

SEIS LECCIONES DE HANNAH ARENDT SOBRE LA RESPONSABILIDAD PÚBLICA

Adriana L. Vercellone*

Resumen

Este artículo repasa los principales aportes de Hannah Arendt al problema de la responsabilidad pública. El análisis se circunscribe a los argumentos que la autora desarrolló en torno al holocausto judío y los crímenes de los totalitarismos del siglo XX, repasando los diferentes principios de imputación recurridos para distribuir responsabilidades, y las excusas alegadas por quienes pretendieron escapar de sus culpas y castigos. Las conclusiones revisan la noción de “pensamiento” y “comunidad” que, según Arendt, son necesarias para repensar dichos crímenes y dar sentido a categorías de la responsabilidad que ofrezcan una respuesta plausible a los problemas humanos y las intuiciones morales básicas.

Palabras clave: responsabilidad, holocausto, pensamiento, voluntad, comunidad.

* Abogada, Magister en Derecho y Argumentación y Doctora en Derecho y Ciencias Sociales, por la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria Postdoctoral CONICET, Argentina. Profesora en Ética y en Derecho Político en la carrera de Abogacía de la Universidad Nacional de Córdoba. Directora del grupo de investigación en “Ética y función pública” (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, UNC). Dirección postal: Caseros 301, Córdoba Capital (CP: 5000), Argentina. Email: adrivercellone@gmail.com

HANNAH ARENDT'S SIX LESSONS ON PUBLIC RESPONSIBILITY

Abstract: This article goes over Hannah Arendt's main contributions on the problem of public responsibility. The analysis circumscribes to her arguments on Jewish holocaust and totalitarianisms crimes of the XX century, while it reviews common imputation principles and excuses alleged by those who tried to escape their guilt and punishment. Conclusions assess the concepts of "thought" and "community" which, according to Arendt, are unavoidable to think about such crimes and to describe responsibility's categories that may explain basic moral intuitions and human problems.

Key words: responsibility, holocaust, thought, will, community.

"Si me niego a recordar, estoy realmente dispuesta a hacer cualquier cosa"

(Responsabilidad y juicio, p. 110)

Introducción

Un dato que suele destacarse en la obra de Hannah Arendt es la ruptura con la tradición filosófica que sus ideas presentan. Esto queda particularmente en evidencia en sus escritos sobre los totalitarismos del siglo XX y el holocausto, en cuyo análisis el concepto de "responsabilidad" se resignifica en varios sentidos: como

una apelación a la acción necesaria para construir democracia; como una vía de reproche hacia quienes no se rebelaron ante el régimen nazi; como una forma de repensar la complicidad de las sociedades con los crímenes de Estado. Arendt construye estas y otras ideas, derribando categorías morales y políticas hasta el momento poco discutidas.

Este artículo propone repasar los principales y originales aportes que su teoría realiza en torno al problema de la responsabilidad pública. El objetivo no es otro que mostrar el profundo quiebre que sus conclusiones han significado para categorías teóricas tan robustamente solventadas como las de “responsabilidad moral”, “voluntad” e “intenciones”.

En cuanto a su estructura, la primera parte del artículo recupera la importancia de repensar algunos fenómenos políticos aberrantes del siglo XX, explicando las razones que llevan a Arendt a proponer un giro en toda su lectura. La segunda parte reconstruye seis lecciones sobre la responsabilidad que evidencian su particular posición sobre el tema. Cada una de ellas, discute y desenmascara la incapacidad de la tradición moral y del sistema jurídico vigente para juzgar la participación de funcionarios y civiles en crímenes aberrantes como los causados por el nazismo.

Para el análisis se toman como referencia los libros *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (2019 [1963]), *Los orígenes del totalitarismo* (1999 [1951]) y *Responsabilidad y juicio* (2007) —que recolecta diferentes ensayos de Arendt sobre la responsabilidad—, además de numerosos escritos críticos y de revisión a los que éstos dieron lugar. La centralidad en estas obras se debe, no sólo a su extendida repercusión, sino también al particular “enemigo” en torno al cual escribe: el *mal radical*.

1. La tradición y la reflexión filosófica

Probablemente la distancia de los argumentos de Arendt con las categorías teóricas tradicionales se deba a su particular forma de hacer filosofía práctica: centrada en reflexionar sobre las singularidades de los fenómenos políticos, más que en la consideración de reglas generales. Para ella, la dinámica política revela especifici-

dades y un grado de espontaneidad que invalidan, al menos a priori, cualquier intento por aplicar de manera automática o analógica viejos paradigmas teóricos¹.

En este intento por rechazar cualquier reduccionismo de los particulares a una ley general dada de antemano, sus análisis recurren al concepto de “juicio reflexionante” de Kant. A dicho criterio, la autora agrega que el juicio político novedoso no puede rechazar el diálogo con los múltiples puntos de vista existentes sobre un evento ni negar las consecuencias de dicho producto cultural². Así, reflexiona sobre los fenómenos que le interesan con total desapego de concepciones filosóficas tradicionales, y la intuición de que la actividad humana reflexiva es primordialmente liberadora, más que un ejercicio de deducción lógico y reglado.

Además de esta justificación metodológica, existe una segunda razón que explica la particular metodología de sus escritos. Esta se vincula con el evento político que atraviesa al siglo XX y que la reflexión filosófica no puede eludir: los gobiernos totalitarios y, concretamente, los crímenes del nazismo. ¿Qué hace al holocausto judío un suceso tan disímil a otros genocidios del siglo XX? ¿Qué lo distingue, por ejemplo, de los crímenes del stalinismo o del régimen camboyano? No es ni la cantidad de muertes ni la sofisticada maquinaria ideada para ocultarlas, sino más bien, su raíz: la falta de convicción y banalidad con que se sostuvieron dichas atrocidades.

Para Arendt, no existe categoría teórica que pueda explicar tal mal radical y, mucho menos, prevenirlo. Ni los preceptos clásicos de la moral ni las pautas religiosas cumplieron un papel conductor en la Alemania nazi: unos quedaron reducidos a meros “usos” —inocuos como guías para la acción humana— o, en el caso de la espiritualidad, al “más privado de los asuntos privados”³. Mucho menor poder de respuesta tuvo el derecho, cuyas normas no pudieron dar cuenta de los crímenes

¹ Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*. Paidós: 2007, p. 18.

² Véase: Kohn, Carlos, "Validez y facticidad del juicio político: una perspectiva sui generis", en *Episteme*, 27 (2), 2007; Guerra, María José, "Responsabilidad «ampliada» y juicio moral", en *Isegoría* (29): 35-50, 2003.

³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 86.

cometidos —ya que, claramente, no eran asesinatos comunes—, a la vez que no existían tribunales con competencia avalada para juzgarlos⁴.

Esta incapacidad para discutir o juzgar al nazismo emanó del asombro ante el brote de semejante horror, y del derrumbamiento de la conciencia colectiva alemana. ¿Cómo es posible que una comunidad acepte pasivamente la cremación de cientos de miles cuando el viento llevaba hasta sus techos las cenizas que emanaban los hornos de los campos de concentración? Y, sobre todo, ¿cómo pudo esa maquinaria de exterminio funcionar con la anuencia de personas que se percibían comprometidas con valores humanos básicos?⁵

Con estas inquietudes, Arendt llama la atención sobre la facilidad con que el racismo y la muerte convivieron en Alemania durante poco más de diez años amparados por la legalidad y la moral colectiva para, luego, retirarse sin mayor causa que el haber perdido la guerra. En una comunidad culta y reflexiva, los imperativos morales más fundamentales fueron gravemente vulnerados sin que se ofreciera mucha resistencia. Y, con la misma irreflexión, en el período postnazi dicho régimen se sustituyó por otro totalmente diferente, uno que se horrorizó ante la tortura y el exterminio multitudinario de personas⁶. Así, la filósofa sugiere que las categorías imperantes acerca de lo correcto e incorrecto, tan tradicional y robustamente asentadas en la comunidad, pudieron suplantarse temporalmente por otro conjunto de reglas que dictaminaba los mandatos del horror. Como si se tratase de un mero "cambio de opinión" y no de la disolución de profundos valores humanos⁷.

⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 80.

⁵ Por ejemplo, no puede olvidarse que el mismo Eichmann argumentó un profundo compromiso con el imperativo kantiano como excusa de los males causados o, mejor dicho, como explicación del deber que guiaba todas sus acciones dentro del régimen nazi (Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen: 2019, p. 198-202).

⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 78-79.

⁷ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 77.

Así, el mal que desencadenó el nazismo “no necesitaba nutrirse de ninguna clase de ideología” y “podía propagarse *sin límites* a través de la Tierra”⁸. Por ello, según Arendt, su evaluación requiere de alguna nueva y desatada reflexión.

2. Primera lección: el yo y el pensamiento como antecedentes de la responsabilidad

Lo primero que llama la atención en las conclusiones de Arendt es el papel que juegan las facultades humanas y el prójimo en los juicios de responsabilidad. Tal es así que, en principio, parece relegar los usuales criterios de voluntad e intenciones, concediendo un nuevo y particular rol a la reflexión humana.

Al analizar la participación de la sociedad alemana en el régimen nazi, Arendt destaca el papel menor que desempeñaron la voluntad y las leyes morales como límites o guías de acción. Como sugirió antes, personas con una elevada formación cultural y educativa, que argumentaban un alto apego a imperativos morales y legales, fueron capaces de cometer o avalar las peores atrocidades.

Para explicar semejante situación, la filósofa indaga en las razones y momentos concretos en los que las categorías tradicionales sobre la responsabilidad pudieron perder su capacidad de respuesta. En dicho análisis destacan tres momentos.

El primero, distingue la concepción socrática sobre el bien de su acepción religiosa que se ha impuesto en la filosofía desde el medioevo. Arendt entiende que, según Sócrates, los criterios de la bondad son únicamente el “yo y el trato de mí conmigo mismo”⁹. La exaltación del conocimiento y la virtud llevan al filósofo griego a asumir que sólo mediante un ejercicio de autorreflexión puede alguien conocer la verdad y, con ello, aquello que es bueno. Para Arendt, esto no es otra cosa que un estricto apego al principio de no contradicción y la necesidad de permanecer como agentes no divididos —es decir, *ser uno*—, ya que sólo allí es posi-

⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 27.

⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 133.

ble la convivencia con otros. Así, expresa que “...la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te vería, es que no puedes querer bajo ningún concepto vivir junto a un asesino”¹⁰.

Esto contrasta con la idea católica sobre el bien, vinculada a las consecuencias de los actos en general y, con ello, al prójimo. Arendt acusa un “total desprecio del yo” en las enseñanzas religiosas, lo cual queda en evidencia, por ejemplo, en la identificación católica de la “maldad” con el “egoísmo”, o en la reiterada apelación a hacer el bien sin testigos ni la expectativa de recompensa. No es casual la cita a Mateo al respecto: “Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti”¹¹, referencia que busca mostrar cómo el criterio último de bondad de las conductas se ha convertido, desde el medioevo, en el prójimo y su mirada. En dicho contexto aparece también la necesidad de apelar a la ley, en tanto antecedente objetivo que sirve para distinguir lo correcto de lo incorrecto, relegando a un lugar menor la reflexión socrática.

El segundo punto se concentra en el concepto de “voluntad”. El análisis repasa, desde la filosofía griega en adelante, el modo en que dicha noción ha ido estableciendo conexiones con otras facultades humanas para, finalmente, converger en la actual interpretación de la voluntad como única fuente de la acción humana y la responsabilidad. Así enuncia una primera idea sobre la voluntad, identificada con la posibilidad de limitar los deseos. Esta “voluntad como impulso” presupone una naturaleza humana dual: la una carnal, que ambiciona, y la otra racional, que razona y controla. La elucidación entre estas facultades redundó en un segundo sentido acerca de la voluntad descrita como “árbitro”. Según ella, la posibilidad de juzgar entre pretensiones enfrentadas es una función judicativa de la voluntad que “supone la posibilidad de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal”¹². La poste-

¹⁰ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 59.

¹¹ Mateo, 6,2, en Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 128.

¹² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 142.

rior asimilación de la facultad volitiva con la “libertad” y la “imparcialidad” es irrefutable, pues sólo la posibilidad de elegir entre tantos interlocutores que habitan dentro de sí puede ser una muestra de verdadero libre albedrío.

Así, Arendt desanda el camino de la voluntad y las múltiples facultades humanas con las que ésta ha sido asociada, para llegar finalmente al concepto de “juicio”. O, mejor dicho, a esta facultad que se ha asumido como central al dirimir sobre las reglas que debieran regir en situaciones concretas y evaluar el presupuesto subjetivo de la responsabilidad.

El tercer y último aspecto destacable del análisis es el énfasis en la facultad del “pensamiento” como antecedente de la responsabilidad, idea que coteja con las nociones de juicio y conocimiento antes referidas. Según Arendt, la capacidad de “juzgar”, reducida a la subsunción de leyes generales a casos “que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas”¹³ es justamente lo que no ha prevenido las atrocidades del mundo. Al evaluar la conducta de los peores criminales del tiempo nazi, la filósofa destaca sus “normales” facultades mentales, el apego y reconocimiento a leyes válidas y una total ausencia de intencionalidad en “hacer el mal”. En otras palabras, una facultad mental tan enaltecida no puede servir de guía para la acción ni ser el epítome de la responsabilidad.

Esto lleva a la autora a considerar que cualquier ejercicio del juicio práctico no puede separarse de otra facultad humana prioritaria: el “pensamiento”. “Pensar” no funciona sólo como operación lógica, sino también con representaciones del mundo y experiencias que operan sobre cada persona y posibilitan el entendimiento acerca de lo correcto y lo incorrecto. Tan vital en el ámbito público, es una facultad liberadora en la que el diálogo consigo mismo y sobre “todo lo que me afecta” —el pasado y la memoria— pueden prevenir el mal. En otras palabras, no es la discusión acerca de principios o el apego a la ley la que nos dictaminará qué hacer y no hacer; sino la reflexión en solitud que inspiró a los griegos. Así expresa que “La

¹³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 184.

condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo...’’¹⁴.

Para Arendt, las atrocidades del siglo XX no se explican en función de personas que eligieron deliberadamente causarlas, o que tenían sus facultades mentales alteradas. Por el contrario, el peor genocidio ha sido perpetrado a instancia de personas y cómplices con una evidente incapacidad de reflexionar acerca de los límites y la dignidad humana.

Aunque la voluntad y el juicio posibilitan comprender reglas y controlar los deseos, el verdadero pensamiento constituye una instancia superadora, una reflexión que “nunca nos dirá que hemos de hacer, únicamente nos impedirá hacer ciertas cosas, aun cuando las haga todo el mundo a nuestro alrededor’’¹⁵.

Esto no significa una negación de la voluntad y la causa como antecedentes de cualquier reproche de responsabilidad, ya que en la mayoría de nuestras acciones y omisiones es posible rastrear dichos factores de atribución, necesarios para justificar juicios y sanciones jurídicas. Sin embargo, estas primeras aproximaciones a Arendt constituyen un indicio de su rechazo a la noción de intencionalidad entendida como mero “control”; y con ello, un apartamiento del sentido más usual y recurrido en la filosofía moral sobre la responsabilidad. Ni el libre albedrío, ni la voluntad o el juicio desnudo pudieron evitar el mal. Y así, la responsabilidad moral —la posibilidad de decir que alguien puede ser reprochado— no puede reducirse a facultades mentales que limitan la posibilidad de reconocer la crueldad o impidan rechazar un asesinato. Sólo la facultad de hundirse en el propio pensamiento puede servir de verdadero criterio para el bien y el mal.

3. Segunda lección: sobre las leyes y la moralidad

¹⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 71.

¹⁵ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 118-119.

Al repasar los antecedentes de la responsabilidad no puede pasarse por alto la referencia al usual vínculo entre legalidad y moralidad; esto es, a la exaltación de que “la ley de un país expresa aquello que la ley moral puede exigir”¹⁶. El recorrido teórico de Arendt sobre el tema se detiene, particularmente, en el momento en que la filosofía identificó al conocimiento y la voluntad como facultades humanas que permiten deliberar acerca de los deseos y pretensiones.

En dicho ejercicio, la posibilidad de razonar es entendida como aquella que puede indicar y ordenar los mandatos de la voluntad en función de principios que pueden ser racionalmente argumentados. Este juicio es el que dictamina reglas de conducta ante las que cualquier persona humana puede ser igualmente receptiva.

No es este el lugar para profundizar en la interpretación arendtiana sobre el juicio kantiano al respecto, pero vale destacar que su mirada se concentra en la derivación de leyes a partir de proposiciones morales. Es decir, en el problema de convertir criterios acerca del bien que pueden ser racionalmente argumentados, en mandatos obligatorios. En definitiva, a Arendt le preocupa cómo se ha colado el discurso de la obligatoriedad y los deberes en aquello que debiera ser espacio de la reflexión y el pensamiento.

Con esto, no desea prescindir de las leyes para juzgar las conductas humanas —de hecho, les atribuye una importante capacidad de institucionalizar criterios de responsabilidad para el ámbito público—. Más bien, le interesa estudiar las consecuencias de identificar el apego a la ley con el deber moral.

En dicho desarrollo no debe soslayarse la contraposición entre “obediencia” y “tentación” que emerge, según Arendt, en algún momento en la historia de la filosofía. Según ella, la recta razón que dictamina entre ambas pretensiones no puede ser correcta sino cuando resiste a los deseos que contradicen principios dados. Lo problemático del ejercicio es, en definitiva, reducir la reflexión acerca del bien y del mal, a la deliberación sobre el cumplimiento de leyes y, con ello, al obrar por temor a sanciones. A quienes guían su vida en función de deberes dados de ante-

¹⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 84.

mano, contrapone el ejemplo de quienes “temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción”. Estas últimas son las personas que “...viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales, no necesitan de la obligación”¹⁷.

El ejemplo para entender la disquisición es el de quienes colaboraron activa o pasivamente con el régimen nazi, pues al justificarse no acusaron más que el apego a leyes y órdenes. En el caso de Eichmann, para Arendt es llamativo que sus excusas no pueden “expresar una frase que no fuera una frase hecha”¹⁸. Mientras que, por contraposición, los salvadores, altruistas y rebeldes actuaron en función de un criterio de decencia que no tenía nada que ver con el de su entorno y la ley; un criterio propio que no funcionó de manera automática. Al describirlas, concluye que “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad son aquellas que dicen ‘No puedo’”¹⁹.

En definitiva, aunque existen razones prácticas para valorar el apego a la ley en sociedades ordenadas, es preocupante la permanente reducción del deber y la verdad moral a lo que ella prescribe. Esta tendencia puede explicar la conducta de los cómplices del genocidio, y su incapacidad para identificar criterios que admitan contradecir el orden vigente. De allí la insistencia de Arendt en que el verdadero ejercicio que requiere la responsabilidad es diferente a la mera subsunción.

4. Tercera lección: la responsabilidad personal del funcionario y el papel de la voluntad

Al distribuir responsabilidades entre los funcionarios de gobierno, suele deslindarse la culpa que cabe a los perpetradores o idearios, de aquella que recae sobre

¹⁷ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 97.

¹⁸ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 78.

¹⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 98.

los meros ejecutores. Esto es así porque, amparándose en la obediencia o la vigencia de leyes, pueden demostrar falta de voluntariedad al actuar.

Siendo irrefutable la responsabilidad de quienes tienen potestad para decidir, Arendt se concentra en la de los subordinados. En cuyo análisis, repasa las tres principales excusas volitivas que alegaron: obediencia a órdenes superiores, razón de Estado y la realización de un mal menor. Tangencialmente, aparecen otras excusas comunes que, en el caso de los funcionarios nazis, parecen implausibles: como la coacción o la ignorancia.

Obediencia

En el juicio a Eichmann, el argumento de la obediencia a órdenes superiores fue recurrente. El propio acusado se describió como un burócrata que no encontraba otro sentido a su vida más que la obediencia; alguien que no podía reconocerse sino como parte de una organización mayor que le indicase como actuar. De hecho, Arendt relata la vacuidad de la existencia de Eichmann después de la caída de Hitler en 1945, dada la ausencia de un jefe u órdenes que guiaran su vida. Con ello, sugiere que la obediencia es algo más que una mera excusa; constituye, en realidad, la forma de vida del burócrata, cuyo único y verdadero talento es la recepción y acatamiento de instrucciones. Tal circunstancia se desprende del propio testimonio del acusado, por ejemplo, cuando describe los campos de concentración en términos de “administración” y a la muerte como una cuestión de “economía”²⁰; o inclusive cuando confiesa no sentir ninguna aversión por el pueblo judío, revelando que su única motivación al actuar residía en las órdenes recibidas.

En boca de los funcionarios nazis, la excusa adoptó diversas variantes.

En una versión fuerte, el funcionario no sólo acusa obediencia, sino que la exalta como una de las máximas virtudes en la función pública. Que la obediencia sea loable exime de culpa al burócrata, pues sus acciones no son sino el producto

²⁰ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 104.

de las decisiones de jefes malintencionados (Eichmann sugiere, inclusive, ser una víctima)²¹.

En una segunda versión, la excusa alega no sólo el cumplimiento de órdenes, sino el acatamiento irrestricto de “la ley”. Aunque la diferencia puede parecer superflua, en realidad no lo es, ya que identificar una orden recibida con la ley dota de legitimidad a toda acción que ella prescriba. Así, sólo la evidente ilegitimidad (formal) de una norma puede justificar cualquier acto de desobediencia. Para Arendt, allí radica el gran “logro” de la política nazi: asimilar las palabras del Führer con la propia ley. Aunque no siempre existía precepto escrito, en los hechos sus palabras tenían tal fuerza para el pueblo²².

El giro argumentativo de esta excusa es interpretado por Arendt como un indicio más de la incapacidad de la filosofía tradicional para explicar la moral (o al menos, de las teorías que asimilan el deber jurídico con la responsabilidad). Dado que el mal fue siempre concebido como una “tentación”, encuadrar todo acto criminal en el marco de la legalidad invirtió dicha lógica: la tentación de no obedecer las leyes del Führer constituían un mal (en sentido jurídico) que debía evitarse — aunque fuera el camino correcto en sentido moral²³.

En una tercera versión, la excusa se disfraza de moralidad, ponderando el cumplimiento del deber como un imperativo ineludible. En este caso, la cita remite necesariamente a Eichmann, quien alegó cumplir con la definición kantiana del deber en cada uno de sus actos públicos y privados. Según Arendt, en tiempos de la Alemania nazi el imperativo kantiano fue modificado de forma tal que las personas debían comportarse como si “el principio de sus actos fuese el mismo que el de los

²¹ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 361.

²² Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 216.

²³ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 219.

actos del legislador o la ley común”²⁴. Así, para Eichmann “una ley era una ley, y no cabían excepciones”²⁵.

Para desestimar la excusa —en todas sus versiones—, el Tribunal consideró el contexto jerárquico del cargo del acusado, las potestades y el poder real de decisión del que disponía. Al reconocer a Eichmann como un jerarca dentro de su área de desempeño (traslado de prisioneros a campos de concentración) no puede eximirlo de los crímenes imputados. En otras palabras, el tribunal conecta la voluntad de Eichmann con los hechos, borrando del medio cualquier elemento externo (voluntad de terceros u órdenes) que pudiera interceder.

Esta estrategia sirvió para eliminar también a cualquier otra causal que se alegó para debilitar el factor de atribución volitivo, como por ejemplo la “ignorancia” y la “coacción”. Así, algunos funcionarios nazis argumentaron “que la Solución Final²⁶ era un secreto de Estado”, de manera que no podían conocer el destino y atrocidades que sufrían los prisioneros; otros (e incluso civiles que colaboraron con el régimen) alegaron haber sido forzados a actuar. Esta última es la clásica excusa de la coacción, en la que alguien argumenta que sus acciones fueron motivadas por razones externas (juicio o amenaza de tercero) que impedían elegir libremente un mejor curso de acción.

En relación con la ignorancia, el Tribunal que condena a Eichmann asumió que, dado su cargo y situación, estaba bien informado de lo que sucedía. La excusa coactiva fue desestimada también con una explicación más fiel a la realidad. Inclusive, Arendt no sólo niega que todo aquel que se rebelaba o incumplía órdenes corría peligro²⁷, sino que también encuentra numerosos ejemplos de gente altruista que hizo mucho más que negarse a obedecer para salvar a personas.

²⁴ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 200.

²⁵ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 201.

²⁶ Nombre que el régimen nazi atribuyó al plan de exterminio físico judío.

²⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 135.

En otras palabras, las excusas se desestimaron sobre la base de argumentos jurídicos que prueban la motivación personal de los funcionarios (como Eichmann) en matar al pueblo judío. En cuyo centro, reflota la explicación “causal” y “volitiva” tradicional de la responsabilidad.

Sin embargo, Arendt considera que, tanto a nivel jurídico como moral, se omitió considerar un presupuesto fundamental de la responsabilidad personal: la facultad humana del pensamiento. Para esta conclusión, retoma todo lo antes dicho sobre las facultades humanas, la voluntad y el pensamiento. Reforzando que, en definitiva, no existe ley ni opinión pública que pueda ponderarse por encima de la capacidad de juzgar la justicia o injusticia de un acto de forma independiente. En cuyo caso cada persona puede convertirse en propio legislador²⁸.

Razón de Estado

Con esta excusa, algunos funcionarios alegaron sostener ciertas prácticas nazis porque constituían un asunto de Estado que requería acatamiento absoluto. La diferencia con la “obediencia debida” es que las normas no se siguen sólo como preceptos del deber, sino que éstas son aquello que mantiene al partido en el poder, la estabilidad general o, inclusive, es lo que defiende a la Nación de un mal mayor (como ser, los enemigos de guerra).

Bajo condiciones extraordinarias, los Estados tienen habilitado realizar aquello necesario para mantener el ejercicio del poder²⁹; las limitaciones jurídicas ordinarias no operan, pues se trata de acciones necesarias para mantener vigente todo aquello que sostiene la unidad estatal (entre ellas, el propio Derecho). Así, la excusa mencionada excede la noción de legalidad formal: que una decisión constituya un acto de Estado implica que es una manifestación de soberanía. Arendt nos recuerda que la misma jurisprudencia alemana reconoce que los actos de soberanía

²⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 68.

²⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 66.

están exentos de juzgamiento³⁰ y, por ello, “un Estado no puede castigar lo que ha ordenado en otra etapa de su historia”³¹.

Este obstáculo formal para llegar a los perpetradores del holocausto, en los juicios se eludió con un argumento que pretendía vincular nuevamente la motivación subjetiva del funcionario con los males causados.

Por su parte, Arendt no cree necesario discutir dicha motivación ni el fondo del argumento. En cambio, niega que males de tal magnitud sean necesarios para mantener la unidad estatal, lo cual puede ser interpretado de dos maneras. Por un lado, en un análisis estricto de los hechos, admite concluir que tales crímenes no contribuyen en un conflicto bélico y distan bastante de sostener la unidad alemana. Es decir, aún si asumimos que las “razones de Estado” son valederas, el genocidio de ningún modo mejora la posición del Estado alemán frente a sus enemigos o contribuye a defender a la población alemana.

Por otro lado, y más interesante, la respuesta de Arendt jerarquiza la protección de la vida y la dignidad por encima de cualquier objetivo colectivo o gobierno transitorio. Lo cual nuevamente remite a la reflexión moral como único bastión y antecedente de la responsabilidad, por encima del contexto, la opinión pública y los argumentos políticos.

El mal menor

Quien alega esta excusa de ningún modo niega su participación en los crímenes o elude intencionalidad al hacerlo; más bien alega haber realizado todo lo posible por salvar a cuantos pudo, dadas las circunstancias. Tal es el caso de quienes aprovecharon su cargo público para salvar algunas vidas o garantizarles un destino menos cruel. Como ejemplo, Arendt cita a los funcionarios que elegían en los campos de concentración a los recién llegados que eran gaseados y “salvaban” a quienes podían desempeñar algún trabajo útil; o inclusive, existen agentes que se percibían

³⁰ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 138.

³¹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 227.

como redentores al condenar a algunos a la cámara de gas, evitándoles una muerte por inanición (creyendo que, en definitiva, el gaseamiento es preferible a la larga agonía del hambre, el frío y el dolor). En otras palabras, se argumenta “haber rescatado a algunos” o que “otro hubiera hecho algo peor”.

Además, el argumento reconoce un aspecto del cargo público que nunca puede eludirse, ya que, renunciar o retirarse es un acto de cobardía e irresponsabilidad. Por ello, la situación demanda utilizar el cargo para realizar *algún* bien. En ese sentido, Arendt sugiere que la percepción del funcionario nazi es que parte de su responsabilidad consiste en permanecer en el puesto “independientemente de las condiciones y de las consecuencias”³².

¿Es posible salvar la humanidad de las personas que alegan esta excusa? La respuesta de Arendt nos recuerda que la evitación de males innecesarios formaba parte de las órdenes recibidas³³, lo cual contradice que pueda servir de excusa real. Para el funcionario nazi salvar a unos era parte del mandato tanto como condenar a otros —sucede, por ejemplo, con quien debía elegir a quienes podían realizar trabajos en los campos de concentración.

Por otro lado, Arendt recupera una idea ya sostenida al evaluar la responsabilidad personal, pero que no puede pasarse por alto al considerar esta excusa: que quien elige tal curso de acción olvida que está *escogiendo el mal*³⁴. Así pone en evidencia que, pese a la posibilidad de salvar algunas vidas o evitar algunos males, nadie puede escapar de la decisión y complicidad ante un mal.

De hecho, Arendt cita numerosos antecedentes de agentes que fueron más allá de lo debido, obrando con verdadera perversión. La diferencia entre el sadismo y el cumplimiento de órdenes no es menor, mucho menos para las consideraciones sobre la responsabilidad personal. Pero de ningún modo admiten evaluar la situación

³² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 64.

³³ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 137.

³⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 64

de los funcionarios nazis en clave de dilema, o implican proteger a quien salvó algunas vidas bajo el costo de quitar otras. En ambos casos, se trata de alguien que no puede explicar su participación en actos criminales. Exculparlo implicaría evadir su cuota de discrecionalidad en dicha situación; discrecionalidad que, como mínimo, le deja cierto margen para hacer algo más por el otro.

5. Cuarta lección: la responsabilidad colectiva y la burocracia

Es usual defender a la responsabilidad colectiva siempre que se consideran delitos masivos o genocidios como los que aquí tratamos. Esta admite varias formas aunque, en líneas generales, sugiere que frente a un determinado evento el responsable es el grupo que la desplegó, sea en su forma institucional (el “Estado”, la “administración pública”, el “sistema”) o incluyendo también a toda la comunidad política vinculada a dicho ente (“la sociedad alemana es responsable por el genocidio”). Lo que esconde este juicio de valor es, por un lado, la imposibilidad de delimitar culpas o delimitar la participación de los agentes individuales en los hechos en cuestión. Por el otro, supone la atribución de intencionalidad común de causar el mal a un grupo (o, al menos, la existencia de un acuerdo acerca de los fines pretendidos por la colectividad).

Arendt rechaza la responsabilidad colectiva en reiterados pasajes de su obra, siempre guiada por la intuición de que constituye un modo de evadir la culpa de las personas por los males que causan o atestiguan. De lo contrario, bastaría la sola apelación a dicha excusa (“todos fuimos”) para diluir entre la colectividad un reproche moral grave, el cual, probablemente, muchos pudieron percibir y/o evitar.

Sus argumentos para rechazar la responsabilidad colectiva surgen al considerar la “teoría de los engranajes”, reiteradamente alegada por funcionarios para negar su participación personal en los crímenes del nazismo. Con ella, se acusa formar parte de un ente del que cada miembro —pieza— no es más que un engranaje; por ello, puede prescindirse de sus miembros, sin que en absoluto cambie el sistema en su totalidad. En otras palabras, es irrelevante la presencia del individuo en la práctica

del sistema, pues los fines colectivos guían las actividades y no existe voluntad individual que pueda interferir con ella.

Se trata de un argumento que puede rastrearse al sistema burocrático como modelo de organización política. Ya que, existiendo un plan racional, división de tareas y jerarquías, la burocracia funciona como una maquinaria que, una vez iniciada, difícilmente pueda ser modificada por decisión individual alguna. O, al menos, sólo la voluntad de algún jerarca con expresa atribución de emitir órdenes podría torcerla. De allí que sea una excusa siempre usada por funcionarios ejecutores de órdenes, pero nunca por al jerarca.

La excusa del engranaje puede adoptar una segunda versión, en la que se alegan también “razones de Estado” (antes explicadas) como superiores a las razones particulares para actuar. Lo llamativo en ambas versiones del argumento es que, quien lo alega, bajo ningún pretexto niega autoría e intencionalidad por lo sucedido: es alguien que creyó que era su deber hacer aquello que realizó. Por ello, las preguntas que suelen considerarse para evaluar su validez interrogan si “era realmente posible para él o ella resistir la orden recibida” o “qué consecuencias perjudiciales le acarrearía incumplir su deber” —es decir, si hubo coacción.

A Arendt no deja de sorprenderle que la excusa sea usada recurrentemente en el juicio a Eichmann quien, negando pertenecer a las altas esferas del partido, alegó desempeñar actividades menores, necesarias pero ignorante del plan final.³⁵ De hecho, su tarea de planear el traslado de personas desde diferentes lugares de Europa hacia los campos de concentración borra su presencia física en cualquier ejecución o, inclusive, lo exime de conocer lo que sucedía dentro de dichos campos.

Además de negar dicha eventualidad, Arendt nos recuerda las responsabilidades que recaen sobre las personas cuando eligen formar parte de sistemas que ocasionan semejantes males. Tratándose de una empresa en común, quien obedece

³⁵ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 125-126.

órdenes es más que un mero engranaje: se convierte en un elemento de apoyo³⁶. Lo contrario, exige retirarse del cargo y la vida pública.

Esto sugiere dos conclusiones. Por un lado, que sin voluntades individuales no puede existir un sistema. Aunque a veces se desempeñen tareas intercambiables y rutinarias, el apoyo individual al sistema es necesario e ineludible para que éste pueda alcanzar sus fines últimos. A la excusa “No fui yo como persona quien lo hizo, yo no tenía ni la voluntad ni el poder de hacer nada por mi propia iniciativa; yo era una simple pieza del engranaje completamente prescindible, cualquiera en mi lugar lo habría hecho; que yo me halle ante este tribunal es un accidente”, Arendt lanza una respuesta fulminante: “Y ¿por qué, si es usted tan amable, se convirtió en una pieza de engranaje o siguió siéndolo en esas circunstancias?”³⁷.

Por otro lado, implícitamente sugiere que no era verdaderamente difícil salirse del sistema o resistir el cumplimiento de órdenes superiores. Probablemente este sea uno de los aspectos de su análisis que mayor controversia generó, pues se acusó a Arendt de responsabilizar a la ciudadanía, inclusive a la población judía, por los males del holocausto. Sobre este punto se volverá más adelante pero, resumidamente, para la autora es suficiente que existan personas que eligieron no formar parte de dicho sistema para argumentar que era posible *para cualquiera* hacerlo. Aún a costa de la propia vida.

En ese punto es oportuno recordar su apelación a la propia conciencia como único criterio de verdad y responsabilidad. La pregunta que debe formularse quien enfrenta un escenario de decisión complejo es: ¿puedo convivir con el hecho de haber sido cómplice de millones de muertes? Para Arendt constituye una especie de muerte moral la no consideración de la vida ajena como límite; supone aniquilar a las personas como socialmente constituidas, quienes sólo adquieren noción de sí y la otredad en la esfera pública. La apelación a la propia conciencia y el sentido común constituyen parte fundamental del pensamiento moral, y con ello, la posibi-

³⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 72-73.

³⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 60.

lidad de decir siempre “no puedo hacerlo y no lo haré”³⁸. En estos pasajes, la cita a Sócrates no es menor, a quien recurre como ejemplo de filósofo que decide permanecer en Atenas y enfrentar la muerte, antes que convivir con la injusticia y la mentira.

Así, Arendt rechaza la posibilidad de responsabilidad colectiva. Sin embargo, realiza alguna concesión a dicha categoría cuando admite el “reproche al sistema”. Al considerar semejantes asuntos, describe el modelo de sociedad totalitaria, en las que todas las manifestaciones y actividades se hallan coordinadas en torno a un discurso común; de la que sólo podemos escapar alejándonos.³⁹ En dicho contexto, la responsabilidad colectiva no es otra cosa que un tipo de responsabilidad “política”.⁴⁰

6. Quinta lección: sobre la responsabilidad política

El concepto de responsabilidad política ha cobrado protagonismo en la teoría contemporánea y el ámbito público. En los textos que analizamos Arendt esboza algunas ideas sobre el tema que, aunadas con otros de sus argumentos sobre la “cosa pública” sostenidas en sus primeras obras, permiten diferenciarla de la responsabilidad moral y otras acepciones comunes.

En “*Responsabilidad personal bajo una dictadura*” afirma que la responsabilidad política es aquella que se tiene “ante el mundo”⁴¹. Esta apelación a la colectividad puede rastrearse a sus primeras reflexiones sobre el totalitarismo y la cuestión judía, textos en los que establece las consecuencias políticas de asumirnos como parte de la humanidad.

Básicamente, Arendt cree que reconocernos como personas nos enlaza con el resto del mundo y nos obliga a comprender los compromisos que debiéramos man-

³⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 121

³⁹ Véase: Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus: Madrid, 1999.

⁴⁰ Inclusive, refiere a ella como responsabilidad “metafórica” (Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 151).

⁴¹ En Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 153.

tener por el sólo hecho de ser tales. Estas obligaciones no son otras que el cuidado de nuestros pares, del espacio común y la conservación del mundo en el que deseamos vivir. Dicha conciencia de humanidad aparece como la única garantía frente a los atropellos del totalitarismo o cualquier otra falta humana⁴².

Así, recuperando la idea de “cuestión pública” como referencia y guía para la construcción colectiva, Arendt describe una nueva noción sobre la responsabilidad que nos obliga moral y políticamente “con respecto a *los otros*”⁴³. La “responsabilidad política” exige resguardar a la comunidad de toda acción que atente contra los más básicos valores humanos y hacernos cargo de aquello que sucede en el mundo, inclusive del pasado más doloroso que nos precede. Supone la pertenencia a una comunidad cuya fisonomía “desmonta toda la lógica de los estado-nación”⁴⁴ y nos interpela a asumir la culpa por cualquier crimen perpetrado contra la humanidad, por el solo hecho de formar parte de ella⁴⁵.

Lo anterior no hace más que enriquecer su estricta apelación a la reflexión y el pensamiento como parámetros acerca del mal y la responsabilidad. Ya que la posibilidad de comprender la historia y los defectos de quienes nos preceden forman parte de aquello que nos constituye y permite obrar como legisladores morales.

En otras palabras, el ejercicio de la propia conciencia acerca del bien y el mal no es tal sin la narración y el recuerdo de la humanidad toda. De allí que cualquier principio que aspire a guiar de antemano las decisiones, no hace otra cosa que fragmentar la responsabilidad humana o impedir dicha comprensión. La “incapacidad de pensar” que Arendt atribuye a funcionarios nazis y la sociedad alemana de

⁴² Arendt, Hannah, *La tradición oculta*. Paidós: 2005, p. 46-47.

⁴³ Muñoz, Cristina Sánchez, "Responsabilitat. La responsabilidad política en Hannah Arendt". En Revista *Taula: quaderns de pensament*, 43: 159-170, 2011, p. 160.

⁴⁴ Butler, Judith, "Soy sólo parte de ellos". Hannah Arendt, *The Jewish Writings*". En Revista *Lectora: revista de dones i textualitat* (15): 31-41, 2009.

⁴⁵ Novo, Rita, "El concepto de 'responsabilidad' en la filosofía política de Hannah Arendt". *VII Jornadas de Investigación en Filosofía para docentes, graduados y alumnos*, La Plata, 2008. Disponible en:

http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/16090/Documento_completo.pdf?sequence=1

la época, no es otra cosa que la abolición de todo resquicio humanitario en las operaciones mentales y los juicios deliberativos.

La responsabilidad política supone así asumirnos parte de los atentados contra la humanidad; y se trata, en definitiva, de una carga de la que sólo puede escaparse abandonando la comunidad.

La posibilidad de resistir o contradecir lo que sucede en el mundo, lleva a un segundo rasgo que Arendt atribuye a la responsabilidad política: siempre supone una cuota de poder⁴⁶. Esta referencia pone en evidencia la distancia del argumento con las actuales concepciones sobre la responsabilidad política (que la reducen a la mera disposición de mandar o, mejor dicho, a las relaciones de mando y obediencia que puedan suscitarse en la vida pública y privada). Con ello, Arendt piensa en la responsabilidad que nos exige ejercer algún tipo de cuidado (“algún tipo”: cualquiera sea este) sobre el prójimo.

Es así, que la responsabilidad política es una noción colectiva; no puede corresponder a nadie en particular, como la moral, sino a todos en tanto agentes que formamos parte de una comunidad mayor. Esta idea, claramente enraizada en su concepción acerca del espacio público y en la importancia de la acción política, será uno de los presupuestos que revela su preocupación, no sólo por la actividad de los nazis durante el régimen, sino también por el comportamiento de la sociedad en general y los “amigos”.

7. Sexta lección: la responsabilidad de la sociedad alemana, los *advenedizos* y los neutrales

Un hecho indiscutible para Hannah Arendt es el alto grado de apoyo que el régimen nazi alcanzó en la sociedad alemana, tanto en los años que duró la guerra, como en el período posterior. Sin que pudiera preverse, se substituyó un conjunto de valores por otro totalmente diferente que, con el apoyo de la prensa y las diferentes

⁴⁶ En Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 71.

esferas del sistema social (educativo, laboral, etc.), contagiaron la indiferencia y complicidad por toda la comunidad.

Para que sucediera, las estrategias del régimen nazi fueron unívocas, aunque variadas. Por un lado, se masificó la voluntad del pueblo alemán instalando ideas que impidieran cualquier tangente emocional. Por otro lado, se previno todo instinto de protección o piedad humana, redireccionando dichas emociones hacia la justificación de actividades nazis. Así, por ejemplo, se infiltró la percepción de que ciertos crímenes eran “hechos de guerra” o “que el Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria”⁴⁷. Aunque suene paradójico, el impulso por evitar un destino horrendo o por acusar ciertos males de guerra como “males del mundo que alguien está casi obligado a presenciar”, contrarrestó los intentos colaboracionistas o solidarios que pudieron emerger dentro de la comunidad.

Algo similar sucedió en la opinión pública alemana en los años posteriores a la guerra y, especialmente, durante el desarrollo de los juicios de Núremberg. Aunque oficialmente se instaló un discurso que era coherente con la pretensión global de sancionar los crímenes de guerra, en los hechos persistió la sensación de que un proceso de enjuiciamiento no era necesario para sanar las heridas. Arendt testimonia que, para la comunidad, los juicios respondían a una sed de venganza o retribución por parte del mundo⁴⁸.

En dicho escenario, le interesa definir si el silencio colectivo fue mero conformismo en un intento por salvar el propio bienestar, o si efectivamente implicó anuencia hacia la ideología nazi. ¿Es posible amparar semejante pasividad en la masificación totalitaria de ideas o en el encantamiento y las mentiras del líder? ¿Fue mera cobardía o verdadero apoyo ideológico? Lo llamativo del asunto es que, para Arendt, todas esas posibilidades coexistieron sin pudor.

⁴⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 163.

⁴⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 214.

Aunque nadie reconoció que cometería personalmente los crímenes —ni siquiera en caso de necesidad— tampoco nadie se rebeló al conocer sobre el gaseamiento de judíos. Y, de hecho, muchas de las actividades que a diario las personas desplegaban se complementaban con las del resto de la sociedad, conformando el “aparato” nazi que ejecutó la solución final. Durante los años que duró la guerra, el conformismo y silencio se tradujeron en una especie de “sintonía” con el entorno (muestra cabal, quizás, de cierta aprobación a la opinión general); y en el período posterior se reveló como la persistente incapacidad de notar la magnitud del mal desplegado. En ese sentido, desconcierta que “la opinión pública alemana sobre este tema consiguió sobrevivir a las revelaciones del juicio de Auschwitz”⁴⁹.

Es un hecho improbable que miles de personas negándose a participar pudieran haber impedido el mal. Y mucho menos le interesa a Arendt discutir sobre números o mundos paralelos en dicho análisis. Lo que encuentra inexplicable es el efecto adormecedor que el régimen nazi tuvo sobre la conciencia alemana. O, en todo caso, cómo la masificación de emociones borró toda capacidad de pensar moralmente, facultad esencialmente humana.

El reproche a los advenedizos

Al reflexionar sobre la sociedad alemana que convivió con el nazismo en silencio, Arendt se preocupa especialmente por los “advenedizos”. Es decir, por la responsabilidad de aquellos miembros de la comunidad judía que colaboraron en diferente medida con la maquinaria nazi (fundamentalmente, callando o denunciando a sus pares a cambio de salvar la propia vida).⁵⁰ Esta es una acusación que generó gran controversia después de la publicación de las crónicas del juicio a Eichmann, pues muchos encontraron escandaloso que Arendt, una filósofa judía, sugiriera

⁴⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 214.

⁵⁰ El propio Eichmann declaró que la colaboración judía en la denuncia y persecución de personas constituyó un engranaje importante de la destrucción de dicho pueblo (Arendt, *Eichman...*, op. cit, p. 183).

reprochar a las mismas víctimas que padecieron los males del genocidio. Pues las crueldades y padecimientos vividos por el pueblo judío eran, en parte, prueba de su natural oposición al régimen.

Existe otra lectura del argumento que descredita semejantes acusaciones. Para Arendt, la aceptación de cualquier privilegio o derecho en el contexto alemán era equivalente a aceptar la norma general⁵¹. Así como el colapso moral alemán se evidenció en la anuencia o asimilación a la opinión general, el colapso moral del pueblo judío fue la aceptación de jerarquías internas implícitamente establecidas por el régimen nazi: judíos privilegiados que podían salvar la propia vida a costa de denunciar a sus pares, y otros que nada podían hacer para escapar de su mala suerte. No interesan mucho las razones para dicho obrar, sean las más graves — anuencia— o loables —por ejemplo, planear una futura resistencia exitosa o “salvar a cuantos se pueda”—. En todos los casos, implica que se ha aceptado el contexto en el que el privilegio surge.

Cuando se considera la amenaza de muerte y violencia que se cernía sobre el pueblo judío, cabe preguntarse si existía entonces forma alguna de eludir la “culpa colectiva”, es decir, de evitar el apoyo al sistema nazi mediante el silencio o el ocultamiento. Para Arendt, una respuesta positiva sólo es posible con el abandono a la comunidad. No es posible convivir con personas dispuestas a quitar una vida; mucho menos, con personas dispuestas a presenciar asesinatos múltiples sin prestar oposición. Y dado que la convivencia con la propia conciencia es condición de la constitución del propio yo y la comunidad, tales crímenes son siempre injustificables. Así, la única excusa válida para aludir el reproche colectivo es la resistencia. Aunque suene paradójico, la desobediencia emerge como el único mandato moral.

Las excusas de quienes ocupan puestos de neutralidad

Merece especial consideración el reproche que Arendt dirige contra la iglesia católica, que sin dudas ocupa un puesto diferente —de privilegio— en relación con

⁵¹ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 194-195.

otros civiles y organizaciones no gubernamentales. En definitiva, es un colectivo que defiende de forma ineludible la vida y la dignidad.

En los hechos, el comportamiento de la Iglesia durante el régimen nazi fue de absoluta pasividad. Las excusas que la justificaron fueron fundamentalmente cuatro⁵². La primera sostiene que conciliar con el sistema, al menos de forma aparente, permitió desarrollar numerosas actividades de resistencia. Esta excusa es una variante de la “excusa del mal menor” antes analizada, pues reconoce complicidad, aunque espera se le reconozcan los méritos por otras acciones loables. La segunda sugiere que cualquier actividad de resistencia hubiera sido inútil. Es decir, supone un contexto de decisión bastante similar al que alega la excusa de “coacción” antes revisada. Y la tercera, expresa que la movilización desde Roma era imposible.

A semejantes excusas, Arendt contrapone un dato innegable: que algunas personas (altruistas) sí pudieron oponerse al régimen, sin mayor riesgo para sí. Asimismo, que numerosos testimonios prueban un concreto apoyo de la Iglesia al régimen nazi (como ser, la firma de concordato de Pio XI con Hitler en 1933, o quizás la entrega de católicos con ascendencia judía)⁵³.

Especial atención obtiene la cuarta excusa alegada: la posición de neutralidad que adujo defender la Iglesia, en tanto organización que debe mantenerse neutral ante conflictos entre Estados, dada la cantidad de fieles que suscriben su fe y la finalidad espiritual que persigue. Arendt cree que la inacción de la Iglesia se agrava porque incidió en la opinión pública de la sociedad alemana de la época. Por ejemplo, prohibir a obispos hablar del contexto en sus sermones, facilitó que se disolvieran las preocupaciones morales de sus fieles. Y, en tanto guía espiritual, se limitó a guiar los asuntos más privados, sin colaborar en desenmascarar el horror o reflexionar sobre su inmoralidad.

⁵² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 206.

⁵³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 209.

Para replicarlo, Arendt pone en duda que los crímenes que cometía el nazismo puedan calificarse como actos de guerra⁵⁴. El gaseamiento de judíos, y las torturas ejercidas contra los prisioneros de los campos de concentración no guardan ninguna conexión con el desarrollo o la finalidad de la guerra suscitada. Así, aun siendo valedero el argumento de la neutralidad, no puede ser usado en dichas circunstancias.

El dato curioso es que, al desarrollar tales réplicas, vuelve a poner el foco en la responsabilidad personal de quienes actuaron en un sentido u otro. Es decir, por encima del reproche que pueda caber al Vaticano en tanto organización, valora las decisiones que cada quien tomó bajo sus órdenes. Así, por ejemplo, sugiere que quizás “con otro líder espiritual” el Vaticano hubiera obrado diferente o destaca la actividad de aquellos pocos sacerdotes que eligieron contradecirlo. En definitiva, no existe contexto o colectividad que pueda verdaderamente nublar la capacidad individual de evaluar una actividad en un sentido moral.

8. Conclusiones

Existe una noción usual y muy recurrida en la filosofía moral sobre la responsabilidad que ha delineado la mayoría de las discusiones en la contemporaneidad, y constituye una amalgama de ideas a las que Arendt recurre como interlocutoras en sus textos sobre el tema. Esta apela a la idea de “voluntad” e “intenciones”, como antecedente motivador de la acción. En conjunto con el concepto de “causalidad”, dicho presupuesto subjetivo constituye una explicación plausible y completa de la responsabilidad que recae sobre las personas, pues evidencian el tipo de control que estas tienen sobre sus acciones u omisiones. Asimismo, el argumento requiere de la enunciación de principios que sirvan de guía para la toma de decisión humana; es decir, reglas que puedan traducirse en el lenguaje de deberes y prohibiciones, a las que se debe acatamiento.

⁵⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 207.

Tanto a nivel moral como jurídico, dicho argumento ha servido para estructurar y justificar las excusas que explican bajo qué condiciones alguien puede o no ser responsabilizado por un evento. Por ejemplo, en función de esos elementos se exige de culpa a quien no podía conocer o controlar aquello que realizaba, a aquél cuya motivación era producto de la intencionalidad de un tercero o a quien realizaba una acción menor dentro de una maquinaria burocrática. Todos ellos, son datos que revelan ausencia de volición o vínculo causal al actuar.

Tales principios de imputación, inclusive, han servido para explicar la responsabilidad que cabe a los entes colectivos cuando causan hechos dañosos en el mundo. Ante la incapacidad de individualizar uno o varios agentes detrás de la maquinaria estatal, se recurre a la metáfora del “engranaje” y figuras artificiales que explican la posibilidad de actividades conjuntas a la luz de objetivos afines.

Los argumentos de Arendt en torno al holocausto nos empujan a pensar más allá de dichas reglas preestablecidas acerca de la responsabilidad. Por un lado, revelan la inexcusabilidad de los agentes nazis que perpetraron o fueron cómplices del genocidio. Asimismo, sirve para reprochar a quienes, sin participar activamente en dichos males, se mantuvieron en silencio y no objetaron el contexto.

Para justificarlo, recurre al “pensamiento” en tanto facultad humana que permite deliberar y reflexionar sobre el contenido de la moralidad, de forma liberadora y no sujeta a leyes predisuestas. Se trata de una capacidad que interpela al agente a pensar acerca del mundo en que desea vivir y el tipo de relaciones que es valioso sostener. En este punto, Arendt se apoya sobre la capacidad de autorreflexión que todo agente moral posee, como un ejercicio de *solitud*, a la vez que supone una *otredad* necesaria. Ya que, en definitiva, la responsabilidad no puede existir sin una comunidad de pares ante quienes reciprocarse.

Dicho análisis se reitera al considerar la responsabilidad que cabe a los funcionarios del régimen nazi, a la sociedad alemana, a la iglesia católica e, inclusive, a miembros colaboracionistas de la comunidad judía. En todos ellos no reconoce verdadera volición o maldad al actuar sino, más bien, una evidente incapacidad de pensar acerca del mundo y el bien, de cuestionar las órdenes y leyes del contexto,

de encontrar en los demás un límite infranqueable. En definitiva, sus conclusiones sugieren que sólo la verdadera resistencia a la ley o el apartamiento de la comunidad pueden servir como excusa válida de responsabilidad. De este modo, evita que las culpas se dispersen y nublen entre las comunidades, sin hallar interlocutores puntuales.

Allí donde las leyes y el contexto contribuyeron a eludir cualquier carga de responsabilidad o eximir a personas, Arendt obliga a las personas a hacerse cargo de los hechos del mundo que dañan a la humanidad.