



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

eia@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio  
Grande do Sul  
Brasil

Hilb, Claudia

“Crímenes que no se pueden punir ni perdonar”—Pensar con Hannah Arendt, en el debate  
sobre el pasado reciente en Argentina

Estudos Ibero-Americanos, vol. 43, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp. 548-559

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134653657007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



**“Crímenes que no se pueden punir ni perdonar”  
– Pensar con Hannah Arendt, en el debate sobre el pasado reciente en Argentina\***

*“Crimes que não se podem punir ou perdoar”  
– Pensar com Hannah Arendt, no debate sobre o passado recente na Argentina*

*“Crimes that can’t be punished or forgiven”  
– Thinking with Hannah Arendt, in the debate about the recent past in Argentina*

Claudia Hilb\*\*

**Resumen:** El artículo parte de una frase de Hannah Arendt, que refiere a “crímenes que no se pueden punir ni perdonar”, con el fin de discutir la utilización de esa frase para negar toda posibilidad de pensar el tema del perdón en los debates acerca del pasado reciente en Argentina. Para ello, propone seguir el recorrido de dicha frase en la obra de Arendt, a fin de mostrar de qué modo, con las modificaciones que va imprimiendo Arendt a su reflexión acerca del mal, se modifica también aquello que puede pensarse sobre la relación entre mal, castigo y perdón.

**Palabras clave:** Hannah Arendt; Mal; Banalidad; Perdón; Castigo.

**Resumo:** O artigo parte de uma frase de Hannah Arendt que se refere a “crimes que não se pode punir nem perdoar”, com o fim de discutir o uso dessa frase para negar toda possibilidade de pensar o tema do perdão nos debates acerca do passado recente na Argentina. Para tanto, propõe-se seguir o percurso dessa frase na obra de Arendt a fim de mostrar de que modo, com as modificações que Arendt imprime a sua reflexão sobre o mal, se modifica também aquilo que se pode pensar sobre a relação entre mal, castigo e perdão.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Mal; Banalidade; Perdão; Castigo.

**Abstract:** The paper focuses on a sentence often repeated by Hannah Arendt, stating “crimes we can neither punish nor forgive”, and discusses the use made of this sentence in debates on recent history in Argentina, where it is repeated as a slogan which should make all thinking about forgiveness impossible. The paper tracks the different manifestations of this sentence through Arendt’s work, and argues that with the changes Arendt introduces in her reflection on evil, the way we should reflect on the relationship between evil, punishment and forgiveness ought to be modified as well.

**Keywords:** Hannah Arendt; Evil; Banality; Forgiveness; Punishment.

*Qu’on ne s’étonne donc pas si un crime insondable  
appelle en quelque sorte une méditation inépuisable.*

(VLADIMIR JANKÉLEVITCH, “L’imprescriptible”)

\* Agradezco a Lucas Martín, Diego Paredes y Matías Sirczuk sus comentarios a una versión previa de este texto.

\*\* Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y un DEA (Diploma de Estudios Profundos) en Estudios Latinoamericanos y Ciencias Políticas de la Universidad de París III.

En el debate sobre el pasado reciente en Argentina el nombre de Hannah Arendt aparece y reaparece de manera señalada. De diversas formas, intelectuales, ensayistas, pensadores políticos, hacen referencia a ella y a su obra cuando se trata de pensar los fenómenos de los campos, de la violencia, del mal, o de la posibilidad de juzgar, de castigar o perdonar.<sup>1</sup> No pretendo aquí hacer un recorrido de los modos, tantas veces interesantes y enriquecedores, en que la referencia a Arendt ha permeado nuestros debates.<sup>2</sup> En cambio, me detendré en una frase que suele retornar cada vez que interrogamos el problema del mal con la ayuda de esta autora; se trata de la afirmación que, en su primera aparición en 1951 en *The Origins of Totalitarianism* decía que “hay crímenes que los hombres no pueden ni punirni perdonar” (ARENDT, 1979, p. 459).<sup>3</sup> Procuraré disputar el sentido que se le atribuye usualmente a esta frase en las discusiones sobre aquel pasado reciente: me refiero a su utilización como un eslogan, cuyo destino no parece ser otro que el de desestimar toda posible reflexión sobre el perdón. Para ello, propondré en primer lugar una exégesis de esa frase, y del desplazamiento que va sufriendo en la obra arendtiana, y sugeriré, a partir de allí, un modo distinto de servirnos de la reflexión que la sustenta.<sup>4</sup>

Ya antes de *The Originsof Totalitarianism*, en “The Image of Hell” (ARENDT, 1946), hallamos expresada la idea de que hay algo incommensurable

en los crímenes del nazismo que, al mismo tiempo que demanda que castigemos a los criminales, nos confronta a la imposibilidad de punir esos crímenes con nuestras herramientas habituales.<sup>5</sup> Los crímenes no solo son incommensurables en su horror, tampoco sabemos cómo comprender el lazo que liga a esos crímenes con quienes los cometieron. En el pasaje mencionado de *The Origins...* Arendt refiere, como es conocido, ese carácter incommensurable de “un mal absoluto, incastigable e inolvidable” a una nueva forma de mal, que ya no puede explicarse por motivos de interés propio, codicia, ambición o resentimiento, y al que alude con el término kantiano de “mal radical” – aunque ni la teología cristiana, ni el propio Kant, agrega, hayan podido tampoco dar cuenta de algo que parece estar más allá de los motivos comprensibles (ARENDT, 1979, p. 459). Recordemos, asimismo, que en el intercambio epistolar con su maestro y amigo Karl Jaspers referido al *Problema de la culpa* (JASPERS, 1998), Arendt objeta que ese mal pueda simplemente comprenderse en los términos de “culpa criminal” utilizados por Jaspers: “esos crímenes”, escribe en carta del 17 de agosto de 1946, “no pueden ya, me parece, ser captados jurídicamente (...). Para ellos ya no existe un castigo adecuado (...). Es decir, esta culpa, comparada con cualquier otra culpa criminal, supera y destruye cualquier orden legal” (ARENDT, 1985, p. 90). Si bien Arendt reconoce en el intercambio con Jaspers la necesidad de evitar cualquier atisbo de grandeza satánica en la apreciación de la motivación detrás de esos crímenes,<sup>6</sup> considera también que estos no pueden, sin más, pensarse en los términos corrientes del crimen y su punición; hay algo en ellos que, al sobrepasar la medida de lo humanamente comprensible, de lo que puede explicarse por los motivos malignos del interés propio o la ambición, sobrepasa la medida de lo

<sup>1</sup> Optamos, según el caso, de utilizar punir o castigar, que en castellano pueden ser intercambiables. Arendt, como se observará, habla de castigar o punir (punish), cuando habla de categorías jurídicas, y de juzgar, cuando habla de los estándares morales. Al mismo tiempo, remite de manera habitual la imposibilidad de castigar, a la imposibilidad de disponer de las herramientas jurídicas para hacerlo, lo cual lleva el sentido hacia el uso corriente de juzgar (en sentido jurídico).

<sup>2</sup> Pienso, entre otros, en los trabajos de Lucas Martín, Anabella Di Pego, Paula Hunziker o Sebastián Torres, y muy especialmente en las discusiones de las Jornadas Hannah Arendt, en las que en varias ocasiones he tenido la fortuna de participar, realizadas periódicamente desde hace casi una década gracias al esfuerzo sostenido de Claudia Bacci, Paula Hunziker y Julia Smola, y en las publicaciones que de allí han surgido (véase, por ejemplo, SMOLA, BACCI y HUNZIKER, 2012).

<sup>3</sup> Cito el pasaje más extensamente: “[I]n their effort to prove that everything is possible, totalitarian regimes have discovered without knowing it that there are crimes which men can neither punish nor forgive. When the impossible was made possible it became the unpunishable, unforgivable absolute evil which could no longer be understood and explained by the evil motives of self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice; and which therefore anger could not revenge, love could not endure, friendship could not forgive.”

<sup>4</sup> Un poco paradójicamente, esa frase –crímenes que no se pueden castigar ni perdonar– retorna, en efecto, como un eslogan para impugnar cualquier reflexión sobre el perdón, aún cuando se enfatiza el éxito con que en Argentina se ha podido avanzar en el juicio y castigo de esos crímenes.

<sup>5</sup> “It is as necessary to punish the guilty as it is to remember that there is no punishment that could fit their crimes” (ARENDT, 1994, p. 200).

<sup>6</sup> En su respuesta (carta 46, del 19 de octubre de 1946), Jaspers sostiene que teme que hablar de una culpa que supera a la culpa criminal reenvíe a una idea de una grandeza satánica, y que por su parte entiende que “es necesario tomar las cosas en su banalidad total” (ARENDT, 1985, p. 99). En la carta 50, del 17 de diciembre de 1946, Arendt admite en que –tal como se expresó– podría sugerirse la idea de una grandeza satánica, que rechaza tanto como Jaspers, pero insiste, no obstante, en que el argumento de Jaspers solo la convenció a medias: cree necesario interrogar la diferencia entre “un hombre que asesinó a su vieja tía, y personas que, sin ningún cálculo de utilidad directa (...) construyeron fábricas para la producción de muertos” (IBID, p. 106). Como puede observarse, por la misma época en que publica “The Image of Hell” –la imagen del infierno– Arendt rechaza sin embargo la idea de una grandeza satánica del mal al que refiere.

que puede ser humanamente afrontado por medio del castigo o el perdón – algo que la ira no puede vengar, que la amistad no puede perdonar.

Como señalamos, encontramos así en estas frases dos indicaciones superpuestas para nuestra reflexión: los crímenes son incommensurables, en su dimensión, respecto de los crímenes “tradicionales”, pero a la vez, son incommensurables, inasibles para nosotros, porque no podemos ligarlos a ningún motivo comprensible de una maldad igualmente “tradicional” – el interés propio, la ambición, la codicia. Frente a aquellos crímenes y motivos “tradicionales” sabemos qué hacer; sabemos cómo juzgarlos, podemos castigarlos y eventualmente, podemos también perdonarlos. Crímenes y criminales, son, por así decir, humanamente comprensibles para nosotros, y nuestra tradición de pensamiento nos ayuda a saber cómo tratarlos. Pero ante los nuevos crímenes, ante la fabricación en masa de cadáveres de una población identificada como superflua, destinada a ser eliminada, frente a estos crímenes que ningún interés puede explicar, nos hallamos inermes: sólo podemos decir “aquello no debería haber ocurrido”.<sup>7</sup> Es su carácter incomprensible para nosotros, nuestra incapacidad de proveerles un sentido, lo que nos deja inermes, y lo que hace a estos crímenes y estos criminales imposibles de ser juzgados y castigados –o eventualmente perdonados–, en los términos en que habitualmente comprendemos, y comprendiendo, podemos juzgar, y castigar o perdonar.<sup>8</sup> Podemos entender entonces que, para Arendt, la exigencia de comprensión supone, en primer lugar, poder decir algo respecto del advenimiento de esa forma de mal –¿cómo pudo suceder?–, poder asirla en el pensamiento; solo así podremos juzgar, solo así podremos eventualmente

saber si es posible castigar, y cómo, si es posible, de alguna manera, poner fin: dar vuelta la hoja, pasar de largo, perdonar.<sup>9</sup>

Hemos mencionado más arriba la aparición, en “The Image of Hell” en 1946, y en *The Origins of Totalitarianism*, en 1951, de la frase que revela la perplejidad del pensamiento ante nuevos crímenes, que por desafiar las categorías habituales, no pueden comprenderse, y entonces, no son pasibles de ser ni juzgados ni, eventualmente, perdonados. Podemos agregar a aquellas dos ocurrencias la afirmación, que encontramos entre sus anotaciones preparatorias a “Understanding and Politics” en 1953, según la cual la comprobación de que no poseemos categorías capaces de dar cuenta de lo que ha sucedido se revela con la mayor claridad en los juicios de Nuremberg, que ponen en evidencia la desmesura existente entre nuestras herramientas jurídicas y nuestras categorías morales, y los crímenes que se intenta juzgar.<sup>10</sup> O también, la referencia que hallamos en “Tradition and the modern age” (1954), que señala que los ‘crímenes’ (así, entre comillas) del totalitarismo “no pueden ser juzgados según los estándares morales tradicionales ni castigados en el marco legal de nuestra civilización”, o aquella hecha casi al pasar, en *On Revolution* (ARENDT, 1963), de que “la ley, que se mueve entre crimen y virtud, no puede reconocer aquello que se encuentra más allá, (...) no posee castigo a la medida del mal

<sup>7</sup> Las entradas del *Diario filosófico* correspondientes a esos años dan testimonio de esa búsqueda. En la entrada [1] del Cuaderno 1, de junio de 1950, leemos: “El mal radical es lo que no habría debido suceder” (ARENDT, 2006, p. 7).

<sup>8</sup> No entraremos tampoco aquí en la relación entre comprensión y juicio en el desarrollo de la obra de Arendt; en grandes trazos, puede decirse que su meditación respecto de cómo comprender aquello para lo que no poseemos estándares de juicio, llevará a Arendt a desarrollar sus reflexiones sobre el juzgar reflexivo. Digamos tan solo que aquí tomamos esta relación tal como aparece en “Understanding and politics”, donde la noción de juicio es apenas sugerida, cuando no casi incluida en la comprensión: comprender es, precisamente, poner en sentido aquello para lo que no poseemos categorías preconcebidas o estándares de juicio bajo los cuales subsumirlo que adviene (ARENDT, 1953, p. 382-3, 388, 391). Para un mayor desarrollo de la relación entre comprensión y juicio, véase sobre todo *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (DI PEGO, 2016).

<sup>9</sup> Respecto de las formas del “poner fin”, véase esa misma entrada [1] del Cuaderno 1 del *Diario filosófico* (ARENDT 2006, p. 3-8). No me detendré aquí en las variaciones del tratamiento arendtiano de la noción de perdón en ella misma, sino solo en lo que atañe a su relación con el tratamiento del mal, de “aquello que no se puede perdonar”. Para lo primero, me permito remitir a HILB, 2014.

<sup>10</sup> “In other words, the very event, the phenomenon, which we try and must try to understand has deprived us of our traditional tools of understanding. Nowhere was this perplexing condition more clearly revealed than in the abysmal failure of the Nuremberg Trials. The attempt to reduce the Nazi demographic policies to the criminal concepts of murder and persecution had the result, on the one hand, that the very enormity of the crimes rendered any conceivable punishment ridiculous; and, on the other, that no punishment could even be accepted as ‘legal,’ since it presupposed, together with obedience to the command ‘Thou shalt not kill,’ a possible range of motives, of qualities which cause men to become murderers and make them murderers, which quite obviously were completely absent in the accused.” Estas anotaciones, que corresponden a una versión previa de “Understanding and Politics”, y que se hallan en los Archivos Arendt de la Biblioteca del Congreso de Washington bajo el título “The Difficulties of Understanding”, fueron incorporadas a la edición realizada por Jerome Kohn de “Understanding and Politics”, en su reedición en *Responsibility and Judgment* (ARENDT, 1994, p. 310). Debo a Fina Birulés el haber dado con la procedencia de este párrafo.

elemental”.<sup>11</sup> No resulta aventurado afirmar que la obra de Arendt puede, en buena medida, leerse como el intento de contribuir a la comprensión de esa forma inédita de mal, de aquellos “crímenes” más allá del crimen, de los que solo podemos decir que no parecen poder ser comprendidos, ni juzgados, según los estándares morales y jurídicos con los que hasta entonces, creíamos poder comprender y juzgar el crimen. Para quienes buscan comprender, escribe Arendt, “aquello que asusta en el surgimiento del totalitarismo no es el hecho de que sea algo nuevo, sino de que ha echado luz sobre la ruina de nuestras categorías de pensamiento y nuestros estándares de juicio” (ARENDT, 1954, p.388). Comprender es, entonces, hacer frente a la novedad del totalitarismo y de la nueva forma de mal que introduce sin la ayuda de aquellas categorías y estándares. Y sólo comprendiendo podremos reconciliarnos con el mundo en que aquello ha podido suceder – esto es, restituir un sentido de los acontecimientos que pudiera permiternos decir algo más que “aquello no debería haber sucedido”.<sup>12</sup>

Quiero partir aquí de la sugerencia –y desde ya, lejos estoy de ser la primera en proponerla–<sup>13</sup> de que el camino de la reflexión de Arendt sobre el mal al que nos enfrenta el totalitarismo parece poder rastrearse en el movimiento en el que la indagación se desplaza de la pregunta respecto del carácter voluntario del mal, esto es, de la relación entre mal y voluntad de mal o entre el mal y los motivos de su agente, que los crímenes del nazismo parecen desafiar, a la pregunta sobre la relación entre el mal y el pensar, entendido como el diálogo de cada uno consigo mismo, diálogo que torna posible el juicio.<sup>14</sup> Y que uno de los caminos en los

que este movimiento puede observarse es aquel que conduce de los párrafos de *The Human Condition* sobre lo imperdonable, a los textos reunidos en *Responsibility and Judgement*, camino en el que sin ninguna duda, la crónica del juicio de Eichmann en Jerusalem marca un hito distintivo. Como intentaré sostener, este desplazamiento de la pregunta permitirá a Arendt encontrar el modo de avanzar en la interrogación expresada en aquel diálogo con Jaspers, esto es, comprender un mal que escapa a la comprensión en términos de los motivos de codicia, ambición o resentimiento, sin por ello ceder a la tentación de identificar ese mal con un mal absoluto, a la tentación cobijada en la intuición del mal radical, realizado por un actor diabólico. Y sobre todo, quiero sugerir que es en ese mismo camino que la frase “hay crímenes que los hombres no pueden ni punir ni perdonar”, que aquí hemos venido rastreando, cambiará de forma verbal: en “Some questions of moral philosophy”, refiriéndose al desafío que supone enfrentarse en el pensamiento al colapso moral, Arendt escribe que “solía decir, esto es algo que no debería haber sucedido pues los hombres serán incapaces de punirlo o de perdonarlo” (ARENDT, 2003, p. 55, yo subrayo). Es lo que Arendt solía decir, me atrevo a completar, cuando no encontraba qué más decir al respecto.

Veamos, entonces, en qué consiste aquel desplazamiento al que aludimos. Comencemos señalando que, pese a la similitud que guardan entre ellos, los párrafos en que Arendt remite, en *The Human Condition* y en “Some questions of moral philosophy”, a lo imperdonable, nos permiten observar algunas diferencias que resulta interesante interrogar. Así, recordemos para empezar que en los célebres pasajes sobre el perdón de *The Human Condition* leemos, en la página 240, que Jesús enseña que cierto tipo de ofensa so *skandala*, por consistir en un mal hecho adrede, no pueden ser objeto de perdón y serán objeto del Juicio final, cuya característica no es el perdón sino la justa retribución. Estas ofensas producto de una voluntad de hacer el mal son raras, escribe Arendt, e imperdonables. En la página siguiente, en sintonía con ello, Arendt hace referencia a “aquellas ofensas que, desde Kant, llamamos ‘mal radical’”, y que se caracterizan por el hecho de que no podemos perdonarlas ni castigarlas – no se pueden perdonar porque no se pueden castigar,

<sup>11</sup> La referencia al mal elemental (como así también al bien elemental encarnado en esos pasajes por Billy Budd) refiere al mal que se halla más allá del crimen (o de la virtud, en el caso del bien), tal como lo conocemos y puede ser castigado por la ley. Esto remite, una vez más, a la idea de mal radical –o de un bien mudo, absoluto, que se eleva por encima de la relación, siempre en palabras, entre los hombres. Sobre la cercanía entre mal y bien absolutos, véase asimismo ARENDT, 2006, p. 173 o 331.

<sup>12</sup> Sin dudas, para Arendt restituir un sentido, comprender, no significa explicar causalmente, así como comprender, o reconciliarnos con el mundo, no significa tampoco perdonar – al respecto, véase por ejemplo ARENDT, 1954. Comprender, podemos decir, ha de permitirnos juzgar; y solo si podemos juzgar podemos eventualmente decir si es posible perdonar.

<sup>13</sup> Sobre el modo en que Arendt va elaborando y/o modificando su comprensión del mal, véase, entre tantos otros, BENHABIB 2000, BERNSTEIN 1996, BIRULES 2007, FORTI 2002, FORTI 2014, KOHN 1996, LEIBOVICI 2007, VILLA 1999.

<sup>14</sup> Respecto del esfuerzo de Arendt por pensar el mal radical como voluntad de mal, pero por fuera de una voluntad mefistofélica, véase por ejemplo la entrada [5] del Cuaderno VI, de septiembre de 1951: “Las notas del mal radical son: 1. Falta de motivo y

mismidad. 2. Falta completa de imaginación”, o la entrada [32] del Cuaderno XIV, de abril de 1953: “El mal radical es todo lo que se quiere independientemente del hombre y de las relaciones que existen entre los hombres”, del *Diario filosófico* (ARENDT, 2006, p. 124 y 331).



y no pueden castigarse porque son imperdonables (ARENDT, 1958, 241). Del autor de estas ofensas imperdonables, de estos *skandala*, de quien pone adrede en nuestro camino los obstáculos para hacernos caer, o de aquel que incurre en las ofensas que Kant denomina mal radical –de cuya naturaleza, escribe Arendt, sabemos tan poco–, solo podemos decir con Jesús “que sería mejor para él que le ataran una piedra alrededor del cuello y lo arrojaran al mar”. Si bien en esas líneas Arendt no remite directamente las ofensas que menta el mal radical kantiano a las ofensas hecha adrede, no solo refiere a aquellas con la misma frase del Evangelio (Lucas 17:2) con las que ha comentado en la página anterior la referencia a la enseñanza de Jesús respecto de los *skandala*;<sup>15</sup> también parece ser claramente ese el sentido que, según entendemos, tiene el mal radical en *La religión en los límites de la recta razón*: allí, en apenas una frase, Kant atisba la intención “diabólica” de hacer el mal por el mal, para inmediatamente eludirla.<sup>16</sup> Aún sin referir a su carácter voluntario de hacer el mal por el mal, de hecho, al ilustrar ambas situaciones, la descrita por la Biblia y la descrita por Kant, con la frase de Lucas 17:2, Arendt asimila el mal hecho adrede mencionado anteriormente, y el mal radical kantiano, en su carácter escandaloso, imperdonable, imposible de ser juzgado en la tierra. Con el aditamento de que, en el mal kantiano, la voluntad de hacer el mal es calificada de diabólica, lo cual nos reenvía, una vez más, a aquello que Arendt –junto con Jaspers– cree necesario eludir. Esto es, a toda eventual asociación con una grandeza satánica.

En “Some questions of moral philosophy” reaparecerá la misma pregunta respecto del mal y su agente; pero como hemos de ver, lo hará ahora en relación con la interrogación no solo de la voluntad –el

mal hecho adrede–, como en *The Human Condition*, sino también de la conciencia o el pensar. El rastreo, también aquí, de la referencia al *skandalon* permite observar el desplazamiento en dicha interrogación; y como lo anunciaba más arriba e intentaré mostrar ahora, será por vía de la interrogación sobre la conciencia como manifestación del pensar que Arendt encontrará el camino para asir aquello que intentaba comprender, y para escapar a las perplejidades que acompañan, en la reflexión filosófica, la interrogación sobre una voluntad de hacer el mal.

En aquel texto la mención a Lucas 17:2 surge nuevamente dos veces. En la primera, ocurre explícitamente en el contexto de la interrogación de Arendt respecto de si podemos querer el mal, si podemos pensar que es posible hacer el mal voluntariamente.<sup>17</sup> Arendt afirma que tanto la tradición de la filosofía como el pensamiento religioso han tendido a correr de la escena el mal hecho adrede: de Sócrates a Kant y de Kant hasta nuestros días, la tradición de filosofía moral ha sostenido que “es imposible para el hombre hacer cosas malvadas de manera deliberada, desear el mal por mor del mal mismo” (ARENDT, 2003, p. 72-3).<sup>18</sup> En cuanto al pensamiento religioso, si bien a diferencia de la filosofía nos habla del pecado original y de la corrupción de la naturaleza, tampoco considera el problema del mal hecho adrede. Con la sola excepción agrega (una vez más), de la referencia a los *skandala* que hacen decir a Jesús en Lucas 17:2 que sería mejor que sus autores no hubieran nacido, que sería mejor que se los echara al mar con una piedra alrededor del cuello. Si bien Jesús, añade, no nos dice allí cual es la naturaleza de esas ofensas escandalosas, “percibimos la verdad de sus palabras pero no podemos precisarla (*pin it down*)” (ARENDT, 2003, p. 74).

Esa verdad de sus palabras –la del carácter escandaloso del mal hecho adrede–, añade Arendt, que percibimos pero no podemos precisar, la podemos captar mejor, precisada en ejemplos, en los grandes villanos de la literatura. En el Iago de Shakespeare, el Claggart de Melville, en todas partes en Dostoievsky. Pero nuevamente, advierte, ello no nos conduce a buen puerto: en cada uno de ellos encontramos, siempre, la desesperación que acompaña a una cierta nobleza en el verdadero actor malvado. Nada de eso, ratifica Arendt,

<sup>15</sup> En efecto, llama la atención que Arendt reproduzca dos veces, en nota al pie en la página 240, cuando refiere a Jesús, y en la página 241, cuando refiere a Kant, esta misma cita del Nuevo Testamento (Lucas 17:2).

<sup>16</sup> En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant se asoma a la maldad radical apenas para descartarla: “la malignidad de la naturaleza humana”, escribe, “no debe ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio* subjetivo de las máximas) de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica)”. De ese modo, Kant distingue la maldad radical que se propone, como máxima, acoger lo malo como malo, de la perversidad del corazón, o el mal corazón, que –contrariamente a la intención diabólica de hacer el mal como mal– “simplemente” invierte los motivos, poniendo el motivo del amor a sí mismo como condición para el seguimiento de la ley moral, y no el cumplimiento de la ley moral como motivo para la satisfacción del amor a sí mismo. KANT, 1991, p. 46-47.

<sup>17</sup> Si bien el argumento se asemeja al de *The Human Condition*, allí la preocupación principal no residía en la pregunta acerca de la voluntad de hacer el mal, sino en la reflexión sobre el perdón – y su relación con el mal hecho adrede o no.

<sup>18</sup> Esta evasión por parte de la filosofía de la maldad humana es, escribe Arendt, “la perplejidad más chocante” (ARENDT, 2003, p. 72).

nos acerca al verdadero mal que queremos captar. Aquel que nos causa un horror mudo y del que solo podemos decir: “no debería haber ocurrido” (ARENDT, 2003, p. 75). La primera sección de “Some questions...”, esto es, la versión editada de su primera conferencia de la serie de cuatro que daría en la New School en 1965, culmina en el mismo tono de sus escritos anteriores: la asociación entre el mal y la voluntad no parece permitir decir nada respecto de ese mal, nada más que aquello de que “no debería haber ocurrido”.

Ahora bien, la segunda referencia al *skandalon* en “Some questions of moral philosophy” aparece en el contexto de una reflexión ya no sobre la voluntad, sino sobre el pensar y su relación con la conciencia. Como veremos, Arendt elabora allí un modo de pensar el mal ya no como la voluntad de poner una máxima malvada como principio subjetivo —que, en todas sus manifestaciones, en Kant como en Jesús como en la literatura, supondría una elección consciente del mal, y por eso, en los personajes de la literatura, también un alma torturada de quien sabe estar eligiendo el mal. El mal surgirá, en cambio, como *ausencia*: ausencia de conciencia, ausencia de contrastación entre un principio subjetivo maligno y la conciencia de su malignidad; ausencia, en definitiva, del diálogo mío conmigo mismo, que de realizarse debería llevar siempre, con Sócrates, a preferir el acuerdo conmigo mismo, esto es, al acuerdo con la máxima moral de mi conducta, y a rehusarme a convivir con un asesino en mi persona.

En el segundo apartado del texto, que como recordábamos consiste en la reedición, por parte de Jerome Kohn, de una serie de conferencias pronunciadas por Arendt en 1965 y 1966, Arendt retorna sobre lo que llama “la evasión del mal” por parte de la filosofía. Esa evasión reside, sintetiza, en la asunción por parte de la filosofía de que la voluntad no puede a la vez ser libre y malvada. Dicho de otro modo, una vez más, en que no se puede hacer el mal voluntariamente. Arendt tomará aquí un camino nuevo: a través de una reflexión sobre la figura de Sócrates, a través de la lectura del *Gorgias* pero también del *Teéteto* y del *Sofista*, arribará a una comprensión diferente del mal, y sobre todo, del peor de los males. En esa lectura la posibilidad de hacer el mal voluntariamente no es simplemente dejada de lado, ni se la considera —como lo hace Kant, luego de haberse acercado peligrosamente a esta posibilidad— un absurdo moral. Si los hombres se apartan de la posibilidad de hacer el mal voluntariamente es, como decíamos, porque, en la huella de Sócrates, entienden que deben convivir con ellos mismos, y rechazan

vivir con un criminal: es para no estar condenados a convivir para siempre con un criminal que prefieren sufrir el mal antes que hacerlo. Convivir con ellos mismos quiere decir: los hombres son, cada uno, dos-en-uno en el pensar, en el diálogo silencioso con ellos mismos. En esta dirección, señala Arendt, “si el precepto moral surge de la actividad misma del pensar, si es la condición implícita del diálogo silencioso entre yo y yo mismo (...), entonces es más bien la condición pre-filosófica de la propia filosofía” (ARENDT, 2003, p. 93). Acallar la posibilidad de la moralidad, arruinar la capacidad de distinguir el bien del mal supone acallar el diálogo del dos-en-uno del pensar. Esto es, supone con ello la anulación de la capacidad de recordar, en ese diálogo, aquello que he visto o que he hecho. Permítaseme aquí una larga cita, que explicita con gran claridad la postura de Arendt:

El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en cualquier acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia, preparándola de este modo para su ulterior comunicación a otros, etc. Esto mismo es más verdad, aún, por supuesto, si el tema de mi reflexión silenciosa resulta ser algo que he hecho yo mismo. Obrar mal significa malograr esta capacidad; la manera más segura para el criminal de no ser nunca descubierto y olvidar el castigo es olvidar lo que ha hecho y no volver a pensar en ello nunca más. Por la misma razón podemos decir que el remordimiento consiste ante todo en no olvidar lo que uno ha hecho (...). Nadie puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto (ARENDT, 2003, p. 93-94).

Obrar mal significa, entonces, malograr la capacidad de dialogar conmigo mismo, obliterar la pluralidad inscripta en la conversación conmigo mismo. Solo quien logra obliterar esta capacidad —esto es, quien logra olvidar aquello que ha hecho, y por lo tanto, haciendo el mal no tendrá que convivir con un asesino en él mismo— estará dispuesto a hacer lo que fuere, del mismo modo, agrega Arendt, en que quien olvidara de inmediato el dolor haría gala de un coraje ilimitado. “Este asunto de la remembranza”, escribe entonces, “nos acerca por lo menos un pequeño paso más a la pregunta molesta de la naturaleza del mal”. El peor villano, afirma Arendt de manera contundente,

no es aquel descrito por la filosofía y la literatura, ese personaje desesperado, torturado por su conciencia, cuya desesperación sugiere incluso cierta nobleza. “Los peores agentes del mal (*evildoers*)”, escribe, “son quienes no recuerdan, puesto que nunca han dedicado un pensamiento al asunto, y sin rememoración, nada puede detenerlos” (ARENDT, 2003, p. 95).

Nos hemos acercado un pequeño paso a la naturaleza del mal: el peor mal no adviene como resultado de la acción diabólica de un agente voluntariamente malvado, sino de la incapacidad de distinguir el bien del mal, incapacidad que solo puede hacerse posible en la renuncia al diálogo del yo consigo mismo, del dos en uno de la conciencia. Fue, recuerda Arendt, durante el juicio de Eichmann, confrontada a lo que se le aparecía como la absoluta incapacidad del jerarca nazi de pensar por sí mismo, ante lo que percibía como su increíble falta de profundidad –su banalidad–, que ella comenzó a interrogarse sobre la posible relación del mal ya no con una voluntad diabólica, con la voluntad de hacer el mal, sino con la defección del pensar. Así, unos años más tarde, en “Thinking and Moral Considerations”, rememora las preguntas que habían surgido para ella a partir de ese momento:<sup>19</sup>

¿Es posible hacer el mal, no solo pecar por omisión sino también pecar por comisión, sin que existan ya no solo ‘bajas motivaciones’ (como los llama la ley) sino cualquier tipo de motivación, cualquier impulso particular del interés o de la voluntad? ¿Es posible que la maldad (*wickedness*), sea como fuere que la definamos, no sea una condición necesaria para hacer el mal? (Arendt, 2003, p. 160).<sup>20</sup>

Esas son en efecto, como veíamos, las preguntas a las que Arendt se enfrenta en “Some Questions of Moral Philosophy”. Señalábamos más arriba que nos encontramos allí, nuevamente, con la referencia repetida al *skandalon*. Pero, frente a este giro en la interrogación, que nos enfrenta a un mal que no sería ya el resultado de una voluntad de hacer el mal, no ha de sorprendernos que esa recurrente referencia a la

frase del Evangelio tome allí un sentido ligeramente diferente. Arendt recurrirá ahora a la cita de Lucas 17:2 a fin de tomar distancia del giro “intensamente personal”, o de la “calidad subjetiva” que ha adquirido su reflexión acerca de la capacidad de distinguir el bien del mal, y de determinar las graduaciones del mal –de distinguir un mal venial, del que podemos eventualmente arrepentirnos, de un mal ante el cual solo podemos decir: “esto no puedo hacerlo” (ARENDT, 2003, p. 110-111). Si en las apariciones anteriores, en las que se acentuaba el carácter imperdonable de determinado mal, el énfasis parecía colocado en un mal hecho adrede, Arendt parece ahora poner en cuestión ese énfasis para acentuar por el contrario el daño hecho a la comunidad – esto es, no el mal querido, sino el mal producido. Así, refiriéndose precisamente a que la palabra de Jesús en los Evangelios solo nos dice que el *skandalon* es el mal que cometo voluntariamente, Arendt comenta: “Encuentro esta interpretación difícil de reconciliar con las palabras de los Evangelios, donde el asunto de la voluntad libre aún no es planteada. Pero lo que aquí se enfatiza, sin ningún lugar a dudas, es el daño hecho a la comunidad, el peligro que se presenta para todos” (ARENDT, 2003, p. 126). Dicho de otro modo, la lectura que propone Arendt del *skandalon*, el obstáculo insuperable –lo imperdonable– no orienta ahora nuestra atención al criminal y sus motivaciones sino al crimen. Retomando sus palabras antes citadas, Arendt disocia allí la maldad –la motivación del criminal– del mal – el crimen.

¿Qué consecuencias ha de tener esta reorientación de la interpretación del *skandalon*, del crimen imperdonable, sobre la reflexión acerca del perdón, y muy especialmente, sobre la reflexión del perdón en relación con el mal de nuevo tipo al que nos confronta el advenimiento del totalitarismo? Como observábamos, Arendt manifestaba haberse aproximado “un pequeño paso más a la naturaleza del mal” en su indagación acerca de la relación entre este y la ausencia de pensamiento: ya no se trata, decíamos, de quien realiza el peor de los males de manera voluntaria, por voluntad diabólica de hacer el mal, sino de la aterradora realidad de hombres que son capaces de cometer los peores males porque han renunciado a pensar, porque han logrado a callar el diálogo del dos en uno, de la pluralidad de la conciencia, porque han logrado poner una barrera a la rememoración de sus acciones; sin rememoración, citábamos arriba, nada puede detenerlos. Estos *skandala*, estos crímenes, son imperdonables, extremos, desafían todas nuestras categorías relativas al mal que los hombres pueden perpetrar contra otros

<sup>19</sup> Ya hemos señalado que “Some Questions...” es el resultado de la edición de dos conferencias dictadas por Arendt en 1965 y 1966. La conferencia “Thinking and Moral Considerations” fue publicada originalmente en *Social Research*, v. 38, n. 3, Fall 1971, p. 417-446. Ambos textos están reunidos en ARENDT 2003.

<sup>20</sup> Las anotaciones en los *Diarios filosóficos* de esos años acompañan esta mutación. Así por ejemplo, en la entrada 40 del *Cuaderno XXVII*, de febrero de 1970, leemos: “La maldad es un fenómeno de la voluntad. El mal es un fenómeno de la falta de juicio” (ARENDT, 2006, p. 745).



hombres; frente a ellos solo podemos repetir “ello no debería haber ocurrido”. Pero si no solo los crímenes, sino también sus perpetradores son ellos mismos imperdonables no es ya porque estos han hecho el mal adrede, sino porque no hay allí, propiamente, nadie a quien perdonar: quien ha acallado el diálogo del dos en uno ha renunciado a su calidad de persona, si entendemos, siguiendo a Arendt, que es en el pensar y el recordar que nos constituimos propiamente como tales.<sup>21</sup> Esto es, “cuando se perdona es la persona, no el delito, lo que queda perdonado. En el mal que carece de raíces (“*rootless*”) no queda persona alguna a la que poder siquiera perdonar” (ARENDT, 2003, p. 95).<sup>22</sup> El *skandalon*, el obstáculo que no es posible remover humanamente, es tal porque, precisamente, escapa a motivos humanos o humanamente comprensibles, porque surge de los actos cometidos, no por un ser depravado, diabólico, sino por alguien que si ha podido cometerlos es porque, renunciando a pensar, ha renunciado a su condición de persona – de alguien que ya no es nadie. “Allí reside”, escribe Arendt, “el horror, y al mismo tiempo, la banalidad del mal” (ARENDT, 2003, p. 146).

Retornemos, tras este recorrido, a la frase que perseguíamos en la obra de Arendt: esta mentaba, recordamos, “crímenes que no se pueden juzgar ni perdonar”. Si aceptamos que, en las palabras recién citadas de Arendt, “cuando se perdona es la persona, no el delito, lo que queda perdonado”, la pregunta que debemos hacernos ahora es cómo comprender la transformación del sentido de esta frase cuando, detrás del delito, ya no tenemos al criminal malvado que hace el mal por voluntad de mal, sino al agente banal de un mal extremo.

Querría sostener aquí la idea de que, en su primera manifestación, la aseveración de Arendt respecto de la imposibilidad de punir y perdonar estos crímenes está directamente ligada a la imposibilidad de comprenderlos, y de establecer la relación entre la horrorosa dimensión del mal causado y la motivación de quienes los han cometido. Si se perdona a la persona,

la imposibilidad de perdonar atañe a la perplejidad en el horror ante aquel de quien, con Jesús, solo parece poder decirse “sería mejor para él que le colgaran una piedra alrededor del cuello y lo arrojaran al mar”, de aquel del que inferimos que ha actuado por voluntad de hacer el mal. Su crimen sobrepasa lo que puede ser juzgado, su maldad escapa a lo que humanamente tenemos en común; solo podemos rehusarnos a compartir la humanidad con él.<sup>23</sup> Ahora bien, en este giro de la reflexión en que se diferencia, de manera distinta, el mal de la maldad, podemos preguntarnos: respecto de aquel que ha renunciado a su condición de persona, que ha acallado el diálogo consigo mismo logrando olvidar lo que ha hecho –lo que ha perpetrado–, ¿es posible pensar que puede, de alguna manera, recuperar esa capacidad olvidada, negada, reprimida?

El lapidario final de *Eichmann en Jerusalem* parecería indicar que no, que no hay –o no hay en Eichmann– ningún atisbo de que sea posible recuperar esa capacidad. Y que por ende, del mismo modo que para el perpetrador voluntario del *skandalon*, solo podemos decir respecto de él que, puesto que no ha querido compartir el mundo con nosotros, nosotros no queremos compartir el mundo con él, y “es por eso, y solo por eso, que debe ser colgado” (ARENDT, 1963, p. 279). Pero al mismo tiempo, la descripción que ofrece Arendt de Eichmann, de su increíble ausencia de profundidad y de capacidad de pensar por fuera de clichés, y sus reflexiones posteriores a las que me he referido más arriba –en *Responsibility and Judgment*, y también en *The Life of the Mind*– nos permiten a nosotros, sus lectores, prolongar esa pregunta: si podemos esperar de todos los hombres que puedan ejercer esa capacidad, ¿es posible pensar también que quienes una vez renunciaron a ella, y renunciando a la rememoración, pudieron hacer las peores cosas, puedan eventualmente recuperarla, y con ello reconstituirse como personas? Si esto fuera así, si pudieran reconstituirse como personas, deberían, frente al horrendo, inimaginable mal cometido, poder encontrarse en la posición de aquel que dice: “yo nunca debería haber hecho eso”. Si entonces, en tal caso, nos encontráramos ante una persona, capaz de arrepentirse de sus actos imperdonables de un horror sin barreras,

<sup>21</sup> Véase al respecto, entre otros, ARENDT 2003, p. 90-95. El desarrollo queda claramente sintetizado en esta afirmación: “en el proceso de pensamiento en que actualizo la diferencia específicamente humana del habla me constituyo explícitamente como persona, y seguiré siendo tal en la medida en que sea capaz de constituirme como tal una y otra vez” (ARENDT, 2003, p. 95).

<sup>22</sup> En el mismo sentido, entendemos, Arendt retorna sobre la frase del Evangelio que afirma que sería mejor para él, el agente de ese mal, no haber nacido o que le ataran una piedra y lo tiraran al mar, y acota: “nótese que sería mejor para él que no hubiera nacido nunca, esta frase hace que leamos este comentario como si el agente de esta ofensa, de cuya naturaleza solo se dice que es un obstáculo insuperable, se hubiera extinguido” (ARENDT, 2003, p. 110).

<sup>23</sup> Pese a la perplejidad de Arendt frente a la banalidad del personaje de Eichmann, algo de esto trasparece aún en su conclusión de *Eichmann en Jerusalem*: porque Eichmann no quiso compartir el mundo con nosotros, nosotros no queremos compartir el mundo con él, y es por ello que debe ser colgado. Algo paradójicamente, la negación por parte de Arendt de toda humanidad a Eichmann lleva a justificar su eliminación. Considero que sus propias conclusiones, que no la conformaban, condujeron a Arendt a profundizar en su reflexión en los años posteriores en la dirección del pensar y el juicio.

¿podemos seguir diciendo del perpetrador que solo cabe afirmar la imposibilidad de compartir el mundo con él?

Esta es la delicada pregunta que, a mis ojos, surge ante nosotros cuando –con ayuda de Arendt– nos detenemos a pensar acerca de los crímenes horrendos, crímenes contra la humanidad, perpetrados en nuestros países, o en otros, por hombres que parecen haber traspasado todas las barreras de lo que podíamos considerar moralmente posible e imaginable. Crímenes imperdonables perpetrados, las más de las veces, por personajes sin espesor diabólico, que la reflexión de Arendt nos ayuda a captar en su tremenda banalidad. Si nos internamos en esa senda, no es fácil responder a la pregunta de cómo seres “normales” han podido enajenar de tal manera su capacidad de pensar y de juzgar, al punto de estar dispuestos a arrojar gente viva al mar desde aviones en vuelo.<sup>24</sup> Y al mismo tiempo, no es fácil tampoco enfrentarse a la evidencia de que solo en muy pocos, en poquísimos casos, esos mismos hombres que cometieron crímenes indecibles han dado muestras de arrepentimiento, eso es, han dado muestras de haber recuperado la capacidad de pensar, de recordar y con ello, de asumir la medida de los crímenes en los que participaron.

Si bien la crónica arendtiana del juicio de Eichmann, y la escasez de testimonios de arrepentimiento con que contamos por parte de perpetradores de crímenes de lesa humanidad, parecen abonar la idea de que quienes han una vez renunciado a pensar y han entonces estado dispuestos a hacer lo peor parecen poco propensos a recuperar esa capacidad, al mismo tiempo existen también experiencias que –a la luz de la reflexión arendtiana– permiten vislumbrar una alternativa distinta. En otros textos he intentado reflexionar sobre la experiencia de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica en esta clave, a fin de interrogarme acerca de los efectos de la puesta en escena de un dispositivo retórico particularísimo, en el que la palabra de los perpetradores jugó un rol preponderante. En efecto, puesta en contraste con la experiencia argentina, que privilegió de manera absoluta la justicia punitiva, me interesó indagar en las premisas y los efectos de la escena instituida por esa Comisión, escena en la que los agentes del mal extremo podían encontrar –movidos tal vez en primer lugar por el interés de escapar a la punición penal– la ocasión

para un ejercicio de rememoración cuyos efectos sobre ellos mismos probablemente no imaginaban.<sup>25</sup>

La experiencia sudafricana parece poder abonar la idea de que, puestos en situación de tener que recordar sus hechos atroces, muchas veces los perpetradores se vieron, por vez primera quizá, obligados a reconocer, también ante ellos mismos, el carácter horrendo de sus acciones. Y si bien ni el arrepentimiento de los perpetradores, ni el perdón por parte de sus víctimas, formaban parte de las exigencias del dispositivo de amnistía, en el recorrido de aquellos testimonios, en la vasta producción bio y bibliográfica, aprendemos que hubo, en muchas ocasiones arrepentimiento, y que hubo asimismo, en muchas ocasiones, gestos de perdón.<sup>26</sup> En esas condiciones, podemos volver sobre el desarrollo de Arendt: es posible imaginar que en la rememoración, en la recuperación del dos en uno del pensar, algunos de aquellos perpetradores habrán recuperado su capacidad de personas. Detrás del crimen imperdonable, de pronto reaparece alguien –no ya nadie–, que se arrepiente. Aunque los hechos cometidos sean, en tanto tal, imperdonables, tal vez haya por fin allí, *alguien*, una persona, a quien eventualmente perdonar.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Como es sabido, el dispositivo de la TRC estipulaba que, a fin de ser amnistiados, los perpetradores debían presentarse espontáneamente ante la Comisión, y proceder ante ella a una exposición exhaustiva (*full disclosure*) de sus crímenes. Dicha escena, pública y transmitida muchas veces en directo, sucedía ante las víctimas o sus familiares, y también eventualmente ante los propios familiares de los criminales. Si quien se presentaba a declarar no procedía, a criterio de la Comisión, a una exposición exhaustiva, pasaba a la justicia penal. Y lo mismo sucedía con quien no se presentara espontáneamente ante la Comisión, si su caso era denunciado.

<sup>26</sup> No cabe aquí ni me cabe a mí intentar un balance de la compleja experiencia sudafricana, de sus claroscuros, sus logros y sus fracasos, de los pedidos de perdón o de las negativas a concederlo. En el plano de la reflexión filosófica y el análisis retórico, los trabajos de Philippe-Joseph Salazar resultan ineludibles. Véase, entre otros, SALAZAR 2002, 2004 y 2014. Véase también CASSIN 2004, HILB 2013 y HILB 2014.

<sup>27</sup> Una de las manifestaciones más sorprendentes de las consecuencias del dispositivo sudafricano tal vez la constituyan las palabras de quien fue considerado el peor de los criminales del apartheid, Eugène de Kock, apodado “Prime Evil”, ante el Comité de Amnistía en 1999. Ante una pregunta del Presidente del Comité de Kock respondió: “Sr. Presidente, si uno piensa en ello hoy, no puede pensar que alguno de nuestros miembros, sea de nuestro lado o del lado de la oposición, se haya hundido hasta el punto de agarrarnos del cuello unos a otros y literalmente estrangularnos. Simplemente no tiene sentido. Si usted observa la normalidad que emergió gradualmente luego de 1994, uno no puede creer no haber podido verlo por sí mismo. Es muy difícil expresarlo. La falta de piedad, la absoluta ausencia de tolerancia, deben haberse desarrollado durante un período de tiempo de tal manera que las fronteras que separan lo bueno de lo malo se transformaron en una zona gris, que nos deshumanizamos mutuamente y que, en última instancia, no lográbamos nada con la destrucción de vidas de ambos lados. No puedo decir más, porque uno no puede corregir lo que ya ha sucedido. Tal vez uno puede intentar evitar que este tipo de cosas ocurra nuevamente.” La cita está tomada de MARTIN, 2016.

<sup>24</sup> Entre las incontables formas de horror perpetrado por la Dictadura militar que asoló la Argentina entre 1976 y 1983, el asesinato de prisioneros vivos, adormecidos químicamente, que eran arrojados al río o al mar desde aviones en vuelo, es probablemente una de las más estremecedoras.

Lo cual me lleva a volver sobre la frase de Arendt, respecto de aquello que no se puede juzgar ni perdonar, pero también, respecto de que en el perdón no se perdona el *qué* sino el *quién*. Quiero concluir este texto poniendo el acento en esta distinción, y en lo que ello puede llevarnos a pensar cuando nos interrogamos, en los debates actuales en nuestros países, respecto de los discursos muchas veces ligeros e irreflexivos, cuando no (mal)intencionados, alrededor del perdón y la reconciliación. Y quiero concluir estableciendo una distancia con quienes, amparándose en Arendt, rechazan toda mención posible del perdón –haciendo, como decía, una utilización bajo la forma de *cliché* de aquella frase que dice que hay crímenes que no se pueden juzgar ni perdonar– pero también con quienes, interesadamente, pretenden que el llamado al perdón y la reconciliación puede pasar por encima de la necesidad del arrepentimiento público, verificable, por parte del criminal.

Si el recorrido anterior tiene algún asidero, deberíamos entonces recusar la posibilidad de utilizar la frase de Arendt como un modo de clausurar la necesidad de reflexionar sobre el perdón ante crímenes imperdonables, amparados en que la misma Arendt ya nos habría provisto la respuesta que necesitábamos. Como intentábamos mostrar, el recorrido de esta frase en su obra va transitando el camino que acompaña su reflexión acerca del mal, y del agente de ese mal. Y ese mismo recorrido la lleva a pasar de la afirmación en primera persona “hay crímenes que no pueden juzgarse ni perdonarse”, a la evocación de esa misma afirmación como aquello “que solía decir entonces”, cuando –agrego yo– no encontraba qué más poder decir. Veinte años después de la primera manifestación de esta frase en *The Image of Hell* el esfuerzo de comprensión al que se ha abocado Arendt la ha provisto de otros caminos para pensar lo entonces impensable; esos caminos la han llevado a encontrar, en la banalidad del mal y en la ausencia del pensar y del juicio, los elementos con que afrontar, en la comprensión, una forma de mal inédita, sin sumirse ni en la magnificación diabólica del agente malvado ni en la minimización, en la subsunción a la criminalidad ordinaria, del crimen perpetrado. El desafío ha sido el de comprender de qué modo crímenes extra-ordinarios en su monstruosidad han podido ser cometidos, de forma masiva, por seres ordinarios; de qué modo esos seres ordinarios han podido traspasar de manera voluntaria, pero no por ello por voluntad de hacer el mal, todas las barreras de la moralidad que habríamos creído infranqueables cuando aún creíamos que “la moralidad va de suyo”. Y el camino, decíamos,

la ha conducido a vislumbrar la posibilidad de que esos hombres que han accedido sin más a hacer realmente *cualquier cosa* han debido, para ello, acallar en ellos la capacidad de pensar, de rememorar y de juzgar – y así, han estado dispuestos afrontar una y otra vez la posibilidad de ser agentes del peor horror, de causar el peor de los males, del mismo modo, citábamos, en que quien no tiene memoria del dolor no tendrá miedo de afrontar cualquier peligro que pueda exponerlo al dolor.

El recorrido de Arendt nos llevó a la pregunta acerca de si esos hombres o mujeres (pero admitémoslo, mucho más esos hombres que esas mujeres) podían, eventualmente, en determinadas condiciones, recuperar su cualidad de personas.<sup>28</sup> La experiencia sudafricana pareció sugerir que esto es posible, y que si bien los crímenes horrendos e inimaginables no dejan por ello de ser lo que fueron, crímenes horrendos e inimaginables, aquellos que los cometieron pueden, ellos sí, *dejar de ser lo que fueron*. Esto es, que pueden recuperar la capacidad de pensar, de rememorar lo que hicieron, y así, rememorando lo que estuvieron dispuestos a hacer, puedan arrepentirse y pedir perdón. Arrepentirse y pedir perdón –pedirlo, no reclamarlo– tal parece ser la condición de la recuperación, de la re-personalización de los agentes banales del mal radical.

Lo cual llevaría entonces, por este camino, a establecer que si es posible hablar de perdón cuando nos hallamos frente a estos agentes del mal extremo, radical,<sup>29</sup> ello solo puede serlo si estos agentes han dejado de ser aquellos que fueron entonces – es decir, si han recuperado, del modo en que fuere, su condición de personas, y que entonces, rememorando los crímenes horrendos que estuvieron dispuestos a cometer, se arrepienten, esto es, querrían no haberlos cometido: “esto, no debería haberlo hecho nunca” (ARENDT, 2003, p. 109). Pero esta perspectiva del agente –ahora redevenido persona, podemos decir– no quita que, respecto de aquello que hizo, solo podamos repetir “aquello no debería haber sucedido nunca”, y que tal vez fuera lo mejor *para él* no haber nacido nunca, o que le colgaran una piedra alrededor del cuello y lo echaran al mar.<sup>30</sup> Pero ¿es aquel agente des-personalizado *el mismo* que ahora se arrepiente y pide perdón?

<sup>28</sup> Recordemos que para Arendt, lo que nos hace ser “personas” es precisamente el espesor que nos es dado por nuestra capacidad de establecer el diálogo del dos-en-uno con nosotros mismos, por pensar y juzgar.

<sup>29</sup> Por supuesto, si conservamos el término radical –cosa que por mi parte prefiero hacer, dada su potencia incorporada en nuestra tradición de pensamiento– es sólo en virtud de su connotación extrema, no en tanto procedería de una raíz malvada.

<sup>30</sup> Cf. supra, nota 12.

En el momento mismo de formular esa pregunta, debemos no obstante detenernos para recordar que, en una entrevista luminosa, Jacques Derrida se opone a la asociación entre perdón y arrepentimiento, precisamente con el argumento de que si cuando se perdona, se perdona a quien se arrepiente y pide perdón, aquel al que se ha perdonado no es el mismo que aquel que cometió el crimen (DERRIDA, 1999). Creo posible sostener que nuestra interpretación del texto de Arendt –y las posibles consecuencias que de él derivamos– puede, justamente, leerse en ese mismo sentido – aún si nuestra lectura nos conduce a extraer conclusiones contrarias a las que extrae Derrida de dicha constatación. En efecto, Derrida se inclina sobre lo imperdonable del perdón – solo hay realmente perdón si se perdona lo imperdonable. En nuestro caso, en cambio, y en continuidad con el argumento que derivamos de nuestra lectura de Arendt, proponemos que *hay* lo imperdonable –aquello que no debió suceder nunca–, pero que lo imperdonable puede ser desligado de su agente criminal, quien puede, efectivamente, ser susceptible de perdón –o por lo menos, puede arrepentirse y demandar perdón– precisamente porque no es ya el mismo que el que era, porque ha dejado de ser nadie para convertirse en alguien, y porque querría, ahora, no haber contribuido al advenimiento de lo imperdonable.<sup>31</sup> Nos hallaríamos, así, ciertamente más próximos a Ricoeur, cuando este sugiere que en la disociación entre el acto y el actor se manifestaría “un acto de fe, un crédito acordado a los recursos de regeneración del sí mismo” (RICOEUR, 2000, p.638); aunque no se trataría, en nuestra prolongación del pensamiento de Arendt, de un acto de fe sino de la constatación de una experiencia, la de la re-personalización de quien se arrepiente, su reconstitución como actor propiamente dicho, que tendría por efecto precisamente la disociación del actor respecto de su acto – “esto no debí hacerlo nunca”.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> En ese sentido, esta concepción del perdón se contrapone también diametralmente a la concepción cristiana del perdón basada en el pecado que Arendt restituía críticamente en sus *Cuadernos*. Si el perdón basado en el concepto cristiano de pecado parecía sostenerse en la solidaridad negativa o igual cualidad de pecadores –también quien perdona “podría haber sido culpable”– ahora encontramos que esa posibilidad reposa en la igualdad de personas, en la solidaridad positiva de quienes rechazan aquellos actos –“eso no debería haberlo hecho nunca”– permitida por la re-personalización del criminal. Si bien Arendt no habla allí en estos términos, su comprensión de la reconciliación como solidaridad de actores, y no de pecadores, parece apuntar en ese mismo sentido (ARENDR, 2006, p. 4-6).

<sup>32</sup> Por esta vía, también podemos coincidir –aunque probablemente por otros caminos– con Vladimir Jankélévitch (y contra Derrida) de que solo es posible perdonar, eventualmente, a quien se

Para concluir: en el trayecto emprendido en este texto he procurado seguir la reflexión de Arendt para comprender sus movimientos, y con su ayuda, ahondar en mi propia interrogación sobre el pasado criminal con el que convivimos aún en Argentina de maneras imperfectas – como no puede ser de otro modo. Pero también he emprendido ese trayecto a fin de intentar disolver, con su ayuda, algunos clichés que, demasiado cómodamente a mi entender, se solidifican cuando usamos aquella misma reflexión ya no para abrirnos paso en el pensamiento, sino bajo la forma de un eslogan. Dicho de otro modo: entiendo que la afirmación respecto de aquello “que no podemos juzgar ni perdonar” no debe ser tomado por nosotros como un punto de llegada, sino como un punto de partida para nuestra interrogación. No obstante, habiendo intentado ese camino, debo reconocer que no creo, finalmente, que sea posible extraer alguna enseñanza fehaciente del trayecto. No puedo afirmar, con certeza, que las conclusiones a las que me acerco, respecto de la posibilidad de arrepentimiento del criminal que ha perpetrado actos horrendos, podrían abonar algún tipo de política pública que propendiera a lograr, por parte de aquel, una información que falta dramáticamente –que solo se ha obtenido por el trabajo incansable de las víctimas y de los organismos de derechos humanos. No puedo tampoco afirmar con suficiente certeza que una inflexión en las políticas públicas que, en esa dirección, hubiera cedido parte de su afán punitivista en favor de promover el esfuerzo de rememoración por parte de los perpetradores habría logrado evitar el abroquelamiento defensivo de estos, ni obtenido la confesión –y con ello, no solo la información sino también la re-personalización– de algunos de ellos. Perome atrevo, sí, a afirmar, para finalizar, que la dificultad por pensar siquiera estas posibilidades en el debate político-intelectual, su expulsión con la ayuda de frases hechas, no se debe a que de allí no podamos extraer conclusiones definitivas. Tiendo a creer que esa dificultad debe buscarse, preponderantemente, en la negativa a formular preguntas difíciles ante respuestas sencillas. En una palabra, entiendo más bien que esa negativa no es ajena al modo en que entre nosotros se

arrepiente: “Le pardon! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon? C’est la détresse et c’est la dérélition du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d’être au pardon (...). Il faudrait, pour prétendre au pardon, s’avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes” (JANKÉLEVITCH, 1986, p.21). Si bien no comparto la totalidad de lo que escribe Jankélévitch sobre el perdón, lo imperdonable y lo imprescriptible, no puedo dejar de sentirme conmovida cada vez que vuelvo a leerlo... y así lo demuestra la frase elegida en acápite para este texto.



ha creído, de manera predominante, que era posible clausurar toda interrogación sobre el pasado, con la convicción de que sabemos, demasiado fácilmente y de una vez y para siempre, “qué sucedió, por qué sucedió, cómo pudo suceder” (ARENDT, 1979, p. xxiv).

## Referencias

- ARENDT, Hannah. The Image of Hell. *Commentary*, v. 2, n. 3, p. 291-95, Sept. 1946.
- ARENDT, Hannah. Understanding and politics. *Partisan Review*, 1953.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. A report on the banality of evil. New York: The Viking Press, 1963.
- ARENDT, Hannah. Tradition and the Modern Age. *Partisan Review*, 1954.
- ARENDT, Hannah. *Origins of Totalitarianism*. (New edition with added prefaces). New York, San Diego and London: Harcourt Brace and Company, 1979.
- ARENDT, Hannah. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel*. München: Piper, 1985.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. New York: Harcourt Brace and Company, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006.
- BENHABIB, Seyla. Arendt's *Eichmann in Jerusalem*. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Santa Barbara (CAL): Cambridge U.P., 2000. p. 65-87.
- BERNSTEIN, Richard. Did Hannah Arendt change her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome (Ed.). *Hannah Arendt*. Twenty Years Later. Cambridge (MASS.): The MIT Press, 1996. p. 127-146.
- BIRULES, Fina. *Unaherencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- DERRIDA, Jacques. Le siècle et le pardon. *Le Monde des Débats*, Déc. 1999.
- DI PEGO, Anabella. *Política y filosofía en Hannah Arendt*. El camino desde la comprensión hacia el juicio. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- FORTI, Simona. Banalità del male. In: PORTINARO, Pier Paolo (Ed.). *Iconcetti del male*. Torino: Einaudi, 2002. p. 30-52.
- FORTI, Simona. *Los Nuevos Demonios*. Buenos Aires: Edhasa, 2014.
- HILB, Claudia. Cómo fundar una comunidad después del crimen. In: HILB, Claudia; SALAZAR, Philippe-Joseph; MARTIN, Lucas, *Les Humanidad*. Buenos Aires: Katz, 2014.
- HILB, Claudia. La virtud de la justicia y su precio en verdad. In: HILB, Claudia, *Usos del pasado*. ¿Qué hacemos hoy con los setenta? Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *L'Imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986.
- JASPERS, Karl. *El problema de la culpa*. Madrid: Paidós Ibérica, 1998.
- KANT, Emmanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1991.
- KOHN, Jerome. Evil and Plurality. Hannah Arendt's Way to the *Life of the Mind*, I. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome (Ed.). *Hannah Arendt*. Twenty Years Later. Cambridge (MASS.): The MIT Press, 1996. p. 147-178.
- LEIBOVICI, Martine. Banality of Evil (The). In: *Online Encyclopedia of Mass Violence*. <<http://www.sciencespo.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/banality-evil.2007>>.
- MARTIN, Lucas (Comp.). *Un pasado criminal*. Sudáfrica y Argentina: argumentos y documentos para el debate. Buenos Aires: Katz, 2016. (en prensa)
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- SALAZAR, Philippe-Joseph. Perpetrator ou De la citoyenneté criminelle. *Rue Descartes*. Numéro Philosophies Africaines: traversée des expériences, n. 36, Junio 2002.
- SALAZAR, Philippe-Joseph. In: CASSIN, Barbara, CAYLA, Olivier; SALAZAR Philippe-Joseph (Dir.). *Le genre humain: "Vérité, Réconciliation, Réparation"*, Paris: Seuil, n. 43, p. 59-88, Nov. 2004.
- SMOLA, Julia; BACCI, Claudia; HUNZIKER, Paula. *Lecturas de Arendt*. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política. Córdoba: Brujas, 2012.
- VILLA, Dana. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton U.P., 1999.

Recebido: 26 de noviembre de 2016  
Aprovado: 19 de enero de 2017

## Autor/Author:

CLAUDIA HILB [hilb@fibertel.com.ar](mailto:hilb@fibertel.com.ar)

- Doutora em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires (UBA) e DEA em Estudos Latino-americanos e Ciência Política pela Université Paris III. Professora de Teoria Política na IIGG-Facultad de Ciencias Sociales da Universidad de Buenos Aires (UBA) e pesquisadora independente do Conicet, tem se dedicado à pesquisa em teoria política contemporânea, particularmente sobre a violência política e os desdobramentos da memória sobre o campo político. Entre suas publicações, destacam-se *Silêncio, Cuba – La Izquierda Democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (2010), *Usos del Pasado – que hacemos hoy con los setenta* (2013) e *Abismos de la Modernidad – reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (2016).
- PhD in Social Sciences from the University of Buenos Aires (UBA) and a DEA in Latin American Studies and Political Science from Université Paris III. Professor of Political Theory in the IIGG-Faculty of Social Sciences at the University of Buenos Aires (UBA) and independent researcher at Conicet, her research focuses on the contemporary political theory, particularly on political violence and the place of memory in the political field. Her publications include *Silêncio, Cuba – La Izquierda Democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (2010), *Usos del Pasado – que hacemos hoy con los setenta* (2013) and *Abismos de la Modernidad – reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (2016).
- Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y un DEA (Diploma de Estudios Profundos) en Estudios Latinoamericanos y Ciencias Políticas de la Universidad de Paris III. Profesora de Teoría Política en el IIGG-Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigadora independiente en el Conicet, su investigación se centra en la teoría política contemporánea, en particular sobre la violencia política y el lugar de la memoria en el campo político. Sus publicaciones incluyen *Silêncio, Cuba – La Izquierda Democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (2010), *Usos del Pasado – que hacemos hoy con los setenta* (2013) y *Abismos de la Modernidad – Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (2016).