

Libertad y responsabilidad. Notas sobre la controversia entre Hannah Arendt e Isaiah Berlin en torno al Juicio de Eichmann en Jerusalén

Freedom and Responsibility. Notes on the controversy between Hannah Arendt and Isaiah Berlin about the Eichmann Trial in Jerusalem

Camila Cuello

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: camilacuello1988@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-1335-3887



Resumen:

Hannah Arendt e Isaiah Berlin fueron dos intelectuales judíos contemporáneos que se enfrentaron filosófica y políticamente a la experiencia totalitaria. Las posiciones que ambos asumieron sobre la actuación del sionismo durante y después de la guerra y las profundas críticas que dirigieron hacia la asimilación judía dan cuenta de la existencia de una serie de preocupaciones compartidas desarrolladas a lo largo de la década de los 40 y que, en cierto modo, pueden ser leídas como la antesala de las profundas divergencias en torno al concepto de libertad analizado a fines de los 50 y principios de los 60. Finalmente, el evidente –aunque no abierto– diálogo entre ambos pensadores se acentúa con la profunda controversia que ocasiona la publicación de Arendt Eichmann en Jerusalén en 1963. En este marco, el objetivo de nuestro trabajo es reconstruir la polémica que se desarrolla entre los dos intelectuales en torno al enjuiciamiento de Eichmann y el peso que allí adquiere el concepto de responsabilidad a la luz de las nociones de libertad que ambos pensadores elaboran.

Palabras clave: Arendt, Berlin, libertad, responsabilidad, Eichmann.

Abstract:

Hannah Arendt and Isaiah Berlin were two contemporary Jewish intellectuals who confronted the totalitarian experience philosophically and politically. The positions that both took on the performance of Zionism during and after the war and the deep criticisms they directed towards Jewish assimilation, show the existence of a series of shared concerns developed throughout the decade of the 40s and that, in a way, can be read as the prelude to the deep divergences around the concept of Freedom analyzed in the late 50s and early 60s. Finally, the obvious –though not open– dialogue between the two thinkers is accentuated by the deep controversy caused by the publication of Arendt Eichmann in Jerusalem in 1963. In this framework, the objective of our work is to reconstruct the controversy that was developed between the two intellectuals around the prosecution of Eichmann and the weight that there acquires the concept of responsibility in light of the notions of freedom that both thinkers elaborated.

Keywords: Arendt, Berlin, Freedom, Responsibility, Eichmann.

Fecha de recepción del artículo: 01/03/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 23/08/2021

Para citación de este artículo: Cuello, Camila (2021). Libertad y responsabilidad. Notas sobre la controversia entre Hannah Arendt e Isaiah Berlin en torno al Juicio de Eichmann en Jerusalén. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 357-387 .

Introducción

El ascenso del totalitarismo no sólo significó una profunda transformación del mundo político hasta ese momento conocido, sino que también desafió las categorías del pensamiento que buscaron comprenderlo. En este contexto, Hannah Arendt e Isaiah Berlin se enfrentaron política y filosóficamente a la experiencia totalitaria, elaborando un complejo conjunto de reflexiones que intervinieron activamente en los debates de su tiempo. Tal como menciona Ignatieff (1988), Arendt y Berlin se conocieron en 1942 en el marco de la organización sionista de ayuda a damnificados en donde la pensadora judío-alemana trabajaba. Más tarde, a comienzos de los años cincuenta, se volvieron a encontrar cuando Arendt formó parte del círculo de la revista *Partisan Review*. Asimismo, ambos presenciaron el juicio a Eichmann en Israel en 1961.

No obstante, es interesante notar que, a pesar de ser contemporáneos y de compartir una serie de preocupaciones comunes, casi no existen referencias cruzadas entre sí, más allá de algunas menciones eventuales. En una carta dirigida hacia Bernard Crick en 1966, Berlin sostiene que no publicó ningún comentario sobre la comprensión de la política de Arendt porque no deseaba mantener ninguna relación con ella, ni siquiera de hostilidad.

Años más tarde, en la entrevista realizada por Ramin Jahanbelgoo, Berlin despliega una profunda crítica hacia Arendt dirigida a sus reflexiones teóricas – su comprensión errada sobre la Antigua Grecia, la absoluta influencia de la filosofía de Heidegger y Jaspers y el polémico concepto de banalidad del mal– y a la forma en que estas fueron desarrolladas a través de asociaciones metafísicas sin ningún tipo de argumentación ni conexión lógica entre sí. Asimismo, al reposicionamiento de Arendt respecto del movimiento sionista, que mutó del apoyo hacia la crítica, demostró para Berlin una asombrosa capacidad para cambiar de opinión. En el fragmento de la entrevista al que aludimos, el filósofo es particularmente enfático respecto de las profundas discrepancias que mantiene con Miss Arendt, en ese sentido afirma: “No respeto mucho sus ideas. Lo

admito. Muchas personas distinguidas suelen admirar su trabajo. Yo no” (Berlin en Jahanbelgoo, 1998: 86 [Traducción propia]). Esta clara hostilidad que Berlin manifestaba sobre Arendt no encontró respuesta por parte de la pensadora judío-alemana, ya que sus eventuales comentarios –situados en algunas cartas a Mary Mc Carthy y Karl Jaspers– no evidencian una valoración positiva o negativa sobre el filósofo¹.

En este marco, el objetivo de este artículo es construir el diálogo oculto que se trama entre ellos. Como punto de partida, proponemos problematizar la concepción que ambos pensadores elaboraron acerca de la libertad, para luego leer a través de esta sus reflexiones en torno al juicio de Eichmann en Jerusalén, trazando la polémica relación que se allí se revela entre libertad y responsabilidad.

En vista de ello, creemos que es de gran importancia analizar el pensamiento de Arendt y Berlin desde una perspectiva situada, dando cuenta de los modos en los cuales sus experiencias se tradujeron en reflexiones políticas y filosóficas desplegadas en distintos espacios intelectuales. Por ello, comenzaremos este trabajo reconstruyendo parte de su itinerario intelectual y académico. Posteriormente, desarrollaremos los modos en los que ambos han comprendido la idea de libertad, a partir de sus escritos dedicados al respecto, para luego reconstruir la “Controversia Eichmann” a la luz de sus reflexiones teóricas y en relación problemática con la noción de responsabilidad.

I. Arendt y Berlin frente al siglo XX

La vasta obra de Hannah Arendt comenzó con la publicación de su tesis doctoral titulada *El concepto de amor según San Agustín* en 1929, presentada un año antes en la Universidad de Heidelberg y dirigida por Karl Jaspers. En palabras de Celso Lafer, la formación académica de Arendt estuvo atravesada por los aportes de Heidegger, Husserl y Jaspers, “esto explica que su visión del mundo se exprese en

¹ Ver al respecto Brightman (1995: 254) y Kimber, Kohler y Saner (1992: 535).

una combinación entre el existencialismo alemán, la fenomenología, las discusiones ontológicas y los interrogantes hermenéuticos que dieron forma a una amalgama original, pero no siempre consistente” (1999: 19).

Sus primeras preocupaciones de claro tono filosófico se vieron profundamente interpeladas por el ascenso y la consolidación de Hitler a principios de los años 30. En este sentido, en una entrevista realizada por Günter Gauss en 1964 Arendt sostiene que nunca le habían interesado la historia ni la política, pero luego del incendio del Reichstag en febrero de 1933 y de los arrestos ilegales que se sucedieron, esa indiferencia ya no era posible:

Como usted sabrá, todos ellos (los detenidos) terminaron en las celdas de la Gestapo o en campos de concentración. Esto constituyó para mí un trauma de tal magnitud que desde entonces me he sentido responsable. Es decir, sentí que ya no podía seguir siendo un observador (Entrevista transcrita en Young-Bruehl, 1993:152).

En un contexto político signado por el nazismo, Arendt se fugó de Alemania junto a su madre y, luego de una breve estancia en Praga y en Ginebra, finalmente se exilió en Francia, donde trabajó para organizaciones de auxilio a judíos. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial y la invasión alemana sobre territorio francés, Arendt y su marido Heinrich Blücher escaparon hacia Estados Unidos. Una vez instalados en Nueva York, la pensadora judío-alemana retomó sus preocupaciones teóricas y prácticas respecto de la posibilidad de una política judía, preocupaciones que fueron publicadas en diversas revistas estadounidenses: *Partisan Review*, *The Review of Politics*, *Jewish Social Studies*, *Monorah Journal* y *Contemporary Jewish Record*.

En los primeros años de su estancia en Estados Unidos, bajo la condición de *apátrida*, Arendt escribió numerosos artículos y reseñas en referencia a la cuestión judía y comenzó con la escritura de *Los orígenes del totalitarismo*² (1951),

² Tal como indica Elisabeth Young-Bruehl, todos los artículos que Arendt ha publicado entre 1943 y 1946 fueron compilados en las dos primeras partes de *Los Orígenes del Totalitarismo*, “Antisemitismo” e “Imperialismo” (Young-Bruehl, 1993).

obra que impulsó su creciente notoriedad en el ámbito académico³, no exenta de numerosas críticas y cuestionamientos respecto de su relación con el pueblo judío –críticas que finalmente estallaron con la publicación de *Eichmann en Jerusalén*–.

Por su parte, Berlin nació en Riga, Letonia en 1909 (entonces parte del Imperio ruso), presenció la revolución de 1917 que determinó su posicionamiento crítico respecto del sistema soviético⁴. En 1921 su familia emigra a Londres alentada por las vinculaciones comerciales que su padre tenía allí, situación que los ayudó a establecerse sin sufrir la incertidumbre habitual de todo inmigrante. Ingresó en Oxford en 1928 y rápidamente se convirtió en un *Oxford Don*, un intelectual integrado, respetado, reconocido y admirado por la sociedad inglesa. Durante los años 30 participó de las actividades de la escuela analítica inglesa bajo la dirección de J.L Austin y A. J. Ayer. Sus análisis, a pesar de ser críticos, aún eran parte del positivismo lógico. Así, su formación se desarrolló (casi) exclusivamente en los círculos de Oxford, Viena y Cambridge.

Tal como sostiene Lafer (1999), la tradición liberal inglesa era uno de los puntos de partida del pensamiento de Berlin. A través de Locke, Hume y Stuart Mill, esta escuela desarrolló argumentos políticos y económicos sostenidos sobre una teoría del conocimiento que seguía sus propias reglas, métodos y procedimientos de verificación. De manera evidente, esta tradición no compartía nada en común con los “mitos” de la filosofía alemana dentro de la cual Arendt se formó. Quizá por ello, para Berlin, el pensamiento arendtiano era un “río inconsistente de asociaciones metafísicas libres”. Hacia principios de los años 40, luego de una estadía en Washington durante la Segunda Guerra Mundial como

³ *Los Orígenes...* se publicó por primera vez en inglés en 1951, en 1955 apareció la versión en alemán, seguida por una segunda edición estadounidense en 1958. En cambio, en Gran Bretaña el libro fue titulado *The Burden of Our Time*. En la nueva edición de 1958, Arendt reemplazó el apartado “*Concluding Remarks*” con un complejo ensayo titulado “*Ideology and Terror*” que fue publicado por primera vez en 1953 en *Review of Politics*. Además la versión de 1958 fue la única que incluyó el capítulo 14: “*Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution*”.

⁴ Su primera obra escrita *Uritzki* refleja claramente dicha postura. Allí retrata a un comisario bolchevique cuya ocupación era ejecutar indefinidamente a los “enemigos de la clase”

secretario de la Embajada Británica, *Sir Isaiah* situó sus trabajos en el campo de la historia de las ideas desde donde buscó analizar el mundo moderno e identificar los procesos y las tensiones que marcaron la experiencia histórica del siglo XX, bajo una perspectiva pluralista desde la cual exploró los temas de la libertad, la dignidad humana, la identidad y el reconocimiento.

A pesar de las evidentes particularidades que adquieren la experiencia de ambos pensadores frente al mundo totalitario –quizá la divergencia más clara sea la rápida integración de Berlin a la sociedad inglesa en contraposición a la condición de *apátrida/outsider* que acompañó a Arendt muchos años después de su llegada a Estados Unidos⁵– y los diferentes ámbitos intelectuales en los que se formaron, las acciones sin precedentes que fueron puestas en marcha por Lenin, Stalin y Hitler los convocaron por igual a intervenir en los debates de su tiempo.

En este sentido, tal como sostiene Dubnov

la filosofía de posguerra que ambos desarrollaron, puede entenderse mejor sobre el trasfondo de sus propias actividades políticas (...) ya que ofrecen respuestas a dilemas similares: la Asimilación (vista desde la psicología personal de los judíos en la Europa post emancipatoria) por un lado; y por otro, las actividades zionistas durante la guerra (2017: 1).

No pretendemos aquí examinar los posicionamientos de Arendt y Berlin respecto a ambos tópicos, sino antes bien dar cuenta de la existencia de preocupaciones compartidas que traman tras de sí la posibilidad de un diálogo –más allá de sus reflexiones estrictamente teóricas–⁶.

En este contexto, examinaremos a continuación las reflexiones que ambos desarrollaron en torno a la noción de libertad hacia fines de la década del 50 y

⁵Finalmente consiguió la ciudadanía en 1951.

⁶Respecto del primer punto, en sus escritos tempranos, ambos pensadores se posicionaron críticamente frente al proceso de Asimilación al que fueron sometidos los judíos, -inclusive ellos mismos. A través de estudios biográficos (Rahel Vernhagel y K. Marx) tanto Arendt como Berlin creían en la imposibilidad de asimilar a los judíos políticamente emancipados, ya que solo podían formar parte de la cultura dominante si abandonaban su identidad judía. Sus análisis sobre la asimilación continuaron en el trasfondo de sus escritos posteriores, ya que éste fenómeno evidenciaba no sólo de la creciente presión de la corriente homogeneizadora de la Modernidad sino también la importancia que adquirió el Zionismo, como única respuesta política frente al Holocausto.

principios de los años 60 publicadas por Arendt en *¿Qué es la libertad?* en 1958, y por Berlin en *Dos conceptos de libertad* en 1961.

II. Tres conceptos de libertad

La hipótesis que guía este apartado sostiene que, si bien habitualmente se ha identificado el concepto de libertad propuesto por Arendt con la noción de libertad positiva desarrollada por Berlin, encontramos en las reflexiones de la pensadora judío-alemana una comprensión de la libertad que no refiere meramente al autogobierno y la consecuente eliminación de los obstáculos que se interponen a la voluntad de los sujetos, sino que alude a la acción política de los hombres a la luz de un espacio público, que veremos, adquiere rasgos republicanos. Este modo de entender la libertad hace posible volver sobre los postulados liberales de Berlin para elaborar un diálogo crítico sobre la centralidad que adquiere allí el deseo de no-dominación, presente tanto en la libertad positiva como en su contraparte negativa.

En vista de ello, comenzaremos por explorar las reflexiones de Arendt.

II.a. Acción, política y libertad

El tema de la libertad es uno de los tópicos centrales del pensamiento de Arendt⁷, por este motivo no buscamos analizarlo exhaustivamente, sino antes bien recuperar aquellos ejes que permiten construir la polémica con Berlin. Quizá en una de las citas más recordadas, Arendt sostiene que “la razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (2016: 231). Esta definición da cuenta de la identificación que la pensadora establece entre libertad y política, por un lado, y entre libertad y acción, por el otro. Así, recuperando la experiencia de la polis griega, Arendt afirma que la libertad solo puede aparecer a la luz del espacio público en el encuentro con los otros, por lo

⁷En este sentido, Jerome Kohn sostiene que “es imposible ingresar al pensamiento de Arendt sin pasar por la cuestión de la libertad” (2001: 115 y ss.)

tanto, es la antítesis misma de la libertad interior, entendida como aquella que se goza en el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y sentirse libres. En la medida en que se transforma en un sentimiento íntimo⁸, es políticamente irrelevante.

Esta libertad política se encuentra precedida por la liberación, ya que allí donde rige la lógica implacable del ciclo vital, difícilmente los hombres pueden llegar a ser otra cosa más que *animal laborans*. En este sentido, Arendt sostiene que “para ser libre, el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida” (*Ídem*, 235)⁹, asegurando el crecimiento y la reproducción de la especie a través de mecanismos de liberación que establecen una relación instrumental y de dominación con el mundo y con los otros.¹⁰

El punto de partida de estas reflexiones es la distinción entre las esferas pública y privada¹¹. El término público refiere a dos fenómenos estrechamente relacionados, pero no idénticos: en primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo, a la vez que tiene la mayor publicidad posible. Esta apariencia compartida, con otros que ven y oyen lo mismo, constituye la realidad del mundo, para Arendt, que depende de la existencia de una esfera pública que ilumine las acciones y posibilite su surgimiento de la obscura existencia privada. En segundo lugar, lo público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos y diferente del lugar poseído privadamente en él. En esencia, este mundo constituye un espacio que a

⁸Sentimiento, amor, incapaz de aparecer a la luz de lo público puesto que pertenece por definición al ámbito privado.

⁹Esta liberación lleva consigo un componente violento (en la medida en que en pos de asegurarse la supervivencia, se impone cierta violencia sobre la naturaleza) y una relación de dominación propia del espacio privado. Al tiempo que se encuentra completamente dirigida hacia la conservación de la vida de los hombres entendida como el proceso vital.

¹⁰ El mecanismo más eficaz fue el esclavismo que coaccionaba a los otros para que carguen con las obligaciones de la vida diaria.

¹¹ La distinción conceptual que Arendt plantea entre el espacio privado y el espacio público fue objeto de múltiples críticas. En la actualidad es interesante recuperar el debate que se ha desarrollado desde el pensamiento feminista. Ver al respecto Di Pego (2014).

la vez une y separa a los hombres al mismo tiempo y posibilita su relación sin caer en el hacinamiento de la sociedad de masas.

La fundamental importancia de la esfera pública, bajo tales términos entendida, radica para Arendt en que la realidad que allí aparece depende de la “simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común” (Arendt, 2003: 66).

Al recuperar esta múltiple significación de la esfera pública, como espacio en donde los hombres aparecen ante los demás y por lo tanto cobran existencia, Arendt devuelve al término privado su original sentido privativo. Así, apartarse de la luz de lo público representa estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, de hallarse relacionado y separado de ellos a través de un intermediario mundo en común, “el hombre privado no aparece, y por lo tanto, es como si no existiera” (*Ídem*: 67).

La comprensión arendtiana del espacio público, no refiere a un lugar, sino más bien a un espacio virtual y también a una dinámica, es decir, surge cuando los hombres se encuentran a través de la acción y el discurso. Es allí donde los hombres son libres.

Por el contrario, el espacio privado, se encuentra gobernado por relaciones jerárquicas y de poder que se cimentan en el binomio dominado-dominante el cual nunca puede ser el eje de la libertad.

Así, la liberación como fenómeno prepolítico es una condición necesaria para acceder a la libertad política pero de ningún modo es condición suficiente:

La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuviesen en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre puede insertarse de palabra y obra (*Ídem*, 235).

Si bien es posible afirmar que la estrecha relación entre acción, discurso y libertad adquiere un carácter fenomenológico, es decir, que se manifiestan en el momento en que el actor *aparece* a la luz de lo público, este rasgo es en cierto modo matizado a través sus reflexiones en torno a la importancia de la pluralidad en tanto marco para la acción. En este sentido, la acción y el discurso se despliegan en un espacio de aparición signado por la presencia de otros, iguales pero diversos, que hacen posible la revelación del *quien soy* en la esfera pública. Esta igualdad no refiere a la unicidad, sino por el contrario a la igualdad en la diversidad, que se encuentra atravesada fundamentalmente por el lenguaje como medio de distinción. En este sentido, cuando los hombres se reúnen, se teje una red que los relaciona sin identificarlos los unos a los otros, que se erige como la condición de que cada uno tenga la posibilidad de aparecer.

De este modo, para Arendt la libertad por definición es política ya que solo aparece cuando los hombres abandonan el ámbito privado y se arrojan a la luz de lo público donde pueden ser vistos y oídos por todos: “La libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como dos caras de una misma moneda” (*Ídem*).

No obstante, la pensadora judío-alemana advierte que esta coincidencia no puede darse por sentada. Precisamente, el surgimiento del totalitarismo puso en jaque no solo dicha coincidencia sino la compatibilidad entre libertad y política, a partir de su presunción de subordinar todas las esferas de la vida a las demandas de la política. En términos teóricos, Arendt discute abiertamente con aquello que llama “credo liberal” que sostiene “cuanta menos política, más libertad” a partir del cual se entendió a la libertad política como libertad *de* la política. En esta concepción, “la libertad no es el objetivo central de la política sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no debe sobrepasar a menos que esté en juego la vida misma y sus propensiones y necesidades” (Arendt, 2016: 238). A partir de esta separación entre libertad y política, los hombres en la época moderna no participan en el

gobierno por el deseo de libertad sino porque desconfían de quienes tienen poder sobre sus vidas y sus bienes.

Frente a estas consideraciones, las reflexiones de Arendt no solo buscan restituir la centralidad que adquiere la libertad en la política, sino además atribuirle a ambas un componente activo-participativo en la medida en que la libertad se experimenta fundamentalmente a través de la acción: “Los hombres son libres mientras actúan (...), ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 2016: 241 [Itálicas del original]).

Así, los hombres ponen en acto su capacidad de dar comienzo a lo nuevo, a aquello que no existía antes, que no estaba dado ni siquiera como objeto de conocimiento o imaginación. En este sentido, Arendt sostiene que una acción para ser libre debe estar libre de motivaciones, por una parte; y de fines, por la otra. Lejos del dictado de la voluntad, la acción política tiene –recuperando a Maquiavelo– un principio inspirador que se manifiesta en el acto mismo y a diferencia de las motivaciones es inagotable, se repite una y otra vez con su puesta en marcha. Asimismo, toda acción está atravesada por una ignorancia constitutiva del propio agente que desconoce absolutamente cuál será el curso de su acción, puesto que esta irrumpe en una trama de relaciones previamente establecidas y nunca depende ni responde a las motivaciones que le dieron lugar. De este modo, en Arendt se configura una comprensión de la libertad atravesada por una acción constitutivamente frágil, efímera e impredecible que aparece cuando los hombres se arrojan a la luz de lo público y desaparece cuando estos se recluyen en la seguridad del espacio privado.

Sin embargo, y a pesar de la habitual caracterización de la acción política en tanto pura irrupción, encontramos en Arendt otro modo de pensar la acción – y la política– (complementario con el anterior) que remite a la fundación de nuevos espacios y nuevos marcos institucionales que establezcan y conserven el espacio en el que pueda mostrarse la libertad en palabras que se pueden oír y acciones que se pueden ver.

La compleja relación que Arendt establece entre acción e instituciones políticas se evidencia no solo en la fragilidad de estas últimas –puesto que son creadas por los hombres– sino en la inherente tendencia que la acción tiene de forzar todas las limitaciones y sortear todas las fronteras. Así, la ley nunca es una salvaguarda confiable contra la acción dentro del espacio público, esta ausencia de límites no es más que la contracara de su tremenda capacidad para establecer relaciones. No obstante, más allá de los peligros propios de la acción, aquello que quisiéramos tomar de este análisis es que las instituciones políticas, “por bien o mal diseñadas que estén, depende(n) de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que le dieron ser” (*Ídem*, 242).

De este modo, siguiendo la lectura propuesta por Margaret Canovan (1993), a partir de su análisis del totalitarismo, Arendt advierte la necesidad de pensar otras formas de cuerpos políticos estables que funcionen como marcos para la acción en concierto y alberguen la libertad en ella contenida. Esta preocupación arendtiana por la fundación y la estabilidad de las instituciones es leída por la intérprete en clave republicana al identificar en sus análisis un renovado republicanismo atravesado por preocupaciones modernas fundamentalmente ligadas al lugar de la política en el mundo post totalitario. No obstante, esta estrecha relación que Arendt plantea entre acción e institución no exige la subordinación de la primera a la segunda, es decir, la obediencia absoluta a las instituciones o leyes petrificadas sino más bien plantea una relación de mutua dependencia. Así, en la medida en que los cuerpos políticos contemporáneos no dan lugar a la acción, esta se convierte en una acción resistente que trae consigo la capacidad de trastocar los límites impuestos y fundar nuevos espacios, actores e instituciones.

Es precisamente en este punto en donde podemos comprender que la libertad en Arendt reside en la capacidad de los hombres de actuar y de preservar el espacio público que la hace posible, al tiempo que exige de estos un compromiso ineludible ante cualquier intento de obturar la extraordinaria

potencia de dar inicio a lo nuevo que éstos detentan. Así, la política no remite solo a la ausencia de interferencias para ser libres, sino que demanda la activa participación de todos los ciudadanos de la comunidad en pos de la defensa del (o la resistencia frente al) marco institucional que se erige en el espacio-entre los hombres.

II.b. Libertad positiva y libertad negativa

En la ya clásica conferencia brindada en Oxford en 1958, titulada *Dos conceptos de libertad*, Berlin parte de la distinción realizada por Constant entre “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos” para pensar en una actualización de dicha propuesta a través de los conceptos de libertad negativa y libertad positiva. A esta reflexión subyacen las preguntas: ¿tengo que obedecer?, ¿puedo ser coaccionado?, ¿por qué y hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?

En el marco de la tradición liberal en la cual se forma, Berlin argumenta que existen dos sentidos de la libertad, el primero de ellos, el negativo, es el que está “implicado en la respuesta a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto – una persona o grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran las otras personas?” (2010: 188). Esta *libertad de* se contrapone (o complementa, como argumentará Berlin más tarde) con el segundo sentido, que llamará positivo: “Es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de quién o qué es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una u otra cosa” (*Ídem*), esta es la *libertad para*.

En clara oposición a lo propuesto por Arendt, para Berlin solo la libertad negativa puede ser considerada como libertad política, puesto que esta se desarrolla en “el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (*Ídem*: 190), a través de la coacción que implica la intervención

deliberada. De este modo, “cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad” (*Ídem*).

Dichas reflexiones asumen la necesaria tarea de distinguir claramente cuáles son los límites que se establecen entre la vida privada y los asuntos públicos, límites que, a pesar de ser siempre cambiantes son absolutamente reconocibles. Así, si bien es necesario ceder una parte de nuestra libertad para preservar el resto de ella, resulta indispensable mantener un ámbito mínimo de libertad personal en pos de conservar la propia “naturaleza” de los hombres. Cederla por completo, significaría destruirnos a nosotros mismos.

Este sentido negativo de la libertad es –al menos en este escrito– enfáticamente defendido por Berlin y con él se pone el foco en el individuo en tanto sujeto que es capaz (y debe) ser libre en los diversos ámbitos de su vida, incluyendo su foro interno, más allá de la acción propiamente dicha. A diferencia de lo propuesto por Arendt, la acción de los hombres no recibe un tratamiento especial en Berlin, aunque ambos pensadores coinciden en señalar los peligros que esta trae consigo que refieren fundamentalmente a su imprevisibilidad y a la imposibilidad de conocer las consecuencias que de ella se derivan. Así, para Berlin hay libertad individual, negativa, si se reconocen los límites a la acción política y se garantiza un espacio privado de libertad para los individuos.

Será el establecimiento de este mínimo intocable y universal de libertad aquel que funciona como el marco a partir del cual puede desarrollarse lo que Berlin llama libertad positiva. Es decir, la libertad solo implica la posibilidad –y no la exigencia– de actuar. En otras palabras, la acción y la participación de los hombres en el gobierno podría ser un valor político a considerar, siempre y cuando esta suceda en un marco de acción previamente establecido en el cual los hombres no sean coaccionados y sus voluntades interrumpidas.

En su sentido positivo, la libertad es “autodominio la eliminación de los obstáculos que se oponen a mi voluntad, cualesquiera que sean estos obstáculos: la resistencia de la naturaleza, de mis pasiones no dominadas, de las instituciones

irracionales o de las opuestas voluntades o conductas de los demás” (*Ídem*: 192). Así, la capacidad de ser libres no depende ya del individuo sino de un grupo o colectivo que garantice la participación en el proceso por el cual se ejerce el control colectivo sobre sus propios asuntos de acuerdo con una supuesta “voluntad general” detentada por una entidad supra personal –un Estado, una clase, una nación, o la marcha de la Historia–. En otras palabras, los individuos son libres en la medida en que participan y ejercen autocontrol sobre sus propios asuntos. En esta línea, el autor sostiene que, según esta idea de libertad, en el marco de una sociedad racional, las leyes no oprimen ni esclavizan si son impuestas por los propios individuos.

No obstante, Berlin advierte que el peso que adquiere la comunidad (o la Historia) con su pretensión de racional y en consecuencia de necesaria, puede dar lugar tanto a democracias como a dictaduras, que opriman a las minorías en pos de la libertad colectiva. Esta afirmación habilita al establecimiento de los autoritarismos dado que existe solo un orden justo y todos los individuos deben actuar en consecuencia, racionalmente, o ser coaccionados para ello. En este sentido, es que Ignatieff sostiene que la libertad positiva era “la esencia de todas las teorías políticas emancipatorias, de la socialista a la comunista: porque todas estas doctrinas quieren utilizar el poder político para liberar a los seres humanos, que así pueden hacer realidad algún potencial oculto, bloqueado o reprimido” (1998: 117).

Tal como sostiene Berlin, el sentido negativo y positivo de la libertad no refiere meramente a dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino a “dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida. Hay que reconocer que es así, aunque a veces, en la práctica sea necesario un compromiso entre ellas. Pues cada una tiene pretensiones absolutas”. En el marco de la tradición liberal, para Berlin la defensa de la libertad no se sustenta en un deseo de emancipación ni de generación de cambios radicales en la naturaleza humana, sino que se despliega bajo los términos del

pluralismo. Así, Ignatieff afirma que “si los valores estaban en conflicto, entonces la prioridad de la libertad era procedimental. Un régimen de libertad negativa era la mejor garantía del debate público sobre alternativas posibles que una vida social requería” (1998: 229). Por ello, la apuesta berliniana por la libertad negativa no es completamente incondicional, ya que admite que esta debe estar balanceada contra –y en algunos momentos comprometida con– otros valores como la igualdad, la justicia, la solidaridad. En la medida en que el sentido negativo de la libertad, a diferencia de su contraparte positiva, ubica el valor central de la libertad en la elección individual para sí, de lo que es bueno para cada uno, no impone un valor superior preconcebido sobre toda la humanidad. Dado que el hombre es principalmente un sujeto que elige entre distintas opciones, la imposibilidad de llevar adelante tal decisión es lo que los transforma en inhumanos.

En este sentido es que Berlin cuestiona el lugar central que ocupa la política en Arendt, en tanto único ámbito en el cual los hombres pueden ser libres y realizarse plenamente a través de la acción en el espacio público. Este componente –en cierto sentido republicano– del pensamiento arendtiano hace de la participación política y de la ciudadanía la arena redentora de la vida humana. Frente a ello, Ignatieff sostiene que Berlin “defendía tácitamente el quietismo político, o al menos de libertad de los que querían mantenerse al margen de la política” (1998: 114), puesto que no había motivo para suponer que la participación o el ejercicio de la ciudadanía beneficiara al carácter humano. Así, la política no era una actividad emancipadora, sino meramente necesaria.

De lo expuesto hasta aquí es posible sostener que la discusión que se trama entre Arendt y Berlin respecto del concepto de libertad, no puede ser ubicada dentro de la contraposición que el propio Berlin establece entre la libertad *negativa* y la *positiva*. Es decir, tal como hemos demostrado a lo largo de este apartado, la comprensión arendtiana de la libertad no es equivalente a la libertad positiva berliniana, sino que propone otro modo de entender dicho

concepto, atravesado fundamentalmente por la importancia que allí adquieren la acción y la política.

No obstante, en ambos pensadores subyace una problemática compartida que refiere a la interacción que se trama entre acción (libre) y el marco para dicha acción. En otras palabras, si bien para Arendt la acción necesita de un espacio en donde aparecer y de instituciones que la alberguen, dicho espacio existe solo en la medida en que los hombres actúen, de este modo, más allá del contexto en el que estos se encuentren, siempre es posible actuar –y resistir– aún en aquellas situaciones en las cuales se busca deliberadamente transformar la naturaleza humana erradicando su capacidad de acción. Por el contrario, la defensa berliniana de la libertad negativa supone que el individuo solo puede ser libre si se encuentran delimitados los espacios de libertad en donde cada uno pueda desarrollar sus propios deseos y voluntades sin la interferencia deliberada de los otros. Así, en aquellas condiciones en las cuales este espacio de libertad no se encuentre debidamente establecido, los hombres no pueden ser realmente libres, puesto que no dependen de ellos las decisiones y acciones que estén habilitados a tomar.

Ahora bien, para finalizar, nos interesa dar lugar los siguientes interrogantes: ¿qué se demanda a los individuos desde las perspectivas de libertad elaboradas por Berlin y Arendt?, ¿qué derivas pueden explorarse en torno a la compleja relación que se trama allí entre libertad y responsabilidad? En vista de ello, recuperaremos la controversia que se originó en torno a la publicación de *Eichmann en Jerusalén* en 1963 buscando reponer los argumentos que ambos pensadores elaboraron respecto de la responsabilidad de los Consejos Judíos en el Holocausto, problematizando dicha cuestión a la luz de las nociones de libertad antes expuestas.

III. Libertad y responsabilidad. A propósito de Eichmann en Jerusalén

La publicación de *Eichmann en Jerusalén* en 1963 originó una gran controversia que, en cierto sentido aún continúa vigente, al tiempo que otorgó a Arendt una fama que a ella misma le resultaba incómoda. Tal como es reconstruido por Elizabeth Young-Bruhel, cuando se hizo evidente que Adolf Eichmann sería juzgado en Israel, Arendt decidió proponerse a sí misma como reportera del juicio ante William Shaw, editor del *New Yorker*. Para la pensadora judío-alemana, la oportunidad de ir a Jerusalén y ver a Eichmann “en carne y hueso”, resultó ser algo más que el cumplimiento de una obligación; fue como diría retrospectivamente, una *cura posterior* (Young-Bruhel, 1993: 413).

En el desarrollo del juicio, documentado a través de las cartas que envió a Blucher, Jaspers y Mary McCarty, aquello que captó la atención de Arendt fue “el hombre de la cabina de cristal” que no parecía siniestro, no era inhumano ni estaba más allá de toda comprensión.

En principio había pensado escribir un solo artículo para el *New Yorker*, pero la cantidad de documentos que había obtenido y su disconformidad con los informes de prensa disponibles, la convencieron de que sería necesario un trabajo más extenso. La publicación de dichos artículos hizo estallar la “Controversia Eichmann”¹², fundamentalmente centrada en tres temas: el retrato de Arendt de un banal Adolf Eichmann; sus observaciones sobre los Consejos Judíos europeos y su papel en la solución final nazi; y finalmente, el tratamiento que Arendt dio a la manera en la que fue conducido el juicio, las cuestiones jurídicas y los objetivos políticos.

A los propósitos de nuestro trabajo, solo abordaremos la segunda de las cuestiones mencionadas ya que consideramos que las reflexiones elaboradas por

¹²No obstante, tal como menciona Young-Bruhel, “las controversias que gozan de una vida tan prolongada y compleja no nacen de un libro. El libro puede ser el elemento detonante, como lo fue en el caso de *Eichmann en Jerusalén*, pero tales controversias en sí no se comprenden aisladas del medio que las rodea. Hannah Arendt utilizó la imagen de la cristalización para captar cómo se combinan los componentes históricos, como factores complejos se entranan en complejos factores (1988: 433).

Berlin y Arendt al respecto, pueden ser leídas a la luz de sus conceptualizaciones sobre la libertad.

III.a. La responsabilidad de los Consejos Judíos

En el centro de una controversia atravesada por múltiples malentendidos y errores de interpretación, las afirmaciones de Arendt acerca de los Consejos Judíos fueron leídas de modo aún más desafortunado, hasta por parte de algunos de sus amigos más cercanos. En términos generales, existió una opinión ampliamente extendida de que Arendt acusó a su pueblo de cobardía y de falta de voluntad para resistir que, en realidad, fue “una distorsión de su crítica al liderazgo judío, específicamente a los miembros de los Consejos” (Young-Bruhel, 1993: 432). En este sentido, Arendt sostuvo que,

para un judío, este papel de los líderes judíos en la destrucción de su propio pueblo es, sin duda alguna, el capítulo más negro de toda una negra historia. (...) En materia de cooperación no hubo distinción alguna entre las altamente asimiladas comunidades judías de Europa central y del oeste y las masas del este, que hablaban yiddish. En Amsterdam y en Varsovia, en Berlín y en Budapest, se podía confiar en los oficiales judíos para que hicieran una compilación de listas de personas y sus propiedades respectivas; y para que obtuvieran dinero de los deportados, con el objeto de sufragar los gastos de su deportación y exterminación; y para que estuvieran al corriente de los pisos que se vaciaban y para proporcionar fuerzas a la policía con el fin de capturar judíos y ponerlos en los trenes, hasta que, como último gesto, entregaron los bienes de la comunidad judía, ordenadamente, para su confiscación definitiva (2010: 117-118).

Esta dura crítica hacia el accionar de los Consejos Judíos tuvo una respuesta aún más severa elaborada en torno a la carta que Scholem dirigió a Arendt en dónde la acusó de albergar una escasa huella de amor por el pueblo judío, al juzgar a las víctimas con la misma vara que sus asesinos. Más allá de estas réplicas, plagadas de malinterpretaciones y prejuicios, aquello que Arendt señaló en las páginas de *Eichmann en Jerusalén* fue la cooperación gradual que los líderes judíos prestaron

hacia la organización del exterminio nazi, criticando puntualmente la falta de resistencia en los momentos en los cuales ésta aún era posible.

Para la autora, la pregunta “y usted, ¿por qué no resistió?” realizada por el fiscal a los sobrevivientes que declararon, evidenciaba el intento de esconder tras de sí la controvertida cuestión de la cooperación judía.¹³ En este sentido, Arendt sostiene que “allí donde vivieran judíos, existían entre ellos líderes reconocidos, y estos líderes, casi sin excepción cooperaron con los nazis de una manera u otra, por una razón u otra” (*Ídem*: 125). Mencionando distintos ejemplos, Arendt plantea un verdadero problema moral referido a comprender la razón real para no hacer el mal, (es decir) que es mejor sufrir el daño que causarlo; que es imposible vivir como un criminal (Young-Bruhel,1993: 462-463).

Aquello que nos interesa puntualmente de este conjunto de reflexiones, motivadas por el accionar de los Consejos Judíos, es la aparición de la problemática referida a la responsabilidad de las acciones personales en el marco del totalitarismo. Es por demás conocido que dicha problemática puede ser abordada desde múltiples perspectivas. Que permiten analizarla, por un lado, en relación con la cuestión moral, es decir, con la pregunta “¿cómo podemos distinguir el bien del mal al margen del conocimiento de la ley?” (Arendt, 2007:50); y por otro, con respecto a la cuestión relativa a la capacidad de juzgar. Sobre esto último, Arendt sostiene que, “sin tener en cuenta la renuncia casi universal, no a la responsabilidad personal, sino al *juicio* personal en las primeras fases del régimen nazi, es imposible entender lo que realmente ocurrió” (*Ídem*: 55). Así, el problema acerca de la responsabilidad no solo puede ser abordado desde una perspectiva política –que será aquella que ensayamos en este trabajo– sino también desde una interrogación moral que tiene como centro el *self* (sí mismo) en el diálogo del dos-en-uno y no el mundo.

¹³ Una muestra de dicho ocultamiento fue, para Arendt, la ausencia de las listas de transporte de judíos elaboradas por los Consejos Judíos del Campo, en el conjunto de la documentación del juicio.

En las páginas de *Los orígenes*, Arendt sostiene que el totalitarismo es un sistema de destrucción de las condiciones para el reconocimiento de los hombres de la “humanidad en mí” que refiere a la eliminación de la conciencia moral como la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Dos años después, en *Ideología y terror*, la autora sostiene que la instalación del terror no sólo depende de la destrucción de la capacidad de actuar –que abordaremos más adelante– sino también de la capacidad de pensar, en tanto actividad de un diálogo silencioso del dos en uno, instalando una coherencia lógica irreflexiva como criterio para la acción. En este sentido, Arendt sostiene que Debido a que la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante el poder de Hitler, las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas (2010: 175).

Así, es posible afirmar que los juicios morales se erigen sobre la capacidad de pensar, que en tanto tal puede ser exigida a todos los hombres, más allá de los marcos legales y normativos en el que se encuentren inmersos. Es por ello, que la cuestión del pensamiento ha sido uno de los problemas centrales que Arendt abordó a partir de los años 60. En su texto, *El pensar y las reflexiones morales* publicado en 1971, la pensadora resalta la importancia que adquiere el pensamiento en la medida en que hace posible un juicio reflexivo moral que nos previene de hacer el mal.

No obstante, reconociendo la importancia de este enfoque, quisiéramos analizar aquí el modo en que Arendt entiende la responsabilidad a la luz de sus reflexiones sobre la libertad. Así, partimos del carácter individual que adquiere la

responsabilidad por contraposición a la idea de culpabilidad o inocencia colectivas. Es decir, en la medida en que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o malo en Auschwitz, el argumento que remite a la imposibilidad de actuar en contra de la ley de muerte impuesta por el nazismo, es para Arendt, inconsistente. En esta línea, el juicio a Eichmann carecería de sentido si se lo juzgara solo como una pieza de un engranaje o el “punto de referencia” de la Sección IV B4 de la Jefatura de Seguridad de Reich. Gracias a que pudo plantearse la cuestión de la responsabilidad personal y, por ende, de la culpabilidad jurídica, fue posible llevarlo al banquillo de los acusados.

Dado que la responsabilidad moral y personal depende de cada uno, para la pensadora judío-alemana, es indiscutible la cooperación de los Consejos Judíos en la consolidación del plan de exterminio nazi. No obstante, la crítica de Arendt no se dirige puntualmente al accionar dentro de los campos de concentración –en los cuales cualquier tipo de resistencia era por definición imposible– sino ante la serie muy gradual de medidas antijudías, “cada una de las cuales fue aceptada con el argumento de que negarse a cooperar pondría las cosas peor, hasta que se alcanzó un estadio en que no podría haber sucedido nada peor” (Arendt, 2003: 65). En este marco, la opción por el mal menor, hacía olvidar a los sujetos que aun cuando cimentaran su decisión sobre esta premisa, de todas maneras estaban eligiendo el mal.

Volviendo a las reflexiones arendtianas sobre la libertad, el establecimiento de un *orden nuevo* desplegado a través de leyes e instituciones totalitarias no exime automáticamente a los individuos de la responsabilidad que supone ser parte. En otras palabras, la capacidad de actuar y de juzgar no depende exclusivamente de las condiciones en la que los sujetos se encuentran –a excepción de los campos de concentración–¹⁴. En este sentido, Arendt recupera la importancia que detentan las leyes positivas, que actúan como fronteras y

¹⁴ Entendidos como el lugar en el que el régimen totalitario alcanzó su cometido: transformar a la naturaleza humana quitándole su capacidad de acción.

canales de comunicación entre los hombres, cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella. Así, “las leyes cercan cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran la libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible” (2006: 624).

El terror total desplegado por el sistema totalitario, arrasa con las fronteras construidas por los hombres y reemplaza los canales de comunicación por un *anillo de hierro* que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas. De este modo, el gobierno totalitario destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente “la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio” (*Ídem*).

Más allá de esta estremecedora afirmación, Arendt sostiene que el terror total, en tanto esencia del gobierno totalitario, nunca podrá negar la libertad del hombre porque “esa libertad –por irrelevante y arbitraria que puedan juzgarla– se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo y con cada uno comienza de nuevo, en cierto sentido, el mundo” (*Ídem*: 625). De este modo, la pensadora judío-alemana preserva el carácter disruptivo y frágil que detentan las acciones de los hombres, aún en el marco de un sistema totalitario organizado para suprimir el espacio, el mundo que estos crean.

De este conjunto de reflexiones, nos interesa puntualizar la estrecha relación que puede establecerse entre libertad, acción y responsabilidad. Dado que en el proceso de surgimiento y consolidación del nazismo los hombres aún detentaban su extraordinaria capacidad de acción –que como mencionamos anteriormente tiene la potencia de sortear todas las fronteras y trastocar todos los límites– la ausencia de cualquier tipo de acción resistente, tanto por parte de la sociedad alemana como de los Consejos Judíos, da cuenta de la responsabilidad

que tanto judíos como alemanes tuvieron ante el Holocausto –responsabilidad que, como vimos, es individual y no colectiva–.

Así, al considerar que los hombres son libres en la medida en que actúan y que conservaron dicha capacidad de acción en el marco del establecimiento del nazismo, para Arendt es posible (y necesario) que cada uno asuma la responsabilidad que deviene del cumplimiento de nuevas reglas e instituciones creadas para el exterminio. En el reverso de esta reflexión, la autora sostiene que de la sospecha de que nadie es un agente libre, surge la “duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos” (Arendt, 2003: 51).

En la misma línea, Arendt afirma que la obediencia es una elección, no una necesidad. Así es preciso recordar que nadie, por fuerte que sea, puede llevar a cabo nada sin la ayuda de los otros. El líder, siempre es un *primus inter pares* y quienes “parecen obedecerle lo que hacen en realidad es apoyarle a él y a su empresa; sin esta ‘obediencia’, aquel estaría inerme” (Arendt, 2003: 73). Esta consideración permite recordar que toda ley o institución política depende de la acción de los hombres para su mantenimiento.

Finalmente, en estrecha relación con la importancia que adquiere la capacidad de juzgar y actuar en consecuencia, para Arendt,

el hundimiento moral total de la sociedad respetable durante el régimen de Hitler puede enseñarnos que los dignos de confianza en tales circunstancias no son los que acarician valores y se aferran con presteza a normas y estándares morales [...] Muchos más dignos de confianza serán los escépticos y los que dudan, no porque el escepticismo será bueno o el dudar sano, sino porque (esta gente) está acostumbrada (a examinar las cosas y establecer sus propios juicios). Los mejores de todos serán los que saben que, cualquier otra cosa que ocurra, mientras vivíamos estamos condenados a vivir con nosotros mismos (Arendt en Young-Bruhel, 1993: 475).

Desde esta perspectiva, la libertad entendida como la posibilidad y la exigencia de actuar y resistir en términos colectivos, incluso ante las normas totalitarias, vislumbra la responsabilidad que todo hombre tiene frente al mundo que

comparte con los otros, responsabilidad que deviene insoslayable y no depende nunca de las instituciones petrificadas que estos habitan.

Tal como mencionamos al inicio de este trabajo, Berlin criticaba duramente la obra de Arendt, no solo en lo que respecta a la “Controversia Eichmann” sino también al conjunto de su pensamiento que “no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio” al tiempo que se “mueve de una fase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos” (Jahanbegloo, 1993: 111-112).

Berlin, que también había presenciado el juicio de Eichmann, se había impresionado ante la actitud del acusado, pero criticó fuertemente el libro de Arendt publicado en 1963. Sus críticas se dirigieron, por un lado, a la idea de un Eichmann banal: “No estoy dispuesto a aceptar la idea de Arendt de la banalidad del mal. Me parece falsa. Los nazis no eran banales. Eichmann creía profundamente en lo que hacía. Era, él lo admitió, el centro de su existencia” (Ídem: 115). Y por el otro, hacia el trato que Arendt dirigió a los líderes judíos. En este sentido, Ignatieff sostiene que

el argumento de Hannah Arendt de que los judíos europeos podrían haberse resistido al Holocausto con mayor contundencia (Berlin) solo podría tomárselo personalmente. La idea de que su propia gente, los dulces, inofensivos y poco heroicos Volschonok y Schneerson de Riga, pudieran ser criticados desde la seguridad de Nueva York por no haber hecho frente a las SS le parecía un modelo de presunción moral monstruosa (1993: 126).

No obstante, la polémica entre Arendt y Berlin va más allá de las cuestiones personales de cada uno y se cimenta sobre la profunda distinción que encontramos en la comprensión sobre la libertad que ambos autores elaboran. Así, en la medida en que para Berlin, el totalitarismo supuso el trastocamiento de todos los límites destinados a contener la acción de los hombres y asimismo la disolución de los espacios de libertad, es imposible reflexionar sobre la responsabilidad de las víctimas.

En este sentido, Berlin plantea la siguiente situación:

¿Qué debe hacer un judío en la situación que describe *Miss Arendt*? Usted es el líder de algunos judíos en Lituania. Un oficial nazi de la Gestapo se presenta y le dice: está a cargo de los judíos aquí, ellos confían en ti, manejas sus vidas, lo designamos líder de la comunidad judía. Denos sus nombres y direcciones, necesitamos saber eso. Obviamente que pueden descubrir esa información sin ti, pero les tomaría más tiempo y eso carecería de sentido para ellos. Si hace eso, lo dejan ir y puedes llevar contigo otras setenta y dos personas. Si no lo haces, sabe lo que les puede pasar, a ti y a todos los demás. Tienes que decirte a vos mismo: ¿Cómo me atrevo a elegir setenta y dos personas entre todas para ser salvadas? (Berlin, 1998: 108 [Traducción propia]).

Frente a ello, según el autor, *Miss Arendt* argumenta que los líderes no tenían derecho a *cenar* con el mal, deberían haberse dispuesto a ser asesinados y eso es todo. En contraposición a esto, para Berlin los líderes judíos se encontraban ante cuatro elecciones posibles:

La primera es decir, “yo no juego su juego –en ese caso, probablemente serás ejecutado pronto–; la segunda opción es suicidarse antes de hablar con la Gestapo –al menos se mata a sí mismo– y es valioso porque su consciencia estará limpia, pero quizá no demasiado porque podría haber salvado a setenta y dos personas; la tercera opción es decir, está bien, les doy los nombres –y luego avisar a los judíos para que estos hagan todo lo posible por escapar, sabiendo que cuando sea descubierto probablemente lo maten, ya que las posibilidades de escapar son mínimas–. La última opción es aceptar: se va, junto con otras setenta y dos personas” (*Idem*)

Frente a ello, Berlin se pregunta: ¿Cuál es la manera moralmente correcta de responder ante tal situación? ¿Cómo es posible juzgar a las víctimas por su cooperación con el Holocausto cuando éstas no eran libres, ni podían llevar adelante su voluntad, sino que se encontraban bajo la coacción deliberada del régimen nazi? La respuesta a estos interrogantes se evidencia en la imposibilidad de juzgar los actos de las víctimas bajo estas circunstancias. Así,

todo lo que haya hecho se considerará plenamente justificado. Es una arrogancia inexpresable de parte de aquellos que nunca estuvieron en esas situaciones el juzgar las decisiones y las acciones de quienes estuvieron allí. La alabanza y la culpa están fuera de lugar –las categorías morales normales no se aplican. Las cuatro opciones –el martirio heroico y el salvar las vidas inocentes a expensas de otras, solo pueden ser aplaudidas” (*idem*).

Estas extensas citas muestran claramente la postura de Berlin. Así, en la medida en que el totalitarismo significó la suspensión del orden conocido –tanto moral como político–, las acciones y las decisiones que los sujetos tomen dentro de él no pueden ser juzgadas. En consecuencia, dado que nadie fue capaz de actuar libremente, ni se encontraban asegurados los espacios mínimos de libertad negativa que permitan dicha acción, no es posible reflexionar sobre la responsabilidad que las víctimas tenían allí. Aún más, “ni siquiera la colaboración activa puede ser condenada de inmediato” (Ignatieff, 1998: 253).

Para finalizar, quisiéramos recuperar el interrogante que inició este apartado: ¿Qué demanda del individuo las nociones de libertad elaboradas por Arendt y Berlin? Y, ¿cuál es la relación que puede establecerse entre libertad y responsabilidad? A la luz de los análisis que ambos autores elaboraron respecto del accionar de los Consejos Judíos en el marco del totalitarismo, es posible ensayar una respuesta.

Así, tal como hemos analizado hasta aquí, la libertad en Arendt se encuentra completamente relacionada con la acción, por un lado, y con la política, por otro. Desde esta perspectiva, los hombres son libres en la medida en que actúan a la luz de lo público junto a otros, dando nacimiento a espacios, actores e instituciones que no existían con anterioridad. En efecto, la noción de libertad en Arendt exige de los sujetos la participación activa de todos en los asuntos públicos, exigencia que además conlleva la insoslayable tarea de resistir frente a las instituciones petrificadas que siempre buscan obturar la capacidad de acción. De este modo, encontramos en el pensamiento arendtiano una comprensión de la libertad que hace posible que los hombres se responsabilicen por sus propios actos y por sus juicios, más allá del contexto en el que éstos se desarrollen.

Lejos de la demanda de obediencia, Arendt elabora una idea de libertad (y de política) que demanda de los hombres responsabilidad ante el mundo y ante los otros, con quienes lo compartimos. Por ello, para la pensadora es posible (y

necesario) reflexionar sobre el rol del pueblo judío y principalmente de sus líderes en la organización del exterminio nazi.

Por el contrario, como mencionamos algunas páginas atrás, la libertad negativa que es defendida por Berlin supone el establecimiento de límites para la acción de los hombres y de un espacio de libertad que asegure la realización de sus voluntades.

Así, en la medida en que la libertad individual depende de su establecimiento, la ausencia de dichos límites obtura por definición cualquier intento por resistir ante el aplastante peso de las leyes, las instituciones y las nuevas normas morales. De este modo, la defensa berliniana de la libertad negativa demanda de los sujetos obediencia y deviene en la ausencia total de posibilidades de acción. Al mismo tiempo, a la luz de las reflexiones antes desarrolladas, dicha obediencia se traduce en una desresponsabilización de los individuos por sus actos, puesto que al encontrarse coaccionados por una fuerza externa a ellos mismos, cualquier tipo de accionar debe analizarse por fuera de los marcos morales y políticos “normales”.

A modo de cierre

El objetivo principal de nuestro trabajo fue explorar la relación que es posible establecer entre las nociones de libertad y responsabilidad elaboradas por Arendt y Berlin, situando nuestra reflexión en el marco de la “Controversia Eichmann”.

En vista de ello, dado que es fundamental pensar a los autores en su propio tiempo, comenzamos por trazar los itinerarios teóricos y los espacios de formación en los que ambos se desarrollaron, recuperando, además, la importancia que adquieren sus experiencias personales en tanto que judíos migrantes.

En este marco fue que reconstruimos las comprensiones que ambos autores elaboraron respecto de la noción de libertad, dando cuenta de la imposibilidad de equiparar la reflexión arendtiana sobre la libertad con la idea de

libertad positiva de Berlin. Así, planteamos que la pensadora judío-alemana propone otra forma de comprender la libertad, centrada no solo en la posibilidad sino en la exigencia de la participación de todos en los asuntos públicos, exigencia que se sostiene más allá del contexto en el cual los hombres se encuentren.

En este punto, es posible afirmar que, situados en dos corrientes de pensamiento distintas, a saber, el liberalismo en Berlin y el republicanismo en Arendt, las nociones de libertad que elaboran se centran, en el primer caso, en el individuo, y en el segundo, en la comunidad –entendida como un *espacio-entre-*. Así, como hemos desarrollado, según las reflexiones berlinianas, el sujeto es libre cuando se aseguran los espacios mínimos de libertad en los cuales puede actuar, según su propia voluntad sin estar coaccionado por ninguna fuerza exterior. La libertad es la posibilidad de elegir actuar y no la acción propiamente dicha. Por el contrario, en Arendt libertad y acción son dos caras de una misma moneda, y solo se realizan políticamente, en presencia de los otros.

Este “excesivo peso” que allí adquiere la comunidad, es uno de los ejes sobre los que el liberalismo articula su crítica hacia el republicanismo. No obstante, ambas concepciones sobre la libertad, adquieren otra tesitura a la hora de analizar los modos en los que son articuladas para pensar sobre los fenómenos políticos.

Así, la controversia respecto del accionar de los Consejos Judíos se fundamenta sobre la cuestión de la libertad de los hombres en el totalitarismo y, en consecuencia, la posibilidad o no de responsabilizarse por sus propios actos.

Lo paradójico de la respuesta elaborada por Berlin desde el liberalismo es que, más allá de la importancia que le otorgue al individuo en tanto sujeto portador de dicha libertad, su apuesta y defensa por la libertad negativa en tanto condición que hace posible su ejercicio, tiene como consecuencia no solo la desresponsabilización de las acciones de los hombres, sino también la anulación de la posibilidad de resistir ante el Totalitarismo. En otras palabras, la apuesta

por el individuo queda reducida a través de la exigencia de obediencia que se esgrime tras su noción de libertad negativa, diluyendo así, los espacios para la acción.

En cambio, la comprensión arendtiana de la libertad exige la acción de los hombres y, en el marco del totalitarismo, exige resistencia y responsabilización ante el mundo y los otros, por las acciones realizadas, permitiendo, en consecuencia, juzgarlas.

De este modo, se torna evidente que más allá del peso que el liberalismo le atribuye al individuo este es completamente incapaz de esgrimir cualquier tipo de resistencia frente a un implacable sistema totalitario que pone en jaque no solo la posibilidad de su libertad, sino la naturaleza humana. Es aquello finalmente, sobre lo que Arendt cimenta su noción de libertad: en la natalidad y la pluralidad que siempre dan inicio a lo nuevo y son capaces de interrumpir los procesos y poner en jaque los límites trazados, incluso allí en donde, ante la ley de la vida, se impone la ley de la muerte.

Bibliografía

- Arendt, H. “Ideología y Terror” en Arendt, H. *Los Orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006
- Arendt, H. “Responsabilidad personal bajo una dictadura” en Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007
- Arendt, H. “El pensar y las reflexiones morales” en Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Arendt, H. “¿Qué es la libertad?” En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Buenos Aires: Ariel, 2016
- Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*. Buenos Aires: Alianza, 2019
- Benhabib, S. *Exile, Stateness and Migration. Playing Chasse with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton University Press: New Jersey, 2018
- Berlin, I., & Lukes, S. (1998). Isaiah Berlin: In Conversation with Steven Lukes. *Salmagundi*, (120), 52-134.

- Berlin, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2010
- Brightman, Carol (Ed.). *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. New York: Harcourt Brace & Company, 1995.
- Canovan, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, 1993
- Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. EdULP: La Plata, 2014.
- Dubnov, A. M. Can Parallels Meet? Hannah Arendt and Isaiah Berlin on the Jewish Post-Emancipatory Quest for Political Freedom. *The Leo Baeck Institute Year Book*, 62, (Diciembre, 2017): 27-51
- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. A Life*. Nueva York: Metropolitan Books, 1998.
- Jahanbelgoo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Prentice Hall & IBD, 1992.
- Lafer, C. Isaiah Berlin and Hannah Arendt. *Net*, 1(1), (Septiembre, 1993): 19-24.
- Kimber, Rita, Kohler, Lotte, Saner, Hans (Eds.). *Hannah Arendt and Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.
- Young-Bruhel, E. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim – IVEI, 1993.