tríada voluntad, memoria y entendimiento, presente en *De Trinitate*, la primera tiene la misión unificadora.

“Procede ahora a investigar a la Voluntad no aislada de las demás facultades mentales, sino en comunicación con ellas; ahora la cuestión principal es la siguiente: ¿Qué función desempeña la voluntad en la vida del espíritu como un todo?... Para S. Agustín el misterioso tres-en-uno debe ser encontrado de alguna forma en la naturaleza humana, dado que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; y dado que es precisamente el espíritu del hombre el que le distingue de las demás criaturas, el tres-en-uno debe poder ser encontrado en la estructura del espíritu...” En *De Trinitate*, la tríada mental más importante es Memoria, Intellecto y Voluntad. Estas tres facultades “no son tres espíritus, sino un solo espíritu... Están referidas mutuamente una a otra... y cada una está comprendida por” las otras dos y referida a sí mismas... Estas tres facultades son iguales en rango, pero su Unicidad se debe a la Voluntad” (Arendt, 1984, 359-360).

Por otro lado, San Agustín se plantea la conexión entre la interioridad del espíritu y el mundo exterior. La voluntad está vinculada con la percepción de sentido: en efecto, transforma la sensación en percepción, une la interioridad del espíritu con el mundo exterior, liga el aparato sensorial humano con el mundo de fuera. En virtud de la atención, une nuestros órganos de sentido con el mundo real y luego arrastra ese mundo exterior al interior de nosotros mismos (Arendt, 1984, 361).

Además la voluntad puede ser entendida como “fuente de la acción”, al presidir las imágenes impresas en la memoria y proveer al intelecto con material para el entendimiento, prepara el terreno sobre el que tiene lugar la acción, lo que ocurre tanto en San Agustín como en Duns Escoto. Éste, al producirse la quiebra de la voluntad no recurre como solución a la gracia divina sino al simple actuar. La voluntad humana es indeterminada, abierta a contrarios, se quiebra únicamente en la medida en que su sola actividad consiste en formar voliciones. En el momento en que se detenga y comience su actuación, pierde la libertad (Arendt, 1984, 411).

Aparte de su conversión en acción, la voluntad puede transformarse en amor, puede ser llamada amor, deseo o pasión, y constituiría de nuevo una función dentro del espíritu como un todo, como voluntad duradera y sin conflictos.

“En S. Agustín, al igual que más tarde en Duns Escoto, la solución del conflicto interior de la Voluntad se produce a través de una transformación de la misma Voluntad, su transformación en Amor... Resumamos: esta Voluntad de S. Agustín, que no es comprendida como una facultad separada, sino en su función dentro del espíritu como un todo, donde todas las facultades aisladas –memoria, intelecto y voluntad– son ‘referidas mutuamente una a otra’... encuentra su redención al ser transformada en Amor. El Amor como una especie de Voluntad duradera y sin conflictos que es, tiene un obvio parecido con el ‘perdurable yo’ de Mill, el cual prevalece finalmente en las decisiones de la voluntad” (Arendt, 1984, 363-365).

El hombre es capaz de trascender el mundo del ser y, sin embargo, las actividades mentales nunca están desconectadas del mundo de los sentidos. Hay una relación estrecha entre intelecto y sentidos, entre voluntad y apetitos sensoriales, por lo que su función innata es disfrutarlos, con el inherente deleite de la voluntad en ella misma, aunque la paz final entre el dos-en-uno sólo hace su aparición cuando la voluntad es transformada en amor (Arendt, 1984, 413), subrayando la autora la originalidad de la idea de que una actividad encuentra su reposo en sí misma

3. Voluntad, trascendencia y resistencia

La autora de *Eichmann en Jerusalén* no sólo recoge historias judías de sumisión, también otras diferentes, así, los casos de suicidio en la comunidad judía o testimonios de honradez como el de Z. Grynspan, del que indica su “deslumbradora honradez”. De la burocracia judía en Polonia resalta que no intervino o de los excombatientes judíos franceses que hicieron una declaración pública por la que renunciaban a los beneficios por su condición de excombatientes. Por otro lado, también anota historias de no sumisión en otras comunidades, así de los alemanes no colaboradores con el régimen la clave estaría en no dar señales de vida, la abstención de participación en la vida pública, como indica siguiendo a Kirchheimer; se trataría de vivir como exiliados entre gente de su propio

pueblo; ser conscientes de la catástrofe. En el conjunto de Europa, el error de los nazis consistiría en creer que el antisemitismo podría constituir el elemento denominador de Europa. En el caso de Francia, el error estribaría en que carecían de personal y de fuerza de voluntad para seguir siendo "duros" cuando se enfrentaban con una oposición decidida. Incluso los miembros de la Gestapo y de las SS combinaban la "dureza despiadada con la blandura". Respecto a Italia, se habría dado una asimilación de los judíos, resaltando el sentimiento humanitario del pueblo italiano. Especialmente significativo sería a su juicio el caso del pueblo danés y su gobierno.

"La historia de los judíos daneses es *sui generis*, y la conducta del pueblo danés y su gobierno sería única entre la de todos los países de Europa, ya ocupados, ya aliados del Eje, neutrales o verdaderamente independientes. Difícil resulta vencer la tentación de recomendar que esta historia sea de obligada enseñanza a todos los estudiantes de ciencias políticas, para que conozcan un poco el formidable poder propio de la acción no violenta y de la resistencia, ante un contrincante que tiene medios de violencia ampliamente superiores" (Arendt, 2003, 248).

El caso de los ciudadanos daneses es un ejemplo de lo que la autora pondera en otros textos como resistencia civil y no participación en la vida pública bajo una dictadura, lo que cabe citar como matización a la acusación del presunto elitismo propio del existencialismo político con que a veces se le caracteriza. Por lo demás, estas historias de no sumisión, de no colaboración, incluso de oposición expresa, pueden ser relacionadas con la cuestión de la resistencia frente al mal, lo que constituye un aspecto esencial de su pensamiento, que subraya esa capacidad de resistencia incluso en situaciones extremas, de ahí su búsqueda de planteamientos filosóficos que iluminaran esta capacidad y que de nuevo encuentra especialmente en Duns Escoto.

Arendt subraya la existencia en Escoto de una ontología de la contingencia y una filosofía de la libertad. El autor indicaría la limitación natural de una criatura esencialmente limitada, cuya finitud es absoluta. El hombre *qua* hombre no se ha creado a sí mismo. La cuestión es cómo explicar que un ser absolutamente finito pueda concebir algo infinito y llamarlo Dios, qué hay en el espíritu humano que le hace capaz de trascender sus propias limitaciones, su absoluta finitud. La respuesta de Escoto, a diferencia

de Sto. Tomás, es la voluntad, por ello es destacado por la discípula de Jaspers como el único filósofo de los presentes en su historia de la voluntad que estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por haber recibido el regalo de la libertad –el endeudamiento mental en el que nos encontramos a la hora de iniciar algo nuevo, algo que sabemos que igual podría no ser (Arendt, 1984, 472)¹³. El hombre, creado a imagen de Dios, tiene como su sello principal la capacidad mental de afirmar o negar libremente. La libertad de la voluntad entendida no como la selección de medios para el logro de fines ya dados, sino como la capacidad de afirmar, negar u odiar libremente aquello con que se confronta (Arendt, 1984, 404-405).

Podemos destacar dos notas básicas de la noción de libertad de Escoto, por un lado, la capacidad por medio de la voluntad de trascender sus propias limitaciones, su absoluta finitud, lo que se le ha dado, i.e., la misma facticidad del ser (Arendt, 1984, 396). Respecto al Ser cualquier cosa que el intelecto le proponga, el hombre se ve forzado a aceptarla, compelido por la evidencia del objeto, pero con la voluntad ocurre algo distinto, puede encontrar difícil aceptar lo que le dicta la razón, pero la cosa no es imposible, igual que no es imposible a la voluntad resistirse a los poderosos apetitos naturales. La libertad es entendida en segundo lugar como la posibilidad de resistir a las necesidades del deseo, por un lado, y a los dictados del intelecto y la razón, por otro, es la nota de la autonomía de la voluntad, su completa independencia respecto a las cosas tal y como son ("indiferencia"), que está indeterminada por cualquier objeto que se le presente. Así, la indiferencia de la voluntad aparece como contradictoria, únicamente el yo volente sabe que una "decisión adoptada realmente no tiene por qué haber sido adoptada necesariamente, pues cabe la posibilidad de que se hubiese hecho una elección distinta de la que realmente se hizo". Ésta es la prueba mediante la cual se demuestra la libertad. La cualidad básica de nuestra voluntad radica en que "podemos querer o no querer el objeto que nos presenta la razón o el deseo". Escoto no niega que sean necesarias dos sucesivas voliciones para querer y no querer el mismo objeto, pero sostiene que el yo volente al ejecutar una de ellas es consciente de que es libre para ejecutar también la contraria. La característica esencial de nuestros actos volitivos es poder elegir entre cosas opuestas y revocar la elección una vez que ha sido hecha, precisamente, de esta libertad que se manifiesta solamente como una actividad mental

(desaparece el poder de revocar una vez que ha sido ejecutada la volición) es de la que Arendt hablaba en términos de "quiebra de la voluntad". Además de mostrarse abierta a los contrarios, la voluntad puede quedarse en suspenso y mientras que tal suspensión sólo puede ser el resultado de otra volición, esta segunda volición, en la que se ha elegido directamente la "indiferencia", es un importante testimonio de la libertad humana, de la capacidad que tiene el espíritu de evitar toda coercitiva determinación procedente del exterior" (Arendt, 1984, 397-398).

Los hombres, gracias a la libertad, pueden alabar la creación de Dios, pero también pueden abstenerse de semejante alabanza, incluso odiar a Dios y encontrar satisfacción, al menos rehusar amarle. Esta abstención está dispuesta en analogía con la objeción de Escoto al clásico "Todos los hombres quieren ser felices", pero la voluntad puede trascender a la naturaleza poniéndola en suspenso. Hay una diferencia entre la inclinación natural del hombre hacia la felicidad y la felicidad como meta de la vida de uno elegida previa deliberación. Escoto evita dar una respuesta clara a la pregunta de si el aborrecimiento de Dios es posible o no debido a la estrecha relación que esta pregunta guarda con la cuestión del mal, niega que el hombre pueda querer el mal en cuanto mal, pero no sin que le surjan dudas de la posibilidad del punto de vista contrario. La autonomía de la voluntad limita decisivamente el poder de la razón, sin limitar el poder de la naturaleza. La voluntad no es en modo alguno omnipotente en su auténtica afectividad; la fuerza consiste únicamente en que no puede ser obligada a querer¹⁴.

III. EL PROBLEMA DEL MAL Y LA ONTOLOGÍA DEL BIEN

En la correspondencia con Scholem, Arendt alude al cambio de opinión producido en su obra respecto a la interpretación del mal. Concretamente, el cambio terminológico sucedido entre "mal radical" y "banalidad del mal". Ahora su idea es que el mal no es nunca radical, sólo extremo, ya que carece de profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. "Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie" (Arendt, 2005b, 149-150). Considera que con Eichmann nos encontramos con un modelo de esta nueva idea del mal que remite al

nuevo tipo de delito y nuevo tipo de delincuente aludidos al principio. La cuestión es que la autora generaliza este modelo.

En *Eichmann en Jerusalén*, "banalidad del mal" tiene la pretensión no de constituir una tesis, teoría o doctrina, sino un hecho objetivo. El fenómeno ante el cual se encuentra, lo estriba negativamente en su apartamiento de todas las figuras clásicas de la representación del mal: Yago, Macbeth, Ricardo III, etc. Lo que advierte en Eichmann, a diferencia, es su carencia de motivos, el alejamiento de la realidad, la falta de imaginación, la irreflexión (que le conduce a la afirmación recogida al principio, que no puede sino sonar excesivamente tajante: "podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía"), advirtiendo de nuevo Arendt la irreflexión como característica fundamental del personaje. La "pura y simple irreflexión", le lleva a convertirse en el "mayor criminal de su tiempo". Dada la simetría entre alejamiento de la realidad y daño ("tal alejamiento... y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana") (Arendt, 2003, 415-6).

En *La vida del espíritu*, la discípula de Jaspers explicita las dos razones de las que deriva su interés por las actividades del espíritu, primero, proseguir su aclaración sobre la relación entre "banalidad del mal" y ausencia de pensamiento, y segundo, su replanteamiento de las relaciones entre vida activa y vida contemplativa. Respecto a la primera cuestión, ratifica que no pretende sostener tesis o doctrina alguna. Lo que le impresionó de Eichmann en el juicio de Jerusalén era un "hecho innegable" que "iba en contra de nuestra tradición de pensamiento –literario, teológico o filosófico– sobre el fenómeno del mal", según la cual el mal es algo demoníaco y sus manifestaciones provienen de la envidia (Ricardo III o Caín), la *superbia*, la debilidad (Macbeth), el odio (Yago), la codicia. Lo que Arendt cree ver en el juicio es algo diferente, la "manifiesta superficialidad de Eichmann". Ahora enuncia la tesis de la no vinculación entre la maldad de los actos y la necesidad de profundo enraizamiento o motivación: actos monstruosos pueden ser causados por un hombre corriente, del montón, "ni demoníaco ni monstruoso". Lo que la autora observa en Eichmann (contemplantarlo en el proceso de Jerusalén es su base experiencial) es lo bien que se desenvuelve en "procedimientos rutinarios", en el desarrollo de su profesión, en la continuación de una moral meramente de costumbres,

a diferencia de la indefensión en que se encontraba ante los "requerimientos" que los "hechos" y "acontecimientos" ejercen sobre nosotros. "Los estereotipos, las frases hechas, los códigos de conducta y de expresión estandarizados, cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, esto es, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los hechos y acontecimientos en virtud de su misma existencia. Si tuviéramos que ceder continuamente a estas solicitudes acabaríamos agotados enseguida; Eichmann se distinguía del resto de nosotros únicamente en que ignoró del todo estos requerimientos". Es respecto a ese requerimiento donde se producía la apariencia del comportamiento de Eichmann como de "comedia macabra" (Arendt, 1984, 14-16).

En su polémica con Scholem, Arendt considera que Eichmann puede muy bien seguir siendo el modelo concreto de lo que ha de decir, apuntando a una concepción privacionista del mal, pues éste, en efecto, "es un desafío al pensamiento,... porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la 'banalidad'. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical" (Arendt, 2005b, 150). En *La vida del espíritu* puede encontrarse un eco de esta tesis a propósito de la lectura de santo Tomás de Aquino, para quien el mal no es un principio, porque es una ausencia consumada, que puede ser establecida en un sentido privativo y en otro negativo. Considerada negativamente, la ausencia de bien no es el mal. El mal es una ausencia allí donde algo es privado de un bien que esencialmente le pertenece. Debido a su carácter privativo, no puede existir el mal absoluto o radical, lo que remite al argumento tradicional contra la existencia real del mal. La autora subraya que el eje central del sistema de Sto. Tomás es el Ser. Decir que Dios creó el mal es como decir que creó la Nada, en referencia de Gilson. Las cosas creadas tienen una aspiración a la existencia. El intelecto es una aprehensión del Ser absolutamente y hay una inclinación natural de la voluntad a existir" (Arendt, 1984, 382-384).

Quizás parte de la insatisfacción de los críticos de *Eichmann en Jerusalén* provenga de reducir la tesis de la banalidad a la cuestión del pensar y no se traslada al conjunto de la vida del espíritu. Por lo que respecta a la voluntad, queremos resaltar la importancia del texto "Algunas cuestiones de filosofía moral", basado en conferencias impar-

tidas en la New School y en la Universidad de Chicago en 1965 y 1966, y que constituye un importante testimonio del camino que conduce desde el libro sobre el proceso en Jerusalén a *La vida del espíritu*. Veamos algunas cuestiones planteadas en estas conferencias.

Arendt habla de acción no política (no tiene lugar en público) y de relaciones no políticas con otros, que no son ni relaciones con otros yoes, i.e., amigos, ni predeterminadas por algún tipo de interés mundano común. Resalta dos fenómenos interconectados: por un lado, el fenómeno de la voluntad, entendida como aquello que incita a la acción, germen de acción y decisión sobre qué hacer, no meramente qué no hacer; por otro lado, la cuestión de la naturaleza del bien en un sentido enteramente positivo, más que la cuestión negativa de cómo evitar el mal (Arendt, 2007, 124).

El descubrimiento de la voluntad coincide con el descubrimiento de la libertad como problema filosófico (Carta a los Romanos, San Agustín), ya indicado en el ensayo "¿Qué es la libertad?", como distinto de un hecho político. Arendt subraya el papel de la libertad en la filosofía postcristiana, pues no se dio nada semejante en la filosofía antigua. El fenómeno de la voluntad era desconocido antes de San Pablo y su descubrimiento realizado en la más estrecha conexión con las enseñanzas de Jesús de Nazaret, sobre todo el precepto "Ama a tu enemigo", que a diferencia del "Ama a tu prójimo como a ti mismo", "es más que una simple intensificación del precepto hebreo" (Arendt, 2007, 127). Jesús radicaliza todos los antiguos preceptos y mandamientos (no sólo quien desea a la mujer de su prójimo ya comete adulterio, sino ama a tus enemigos, bendice a los que te persiguen, haz el bien a los que te odian...). La cuestión entonces no es sufrir el mal antes que cometerlo, sino algo completamente diferente: hacer el bien a los demás, y el único criterio es el prójimo.

Arendt se mueve, pues, en estas conferencias con dos posiciones bien diferenciadas, en primer lugar, el tipo de moralidad basada en el pensar, preocupado con evitar el mal y cuyo paradigma sería la moralidad socrática. El último criterio para evitar el mal entonces sería el diálogo consigo mismo. Su base es el principio de no contradicción, raíz de nuestra lógica, y que aún juega un papel eminente en el fundamento de una moralidad no cristiana, secularizada, en Kant. Por otro lado, explora otra posición, ahora basada

en la facultad de la voluntad, presente en lo que sería la quintaesencia de toda ética cristiana, que pone el acento en actuar, en hacer el bien, en un "curioso desprecio del yo, el intento deliberado de autoextinción en aras de Dios y de mi prójimo" (Arendt, 2007, 127). El último criterio para hacer el bien sería la pérdida de interés en ti mismo. La ecuación de bondad y desinterés constituye un eco lejano de la experiencia de que ningún hombre puede ser sabio, presente en la convicción de Jesús de que el amor a la bondad se apoya en el hecho de que ningún hombre puede ser bueno. No es posible hacer el bien si mientras lo hacemos somos conscientes de ello (Arendt, 2007, 128). Si deseas hacer el bien, no debes pensar en lo que estás haciendo¹⁵, lo que tiene un sorprendente eco en Nietzsche: "todo lo profundo ama la máscara" (*Más allá del bien y del mal*, n.º 40).

La cuestión clave para Arendt durante mucho tiempo es cómo dar cuenta del mal que supone el totalitarismo y al mismo tiempo mantener una ontología basada en un sí a la vida (ontología de la afirmación), que aparece en su vinculación entre comprender y reconciliación: comprender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles¹⁶. Abundando en esta idea, puede tenerse en cuenta la carta de Jaspers de 22 de octubre de 1963, en la que dice que Arendt ha pronunciado la palabra crucial contra el mal radical y contra la gnosis, su carta a Scholem era verdadera, profunda y abierta, la autora ha alcanzado un punto donde mucha gente no puede entenderla. Scholem ciertamente no. Le parece indicar un comienzo en su pensamiento. Ha pronunciado la palabra crucial contra el "mal radical", contra la gnosis. "Tú estás con Kant, quien dijo: el hombre no puede ser un demonio, y yo contigo" (Arendt-Jaspers, 1992, 525)¹⁷.

Algunos autores han vinculado *Eichmann en Jerusalén* con una tragedia, así, J. Quesada señala que "en lo tocante al problema del mal y como se ha expresado en el siglo XX, no estamos ante un *drama* sino ante una *tragedia*: y es la conclusión de Arendt y Baumann, ya que la *civilización* puede perfectamente dejar de *pensar* aunque siga conectada, corazón de la *modernidad*, a una razón que sabe cómo solucionar problemas técnicos del tipo de la Solución Final" (Quesada, 2004, 188). Por su parte, para Jaspers, el libro sobre la revolución de Arendt tiene como elemento esencial que se trata de la visión de una tragedia que no

nos arroja en la desesperación –un elemento de la tragedia de la humanidad (Arendt-Jaspers, 1992, 505)¹⁸.

Desde la idea del mismo Jaspers de que "no hay tragedia sin trascendencia"¹⁹, podemos considerar que tanto *Eichmann en Jerusalén* como *La vida del espíritu* tienen que ver no sólo con la tragedia sino también con la trascendencia. En ese sentido sostiene Neiman que de la tesis de la banalidad se siguen los siguientes matices: a) el mal no es una amenaza contra la razón misma; b) banalidad significa también el mal como aburrido, poco atractivo, poco erótico; c) por otro lado, hay una relación entre comprender y banalidad del mal: quiere decir que el mal es comprensible; d) también, lo que es importante, es un mal al que se puede resistir; e) permite justificar la vida, el mundo, la creación, permite la reconciliación. Se trata en suma del comprender como teodicea, llegando Neiman a sostener de *Eichmann en Jerusalén* que es la mayor teodicea de la segunda mitad del siglo XX (Neiman, 2002, 299, ss).

La lección de esta historia, señala Arendt a propósito de *Eichmann en Jerusalén* y el caso de Anton Schmidt sería congruente con esta interpretación:

"Nada podrá ser jamás 'prácticamente inútil', por lo menos a la larga. En la actualidad, sería para Alemania de gran importancia práctica, no solamente en lo referente a su prestigio en el extranjero, sino también en cuanto concierne a su tristemente confusa situación interior, que pudieran contarse más historias como la del sargento Anton Schmidt. La lección de esta historia es sencilla y al alcance de todos. Desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución Final es que 'pudo ponerse en práctica' en la mayoría de ellos, pero no en todos. Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos" (Arendt, 2003, 337).

Eichmann en Jerusalén tiene que ver con la redención, la trascendencia, el alivio, la euforia. Así, Mary McCarthy recoge en su correspondencia el efecto estimulante que le supuso la lectura de esta obra²⁰ y en otro pasaje describe el libro como exaltante, peán de trascendencia²¹. La misma

Arendt, reconoce a su amiga el estado de euforia y el corazón aliviado que le supuso la escritura del libro.

"Una sola palabra sobre la cuestión de Mozart. A mí siempre me agradó la frase porque tú eres el único lector que ha comprendido algo que yo jamás hubiera admitido: que escribí ese libro en un curioso estado de euforia. Y que desde que lo escribí siento –al cabo de veinte años (después de la guerra)– el corazón aliviado con respecto a todo este asunto. No se lo digas a nadie. ¿No prueba esto que no tengo alma?" (carta de 23 de junio de 1964, en Arendt-McCarthy, 2001, 210-211).

Comprender el mal significa también comprender el mundo (relación hombre-mundo), establecer un marco en que colocar el mal. Que el mal es comprensible no quiere decir que sea transparente, que podamos dar una explicación teórica. Se trata de comprender como estar en casa, como capacidad de comprender lo que parecía imposible, ya que los seres humanos y el mundo están hechos el uno para el otro, en definitiva comprender como una especie de teodicea y frente al gnosticismo. Al respecto, *La vida del espíritu* podría ser considerada como el fundamento ontológico de esa teodicea.

Todo esto tiene que ver con la relación entre moralidad e inteligibilidad del mal. La actitud de Arendt sería que

la moralidad demanda que el mal se haga inteligible, en oposición a aquellos para quienes la moralidad demanda que el mal no se haga inteligible, como sería el caso de Jean Améry, que subrayaría la contradicción entre comprender y actuar. Para nuestra autora, no hay oposición entre comprender y actuar, o por lo menos el comprender no sería un obstáculo para actuar.

La posición de Arendt puede ser definida como la defensa de la inteligibilidad sin metafísica, al respecto puede recordarse la de Jaspers respecto al mal en Kant. Jaspers, subraya el significado de la conciencia de los límites para Kant. El mal radical es uno de los enigmas más cruciales de la filosofía kantiana, pues lo primero incomprendible es la proveniencia del mal radical. Lo único que podría decirse es dónde no está la razón del mal. No está en nuestra sensibilidad, ni en nuestras tendencias naturales, tampoco es una corrupción de la razón. También es incomprendible la posibilidad de esa revolución en la forma de pensar que ha de saciarnos. La filosofía kantiana tiene miedo de acercarse a lo trascendental por otro camino que no sea el de la razón y a través de las realizaciones éticas sobre el mundo. La comprensión del mal sería la suprema tarea que podría imponerse a la interioridad del hombre (Jaspers, 1972, 156-160). Desde la importancia de la conciencia de los límites, el problema del mal nos sitúa en la frontera de lo incomprendible.

NOTAS

1 Eichmann, "*sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*". Y fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió explicar en Jerusalén "que ninguna culpa tenía él de no haber sido ascendido a superiores rangos". "Eichmann no era un estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como 'banalidad', e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Ei-

chmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común" (Arendt, 2003, 416).

2 J. Quesada ha explicado las conexiones entre burocracia y problema del mal, entre "vaciedad del mal" y "cumplir órdenes". El mal banal no es ausencia de racionalidad moderna, sino puesta en práctica del dominio del saber sobre el pensar. Habría una profunda alianza moderna entre burocracia y técnica, de la que resulta el holocausto como "problema ontológico". El verdadero problema de la Solución Final sería cómo vencer

Recibido: 5 de octubre de 2007

Aceptado: 30 de noviembre de 2007

- la "piedad animal" que sienten los hombres normales ante el sufrimiento físico. El trasfondo habría sido señalado por Weber cuando habla del "honor del funcionario" como cumplimiento de órdenes de la autoridad superior. No se trataría de "asesinatos", sino de que el Holocausto es la demostración de que la civilización ha fracasado ("El Holocausto como 'problema ontológico'", en Quesada, 2004, 188-193).
- 3 "En el intento de comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tantas personas a actuar como engranajes de la máquina de asesinato en masa, no nos serán de ayuda las especulaciones sobre la historia de Alemania y el llamado carácter nacional alemán,... de la personalidad característica del hombre que puede jactarse de ser el espíritu organizador del asesinato si cabe aprender más. Heinrich Himmler no es uno de esos intelectuales que provenían de la turbia tierra de nadie entre la bohemia y el proxenetismo, y cuya significación en la composición de la élite nazi se ha subrayado últimamente en varias ocasiones. Él no es un bohemio como Goebbels, ni un delincuente sexual como Streicher, ni un fanático pervertido como Hitler, ni un aventurero como Goering. Himmler es un 'burgués', con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos; y él ha construido conscientemente su novísima organización de terror, que abarca todo el país, sobre la asunción de que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maniacos sexuales, ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenos cabezas de familia" ("Culpa organizada y responsabilidad universal", en Arendt, 2005a, 161-162). Cfr. también el retrato de Himmler en *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1987, III, 523-525).
- 4 Bernstein, 1997, 297-322; Benhabib, 2000, 65-85. Véase también la perplejidad de H. Jonas ya sobre *Los orígenes del totalitarismo*. Dice C. Wiesel, el editor de las *Memorias* de Jonas: "Que Jonas ya juzgaba críticamente los trabajos de Arendt antes de la controversia en torno al libro sobre Eichmann, queda patente en el siguiente pasaje de una carta dirigida a Gershom Scholem fechada el 10 de octubre de 1951: 'Muchos de los que hubiera querido volver a ver, al ser pleno verano, se encontraban fuera de Nueva York. Pero Hannah sí estaba y nuestra amistad volvió a manifestarse inalterada tras quince años de interrupción, aunque tuve que discutirle vivamente (y sin ningún éxito) su visión del problema judío en su último libro, *The Origins of Totalitarianism*, muy ingenioso, pero no por ello apropiado' (Nachlass Gershom Scholem, JNUL, 4.º 1599)" (en Jonas, 2005, 441-442).
- 5 Sobre la relación entre excomunión y pena de muerte, véase Heller, 1995, 159-160. La recepción de Horkheimer a la noticia de la captura de Eichmann, puede verse en "Sobre la captura de Eichmann" (1960), incluido en Horkheimer, 2005, 127-130.
- 6 Véase también en la correspondencia con Mary McCarthy: "En mi última carta evoqué algunas cuestiones falsas que me valieron tanto elogios como insultos. Lo repito: el tema de la resistencia judía planteado en lugar de la verdadera cuestión, a saber, que cada uno de los miembros de los Consejos Judíos tenía la posibilidad de no colaborar" (Arendt, carta de 3-X-1963, en Arendt-McCarthy, 2001, 195).
- 7 "El punto de vista exterior al campo político... se caracteriza con toda claridad como uno de los diversos modos de estar solo. Entre los modos existenciales de la veracidad sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez y la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista... Estos modos de estar solo se diferencian en muchos aspectos, pero comparten la imposibilidad de un compromiso político, de la adhesión a una causa, mientras cualquiera de ellos se mantenga. Por supuesto que son comunes a todos los hombres; como tales son modos de la existencia humana..." ("Verdad y política", en Arendt, 1996, 273).
- 8 "Tal como lo veo yo, no hay 'ideas' en este Informe, sólo hay hechos y algunas conclusiones, que normalmente figuran al final de cada capítulo, con la única excepción del Epílogo, en el cual se examinan los aspectos jurídicos del caso. En otras palabras, yo diría que todo este furor se ha desencadenado por los *hechos*, no por las teorías ni las ideas. La actitud hostil hacia mí es un acto de hostilidad hacia alguien que dice la verdad en el plano de los hechos, y no contra alguien cuyas ideas están en contradicción con las comúnmente admitidas" (carta de Arendt a McCarthy de 20-IX-63, *Entre amigas*, p. 191). Esta hostilidad hacia los hechos tal vez estaría a la base de la reticencia a editar *Eichmann en Jerusalén* en Israel. Como indica C. López Alonso, "el libro de H. Arendt, clasificada por muchos entre el grupo de judíos que se 'odian a sí mismos', tardó casi

- cuatro decenios en ser traducido al hebreo (2000)" (López Alonso, 2004, 68-74).
- 9 "Mientras que probablemente ninguna época anterior toleró tantas opiniones diversas en asuntos religiosos o filosóficos, la verdad de hecho, si se opone al provecho o al placer de un grupo determinado, se saluda hoy con una hostilidad mayor que nunca... Incluso en la Alemania de Hitler o en la Rusia de Stalin era más peligroso hablar de campos de concentración y de exterminio, cuya existencia no era un secreto, que sostener y aplicar puntos de vista 'heréticos' sobre antisemitismo, racismo y comunismo... Se diría que es aún más inquietante el de que, en la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo se las transforma en opiniones, como si el apoyo que tuvo Hitler, la caída de Francia ante el ejército alemán en 1940 o la política del Vaticano durante la Segunda Guerra Mundial no fueran hechos históricos sino una cuestión de opiniones... Lo que aquí se juega es la propia realidad común y objetiva y éste es un problema político de primer orden, sin duda" ("Verdad y política", en Arendt, 1996, 248-9).
- 10 La idea de la voluntad como "principio de individuación", por tanto vinculada a la singularidad individual, ya había sido señalada en *Los orígenes del totalitarismo*: "La muerte de la individualidad del hombre, de su singularidad conformada en partes iguales por la Naturaleza, la voluntad y el destino, que se ha convertido en una premisa tan evidente en todas las relaciones humanas que incluso los gemelos idénticos inspiran una cierta incomodidad, crea un horror que eclipsa ampliamente el ultraje a la persona jurídico-política y la desesperación de la persona moral" (Arendt, 1987, III, 674-5).
- 11 Según Kalyvas, la conexión entre voluntad y responsabilidad es el mayor motivo por el que Arendt realiza la reevaluación de la voluntad en *La vida del espíritu*: "Third, and most importantly, the will can account for reflective agency and therefore for responsibility and personal accountability. The willing subject is a free subject insofar as it can deliberately and willingly decide whether to start something new or no and thus to take responsibility for the chains of consequences that its actions may unleash. It cannot be a coincidence that Arendt revisits the will and amends her initial arguments in those writings that were intended to re-examine the problem of evil. Although most commentators have focused on the normative role of judgment, they have overlooked the crucial part willing plays in her later work. Arendt, however, does address the question of the will in relation to the problem of adjudicating between right and wrong. Although the judging faculty provides the possibility for moral evaluations, it is the will that permits us to pinpoint the moral agent who chooses and who is thus responsible for one's actions, because of 'the peculiar reflexive nature of the will'" (Kalyvas, 2004, 336).
- 12 En este caso de los dos gemelos tentados por la misma tentación, prolongando por nuestra parte el argumento de Arendt, San Agustín, tras indicar las diferencias entre uno y otro, no encuentra otra causa de esas diferencias sino la voluntad misma. Llegados ahí, la causa eficiente de la voluntad perversa es nada. En consecuencia, no puede haber voluntad entera mala (*Ciudad de Dios*, libro XII, cp. VI). Duns Escoto, por su parte, subraya la distinción del hombre respecto del resto de la creación. Sólo el hombre es creado en singular por el Dios creador como persona. La voluntad sería el órgano mental que hace real esta singularidad, por ello es "principium individuationis" (Arendt, 1984, 386).
- 13 En ese sentido, con Escoto nos encontraríamos no ante simples inversiones conceptuales sino ante genuinas nuevas intuiciones que podrían ser explicadas como condiciones especulativas para una filosofía de la libertad. Sólo Kant podría en la historia de la filosofía alcanzar a Escoto en su incondicional compromiso con la libertad, subrayando Arendt la originalidad de algunas de sus ideas como la de una actividad (la voluntad) que encuentra su reposo en sí misma, la ontológica preferencia de lo contingente sobre lo necesario, o la también ontológica preferencia de lo singular sobre lo universal (Arendt, 1984, 416).
- 14 Cabe señalar entonces las diferencias que encuentra Arendt entre los distintos tipos de retirada del yo volente en Escoto y en los estoicos. "Con esta experiencia de la Voluntad como una potencia mental cuyo poder no consiste, como ocurría en Epicteto, en proteger al espíritu de la realidad, sino por el contrario le inspira y le dota de confianza en sí mismo, es como hemos alcanzado el fin de una historia cuyo inicio fue el hallazgo del Apóstol Pablo de que *velle* y *posse* no coinciden –una coincidencia tomada como segura en la antigüedad pre-cristiana..." (Arendt, 1984, 412). Esta retirada estoica a la interioridad para proteger al espíritu de la realidad, puede ponerse en relación con

el llamado "exilio interior" de muchos alemanes, recogido en *Eichmann en Jerusalén*: "Será preciso que nos refiramos, aunque sólo sea de pasada, a la llamada 'emigración interior' de los alemanes. Nos referimos a la actitud de aquellos individuos que frecuentemente ocuparon cargos, incluso altos cargos, en el Tercer Reich, y que, después de la guerra, se dijeron a sí mismo, y proclamaron a los cuatro vientos, que siempre se 'opusieron internamente' al régimen. El problema, en este caso, no radica en averiguar si decían la verdad o no, antes bien, consiste en hallar la razón por la cual, en la Alemania de Hitler, donde tanto abundaban los secretos, no hubo jamás secreto mejor guardado que este de la 'oposición interna'" (Arendt, 2003, 184-5).

- 15 Hacia el final de su vida, Arendt escribió sobre la bondad en carta a O'Grady, recogida por E. Young-Bruehl: "No sé exactamente lo que quieres decir cuando dices 'bueno', pero sé que el deseo de ser 'bueno' es una tentación más grande incluso que el deseo de ser 'sabio'. Eso es precisamente lo que no podemos ser. 'No dejes que tu mano izquierda sepa lo que hace la derecha', he aquí la máxima que gobierna todo este reino. Conoces probablemente la historia talmúdica acerca de los 36 miembros justos por los cuales Dios no destruye el mundo. Nadie sabe quiénes son, y menos que nadie, ellos mismos. Todo tipo de autoconocimiento es absolutamente ruinoso en este contexto. De modo que, si intentas meditar, no intentes meditar sobre ti mismo; no confíes en el narrador, confía en lo narrado" (Young-Bruehl, 1993, 481).
- 16 "El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha

dado lugar al equívoco popular según el cual *tout comprendre c'est pardonner*. A pesar de ello, el perdón tiene tan poco que ver con la comprensión que no es ni su condición ni su consecuencia. El perdón... es una acción única que culmina en un acto único. La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreducible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro tiempo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles" (Arendt, 1995, 29-30).

- 17 Por otro lado, ya en tiempo anterior, en una polémica entre los dos autores en carta de 4 de marzo de 1951, ante la pregunta de Jaspers, ¿acaso no ha desaparecido demasiado Yahveh?, Arendt señala que la pregunta la persigue durante semanas sin que encuentre una respuesta. "Personalmente yo me defiendo bien que mal (y en realidad más bien que mal) con una suerte de confianza (¿infantil?, puesto que jamás la pone en duda) en Dios (a diferencia de la fe que cree siempre saber y cae desde este hecho en la duda y en las paradojas). No se puede naturalmente hacer nada, salvo estar contento. Toda religión tradicional, judía o cristiana, no me dice nada más. No cree por lo demás que pueda encontrar algún

fundamento para una cosa tan directamente política como las leyes. El mal se ha revelado más radical de lo que estaba previsto. Expresado superficialmente: el Decálogo no había previsto los crímenes modernos. O, la tradición occidental sufre del prejuicio de que el peor mal que pueda cometer el hombre nace de los vicios del egoísmo, en tanto que sabemos que el peor mal o el mal absoluto no tiene nada que ver con estos temas del pecado que puedan comprender los hombres" (Arendt-Jaspers, 1992, 165-166).

- 18 Carta de Jaspers a Arendt de 16 mayo de 1963. Cfr. también "Revolution and Tragedy", en Canovan, 1997, 249-252.
- 19 K. Jaspers, *Origen y formas de la tragedia*, citado en Mathewes, 2001, 29.
- 20 "La lectura de tu Eichmann me produjo un efecto estimulante, muy similar al que me producen esas dos obras musicales (Figaro de Mozart y el Mesías de Haendel), que tratan ambas, de la redención" (M. McCarthy, carta de 9 de junio de 1964, en Arendt-McCarthy, 2001, 209).
- 21 Dice McCarthy, "Para mí, *Eichmann en Jerusalén*, a pesar de todos los horrores que contiene, fue un libro moralmente exaltante. Confieso sin ambages que me llenó de gozo y que oí en él un peán: no el peán de odio del totalitarismo, sino un peán de trascendencia, música celeste, como la del coro final de Figaro o del Mesías... El lector se elevaba por encima del terrible material del juicio o era transportado a lo alto para que lo examinara con su inteligencia" (McCarthy, en "The Hue and Cry", citado en nota a pie de página, en Arendt-McCarthy, 2001, 245).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1984): *La vida del espíritu*, trad. R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1987): *Los orígenes del totalitarismo*, 3 volúmenes, trad. G. Solana, Madrid, Alianza.
- Arendt, H. (1995): "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*, trad. F. Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 29-46.
- Arendt, H. (1996): "Verdad y política", en *Entre el pasado y el futuro*, trad. A. Poljak, Barcelona, Península, pp. 239-278.
- Arendt, H. (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. C. Ribalta, Barcelona, Lumen.
- Arendt, H. (2005a): "Culpa organizada y responsabilidad universal", en *Ensayos de comprensión*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, pp. 153-166.
- Arendt, H. (2005b): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. M. Candel, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2007): "Algunas cuestiones de filosofía moral", en *Responsabilidad y juicio*, trad. M. Candel, Barcelona, Paidós, pp. 75-150.
- Arendt, H. - Jaspers, K. (1992): *Correspondence 1926-1969*, trad. R. and R. Kimber, London-New York, Harvest.
- Arendt, H. - McCarthy, M. (2001): *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*, trad. A. M.ª Becciu, Barcelona, Lumen.
- Barthold, L. S. (2000): "Toward an ethics of love. Arendt on the will and St. Augustine", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, n.º 6, pp. 1-20.
- Benhabib, S. (2000): "Arendt's Eichmann in Jerusalem", en D. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65-85.
- Bernstein, R. (1997): "'The Banality of Evil' Reconsidered", en C. Calhoun & J. McGowan, eds., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 297-322.
- Bernstein, R. (2000): "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal", trad. J. Calvo Perales, en F. Birulés, comp., *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 235-257.
- Canovan, M. (1997): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heller, A. (1991): "Hannah Arendt on the 'vida contemplativa'", en A. Heller y F. Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-London, Transaction Pub.
- Heller, A. (1995): *Ética general*, trad. Á. Rivero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Horkheimer, M. (2005): "Sobre la captura de Eichmann" (1960), en *Sociedad, razón y libertad*, trad. e introd. J. Muñoz, Madrid, Trotta, pp. 127-130.
- Jaspers, K. (1972): "El mal radical en Kant", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. R. Jimeno Peña, Madrid, Gredos, pp. 141-164.
- Jonas, H. (2005): *Memorias*, editado por C. Wiese, Madrid, Losada.
- Kalyvas, A. (2004): "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", *Political Theory*, June 2004, vol. 32, n.º 3, pp. 320-346.
- López Alonso, C. (2004): "Israel: 'Shoah' y 'Nakba'", *Claves de la razón práctica*, n.º 147, noviembre 2004, pp. 68-74.
- Mathewes, Ch. T. (2001): "Evil as privation. Hannah Arendt's Augustinian ontology", en *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge, CUP.
- Neiman, S. (2002): *Evil in Modern Thought. An Alternative history of Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Quesada, J. (2004): *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis.
- Scholem, G., carta a H. Arendt, en H. Arendt (2005b): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. M. Candel, Barcelona, Paidós, pp. 137-143.
- Young-Bruehl, E. (1993): *Hannah Arendt*, trad. M. Lloris Valdés, Valencia, Alfons el Magnànim.