

El estado de la cuestión

El mal, hoy. *Una aproximación filosófica*

José Antonio Zamora

Resumen

Tras una breve retrospectiva sobre el tratamiento filosófico del mal en la modernidad, marcado por el fracaso de toda teodicea y de sus sustitutos seculares, el texto se centra en la figura del mal extremo en el siglo XX, Auschwitz, y en dos pensadores que de manera representativa encarnan el esfuerzo filosófico por articular una respuesta al reto que ese mal extremo representa. Concluye con una aproximación a la visión postmoderna del mal.

Abstract

After a brief retrospective on the philosophical treatment of evil in modern times, marked by the failure of any theodicy and its secular substitutes, the text focuses on the figure of extreme evil in the twentieth century, Auschwitz, and on two thinkers who representatively embody the philosophical effort to articulate a response to the challenge that this extreme evil represents. He concludes with a postmodern approach to the vision of evil.

Palabras clave: Mal, Auschwitz, H. Arendt, Th. W. Adorno, J. Baudrillard.

Key words: Evil, Auschwitz, H. Arendt, T. W. Adorno, J. Baudrillard.

Puede que con el *mal* ocurra algo parecido a lo que San Agustín cuenta en las *Confesiones* que le ocurría con la cuestión del tiempo. Creemos tener una experiencia elemental y directa del mal, pero cuando comenzamos a darle una explicación, las dificultades crecen ante nosotros de forma tan abrumadora, que cualquier tentativa de comprensión parece abocada al fracaso. Quizás por eso el mal es una de esas realidades que constituyen un desafío mayor a las pretensiones de explicación racional de la realidad y, derivado de ello, más producción teórica han generado; una de esas realidades que las preguntas que suscitan son tan relevantes o más que las respuestas que se les han ido dando a lo largo de la historia (MARQUARD 1986a: 218). Ciertamente la realidad del mal no supone sólo un de-

saño teórico de primera magnitud. Quizás tampoco es la teoría lo primero y lo más urgente ante ciertas formas de mal. De su existencia se desprende más bien una apelación directa a la acción contra él y contra sus efectos sobre las personas, como si en la respuesta activa estuviese en juego lo más genuinamente humano. Humanidad e indiferencia ante el mal sólo resultan compatibles si se movilizan enormes dosis de cinismo o se sucumbe al aturdimiento. Y aunque la experiencia acumulada nos diga que el combate no asegura en absoluto la victoria, incluso que no es seguro que no se deriven de la lucha contra él paradójicamente otros males, también males mayores, el mal compromete radicalmente en su contra, convoca a su negación práctica. Pero ello no ha impedido que la acción se haya acompañado de estrategias sociales, institucionales o culturales para significarlo y controlarlo, necesariamente ambiguas, desde las que encontramos en las religiones (ESTRADA 1997; KOSLOWSKI 2001) o en el arte (BOHRER 2004; ALT 2010), hasta las que se producen en la política (ÁGUILA 2000), la ciencia (LORENZ 1992), etc. La perspectiva que adoptaremos aquí es pues extremadamente limitada, por ser teórica y filosófica.

Lo primero que salta la vista es que la palabra *mal* más que ofrecer los contornos precisos de un concepto bien definido, nos abre un amplio campo semántico difícil de delimitar: imperfección, defecto, daño, desgracia, calamidad, menesterosidad, deficiencia, desorden, adversidad, enfermedad, sufrimiento, fatalidad, terror, espanto, injusticia, pecado, error, anomía, alienación, negatividad y un largo etcétera con sus correspondientes adjetivos (MARQUARD 1980: 653). Ni todo es igualmente significativo, ni la diversidad debe paralizar la pretensión teórica de ir al núcleo. Quizás por esa razón se ha producido a lo largo de siglos de reflexión un continuo esfuerzo por diferenciar entre los múltiples significados, con el objetivo de hacerse de una diversidad ingobernable de sentidos, esfuerzo que adquiere forma más o menos canónica en la distinción leibniziana de *malum metaphysicum*, *malum physicum* y *malum morale* (LEIBNIZ 1965 [1710]: I, 21). Por un lado, algunos de los significados del mal parecen derivarse de la condición limitada y, por tanto, imperfecta que define la realidad finita, desde la transitoriedad y la fugacidad de lo existente al límite infranqueable de la muerte o el colapso previsible del universo conocido. La contingencia y la finitud provocan innumerables experiencias de límite, frente a las que el espíritu humano no parece conformarse o ante las que surge la insofocable pregunta por su razón de ser. Por otro lado, algunos de los significados de

mal se relacionan con experiencias de dolor y sufrimiento, desde las provocadas por catástrofes naturales a las que se derivan de procesos naturales como la enfermedad, el deterioro, la vulnerabilidad o el de gaste. No deja de producir indignación el inevitable dolor de un niño atrapado mortalmente por las garras de una enfermedad, por más que la naturaleza se muestre indiferente hacia ese sufrimiento y opaca a toda interrogación sobre el sentido del mismo. Por último, otros significados están relacionados con los efectos de las acciones humanas y, por tanto, llevan a interrogarse sobre sus motivos y sobre los criterios que las informan. La historia humana está sembrada de injusticias y sufrimientos producidos por los seres humanos, derivados de decisiones imputables a los mismos y, por ello, de las que son responsables. Este ordenamiento tripartito de significados del concepto de mal, que en absoluto ha permanecido estable en el tiempo y mucho menos incuestionado, no es más que una forma, seguramente insuficiente y parcial, de hacerse teóricamente de una realidad que pone a la teoría siempre al límite de sus posibilidades (ESTRADA 1997: 11ss).

Del mismo modo que los contextos históricos poseen gran influencia sobre la determinación de los significados dominantes del mal, dichos contextos también configuran el entramado de expectativas en el que un acontecimiento, un proceso o unas relaciones sociales son percibidos como manifestaciones del mal. Con esto no estamos proponiendo un relativismo cultural que impida un juicio razonado sobre dichas manifestaciones, simplemente se trata de llamar la atención sobre lo que bien podría denominarse *historicidad* de la cuestión del mal, pues sólo ésta permite una propuesta de pensarlo, como la que hacemos aquí, marcada por un índice temporal. Es en este horizonte histórico en el que pierden validez y capacidad de convicción determinados argumentos y adquieren relevancia otros. Y esto fundamentalmente no porque los argumentos sean en sí relativos al tiempo, sino porque no pueden por sí solos anticipar la historia y los acontecimientos radicalmente contingentes que la constituyen. Quizás hasta el juicio de Eichmann en Jerusalén y la reflexión de H. Arendt (2003 [1963]) sobre el mismo no hemos llegado a comprender de manera tan cabal que la ausencia de reflexión puede ser más peligrosa que malevolencia. Por eso, si repasamos las estrategias argumentativas que han sido movilizadas en la historia del pensamiento occidental y su pérdida o no de vigencia, nos daremos cuenta de la importancia que tiene la mencionada historicidad, hasta qué punto la historia es constitutiva del problema del mal. No cabe

duda, nuestras concepciones del mal se han transformado en la historia tanto como nuestros esfuerzos por superarlo.

Por eso, no vamos a entrar aquí en una descripción detallada de las diferentes estrategias argumentativas que podemos identificar en el devenir del pensamiento occidental, ya se trate de estrategias de desautentización ontológica, de negación escatológica, de integración metafísica, de moralización antropológica, de estetización equilibrante o de funcionalización teleológica del mal; todo ese conjunto de estrategias, su validez o insuficiencia, se han venido examinando bajo el nombre que acuñó Leibniz para abordar un problema tan antiguo como la filosofía y son suficientemente conocidas (ESTRADA 1997). Más bien queremos centrarnos en su determinación histórica, sin la que es imposible plantearse la cuestión del mal, hoy.

1. De la crisis de la teodicea clásica a la crisis de sus sustitutos seculares

«El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea de Leibniz, y la abarcable catástrofe de la naturaleza primera fue de poca importancia comparada con la segunda, la social, que se sustrae a la imaginación humana al promover el infierno real a partir de lo humanamente malo», escribe Th. W. Adorno en la *Dialéctica Negativa* (1970a [1966]: 353). Esta comparación realizada por uno de los defensores de la singularidad de Auschwitz parece avalar la tesis a la que Susan Neiman (2002) ha dedicado su monumental obra sobre el mal en el pensamiento moderno, esto es, que las reacciones intelectuales al terremoto de Lisboa y a la catástrofe de Auschwitz marcan el comienzo y el final de la modernidad y que, por lo tanto, el problema del mal es la fuerza motriz que impulsa al pensamiento moderno.¹

El impacto del terremoto de Lisboa conmocionó la confianza recién estrenada en una racionalidad que se veía a sí misma capaz de sustentar y dar unidad al orden natural, moral y social al mismo tiempo, una racionalidad que se había alzado contra las diversas formas de escepticismo, fideísmo o nihilismo resultado de la descomposición del mundo medieval y que no dejarían de encontrar expresión dentro de la misma modernidad en pensadores que van desde

¹ Cf. también AMMICHT-QUIN (1992).

Bayle a Nietzsche, pasando por Hume, Sade o Schopenhauer². Al racionalismo optimista el desencantamiento del mundo propiciado por las ciencias naturales le parecía compatible con una teología natural que defendía la transparencia racional de la creación depurada de las intervenciones de una providencia especial que habían perdido toda credibilidad. El concepto de providencia general como funcionamiento de un orden racional accesible al entendimiento humano sin ayudas exteriores se había convertido en un concepto comodín para el desentrañamiento del orden natural, social, moral y económico compatible con una teología natural racional. Por eso nada hacía más daño a esta nueva cosmovisión que el problema del mal. Pero para afrontar ese problema la *teodicea* aportaba el argumentario.

El horizonte compartido por todas las propuestas que siguen ese argumentario está presidido por la pretensión de la razón de desentrañar racionalmente la constitución del mundo, de un mundo que evidentemente está regido por las leyes de esa misma razón. Este es el marco intelectual originario del «proceso judicial» que pretende llevar a cabo la teodicea (KANT 1981 [1791]: A 194)³. La *justificación de Dios*, es decir, su descargo de la acusación de ser responsable de todo lo que se opone a la idea de una «buena» disposición del mundo, es a la vez *justificación del mundo* a partir de una racionalidad inherente al mismo. La justificación de Dios significa por ello la disolución de las disteleologías (solo aparentes) en la naturaleza y en la historia por medio de la demostración del carácter racional del todo. En la metafísica racionalista, que pretende ser al mismo tiempo teología «natural», y que curiosamente es tanto apología como crítica de la revelación, el mundo aparece como un universo ordenado y reconstruible por medio de la razón y bajo su luz, un universo en el

² Sigue siendo de enorme provecho la lectura de la reconstrucción del racionalismo moderno realizada por Panajotis Kondylis en su colosal obra sobre la Ilustración (1981), en la que acierta a presentar las tensiones insolubles entre la matriz racionalista de la Ilustración con su sombra nihilista, es decir, entre el proyecto de transparencia y normatividad racional y los múltiples rostros de una corriente que cuestiona y socava permanentemente dicho proyecto.

³ La teodicea así entendida, es decir, como un proceso judicial realizado ante el «tribunal de nuestra razón», en el que el creador es sentado en el banquillo de los acusados a causa del mal en el mundo y en el que la razón actúa al mismo tiempo como fiscal, defensora y jueza, es una empresa específicamente moderna (cf. OELMÜLLER 1969: 189-200 y 314; JANSSEN 1989: 1-16; MARQUARD 1986b: 14-17; SPARN 1990: 211-215), que, sin embargo, tiene sus precedentes en parecidas estrategias de descargo de Dios provenientes de la antigüedad o la Edad Media «análogas a la teodicea» (GEYER 1992).

que la mayor diversidad posible y el mayor orden se condicionan mutuamente. Además, la armonía del mundo y la teleología que resulta de ella encuentran su correspondencia en el reino de la libertad. El mundo físico y el mundo moral se corresponden. Pues bien, esta correspondencia es la que queda definitivamente rota por el terremoto de Lisboa.

El pensador que de manera más radical se hace cargo de esta ruptura es sin duda I. Kant. Al conocimiento de la naturaleza no se le puede interrogar por el sentido ni contaminar con categorías morales como «bien» o «mal». Conocer su funcionamiento, también en lo que afecta a los movimientos tectónicos de la capa terrestre, nos puede ayudar a hacer previsiones racionales y a evitar riesgos innecesarios, pero no resuelve ninguna duda que apunte más allá de lo dado a los sentidos ni cuestiones de orden moral. Este último sí se rige por las leyes de la razón pura, pero el cumplimiento de la pretensión de que el orden natural obedezca a los imperativos de la razón práctica, que tiene su *telos* en la superación del mal, no puede ser avalado por ningún conocimiento, tan solo postulado por la racionalidad moral. La realización efectiva de los imperativos morales dentro del orden natural, al que pertenecen los sujetos en cuanto individuos sensibles, puede ser razonablemente esperada, pero nunca será segura como lo puede ser el comportamiento de las leyes naturales.

Sin embargo, a pesar de todas estas cautelas, Kant no deja de sentir el apremio que movía a los racionalistas al optimismo de la razón, por más que no llegue a contagiarse de su entusiasmo. Ese apremio encontrará expresión comedida en su filosofía de la historia. Para Kant, el progreso posee tan sólo el carácter de una idea regulativa, que ni tiene significación ontológica, ni puede ser constatada empíricamente, pero que sin embargo puede ser «útil» desde el punto de vista práctico-moral (KANT 1981 [1784/1785]:806). El motivo que impulsa a Kant a mantener una heterogonía de los fines similar a la *mano invisible* de A. Smith y a hablar de la *intención de la naturaleza* (KANT 1981 [1784]: 34) es justamente la percepción de la cruda realidad de la evolución del género humano, cuya «vista nos obliga a retirar nuestros ojos con indignación y a dudar de poder encontrar alguna vez en ella una intención racional acabada» (Kant 1981 [1784]: 49). La búsqueda de una teleología en la totalidad de la historia responde en realidad a una clara percepción de la injusticia y la destrucción que se encuentran en ella y a una búsqueda de sentido a la vista del mal.

Kant recurre a la *intención de la naturaleza* –adelantándose a la «astucia de la razón» hegeliana– para disolver quizás demasiado cómodamente las contradicciones entre individuo y género humano, guerra y paz, sufrimiento y felicidad. La naturaleza (providencia) termina sirviéndose de la «sociabilidad insociable» de los seres humanos para realizar sus planes. El horror ante el sufrimiento y la destrucción en la historia se transforman de este modo en una confianza medida pero firme de que todo conduce al orden y a la racionalidad (KANT 1981 [1784]: 42). Para Kant, ciertamente, el abismo entre la idea y su realización va a seguir existiendo siempre. Pero la idea de un progreso más o menos garantizado por la intención de la naturaleza se transforma en una especie de escenificación para impedir la desesperación frente al hecho de que es imposible alcanzar una seguridad absoluta de supervivencia.

El fracaso de la teodicea en su forma clásico-moderna, que el propio Kant convirtió en título de uno de sus escritos más conocidos, no debe impedir que atendamos a su transformación ya en el mismo Kant en filosofía de la historia, en la que perviven figuras argumentativas específicas claramente reconocibles. Lo que convierte a I. Kant en un pensador clave para esta cuestión, es que quizás nadie como él ha asumido las consecuencias de la conmoción que supuso el terremoto de Lisboa para el derrumbe de la teodicea clásico-moderna, pero que también fue él quien puso las bases filosóficas que harían posible dar continuidad a las intenciones más propias de la teodicea en un mundo secularizado y desencantado, así como trasladar las expectativas de orden y sentido racional al ámbito de la sociedad y de la historia.

Es verdad que la continuidad entre teodicea y filosofía de la historia no es un asunto libre de controversia. H. Blumenberg ve en la afirmación del mundo existente como «el mejor de los mundos posibles» una exclusión de toda concepción de la historia como progreso. La teodicea de Leibniz conduciría más bien a una estática optimista de la insuperabilidad, que eliminaría la significación del hombre de cara a la realización de un mundo «mejor» (BLUMENBERG 1974: 66). Pero O. Marquard ha interpretado la continuidad entre la filosofía moderna de la historia y la teodicea no desde el punto de vista del contenido sino desde el punto de vista *funcional*, y así ha mantenido el teorema de la continuidad transformándolo. La función de la filosofía de la historia es exonerar a Dios de la incongruencia del mundo cargándola sobre los hombros del ser humano. La filosofía de la historia conduciría en última instancia, según él, «a un

ateísmo ad maiorem Dei gloriam» (MARQUARD 1973: 70; cf. 1981), lo que sería congruente con considerarla una respuesta a la crisis de credibilidad de la «teodicea optimista» leibniziana y en cierto sentido su heredera.

Nadie encarna esta metamorfosis, transformadora y conservadora al mismo tiempo, como G.W.F. Hegel, para quien la historia universal es la justificación más acabada de Dios: su auténtica *teodicea* (HEGEL 1955: 48). Al servicio de esta justificación pone la «*filosofía* de la historia universal», cuya determinación fundamental se encuentra en una idea enfática de razón, esto es, en la idea de «que la razón domina el mundo, que, por tanto, lo sucedido en la historia universal posee carácter racional» (HEGEL 1955: 28). La historia universal aparece como un «proceso escalonado» (HEGEL 1955: 155) por el que el Espíritu universal, a través de sus diferentes momentos, alcanza autoconciencia, logra su verdad. El individuo puede sentir que el proceso histórico es injusto. Pero la historia universal no tiene compasión con los individuos, que a ella sólo le «sirven como medios para su progresar» (HEGEL 1955: 76). La contemplación del altar sacrificial de la historia, de las ruinas y las víctimas que se acumulan en ese proceso, tan sólo hace más aguda y necesaria la pregunta por el objetivo final al que han sido sacrificadas. El resultado de la historia universal convierte todas ellas en medio de la autorrealización del Espíritu (cf. HEGEL 1955: 80). Puede ser que la racionalidad del proceso permanezca oculta a la mirada parcial del observador individual, pero no al saber absoluto, que bajo la azarosidad superficial reconoce un orden racional. En el juego confuso de las pasiones y los intereses particulares termina imponiéndose en última instancia lo universal, porque «la astucia de la razón [...] pone a actuar para sí a las pasiones» (HEGEL 1955: 105). Pero la decisión por la racionalidad del todo es en realidad una decisión a favor de lo que se impone en última instancia, de lo que triunfa, de los vencedores. El resultado se identifica realmente con las victorias y los vencedores, porque es su singularidad la que puede referirse sin contradicción a la finalidad divina de la historia. En realidad lo que pretende HEGEL con su interpretación de la historia es «curar las heridas del Espíritu sin dejar cicatrices» (HEGEL 1986 [1806/07]: 492).

Se ha advertido repetidamente que Marx, en su intento de poner «sobre los pies a Hegel», presupone y asume su misma lógica histórica. Esto se refleja sobre todo en su concepción de la historia universal como autoproducción del hombre por medio del trabajo que conduce de manera necesaria a través de la alienación a la emanci-

pación y a la recuperación de sí. Ciertamente, para Marx, el idealismo de Hegel, que subsume la realidad en la autoconciencia, es responsable de la ceguera ante las contradicciones reales no superadas, pero una vez quebrada la identidad entre realidad y razón, la realidad existente muestra su irracionalidad, la división de la sociedad en opresores y oprimidos, explotadores y explotados, división que no puede ser superada ni reconciliada en el ámbito de la conciencia o el pensamiento. Sentado esto, Marx cree poder apropiarse los «elementos positivos de la dialéctica hegeliana» bajo una nueva perspectiva sustituyendo la concepción formal y abstracta del movimiento de extrañamiento y recuperación por una concepción concreta y real del movimiento de la historia como «auténtica historia natural del hombre» (MARX 1956 [1844]: 579). Si nos preguntamos por el papel que Marx atribuye a las víctimas y a los sufrimientos pasados en esta forma de interpretar la historia, nos encontramos que su significado se agota en haber posibilitado el presente, pues «toda la historia es una historia de preparación y evolución» (MARX 1956 [1844]: 544), cuyos avatares positivos y negativos se legitiman por el resultado, la emancipación lograda en la sociedad comunista. La crítica a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside dicha idealización. Se rechaza la concepción de la historia como proceso evolutivo de la conciencia, pero no la lógica evolutiva. Las víctimas son identificadas con una negatividad convertida en motor del movimiento y momento de paso que queda superado en la totalidad reconciliada, por más que esa reconciliación no sea ya meramente especulativa.

No cabe duda de que la filosofía moderna de la historia es uno de los dispositivos filosóficos que más ha contribuido a concebir la historia como progreso, desde Lessing a Marx pasando por Kant y Hegel. Lo posterior es visto como superior, lo anterior se convierte en fase previa de lo que ha devenido y alcanzado realización, el pasado es percibido como medio para un fin que lo supera, lo que fue es instrumentalizado al servicio de lo que está por venir. Para hacer valer esta lógica ha sido preciso anular o desactivar la provocación que proviene de la existencia del mal, del sufrimiento, de la injusticia acumulada, de la negatividad pertinaz. Partiendo de esta base, quizás sea la *instrumentalización* la figura específicamente moderna de responder al problema del sufrimiento y del mal en el mundo y la historia. Lo óptimo, en cuanto fin, justifica los males como condición de su posibilidad. La razón del creador divino o la razón inmanente al proceso histórico tiene que respetar la inexorabilidad de las

«composibilidades» por medio de un cálculo de optimización consciente de la utilidad marginal. El resultado no es un mundo perfecto, pero sí el mejor de los posibles. Y una vez mostrado que el mundo es el mejor de los posibles, hay que creer que incluso los sufrimientos y las monstruosidades son parte del orden, que todo pertenece al sistema y que no tenemos razón para suponer que un mundo sin ellos sería un mundo mejor.

Esta concepción teleológica y evolutiva de la historia y de la sociedad no ha dejado de estar acompañada a lo largo de la época moderna por visiones críticas que van desde el escepticismo distanciado al nihilismo más corrosivo. Pero no cabe duda de que la visión que más ha calado en las sociedades occidentales, tanto en sus poblaciones como en sus élites, es la que está presidida por la idea de progreso y su depotenciación instrumental del mal. De Kant a Marx, pasando por Hegel, Comte o Spencer, no se ha dejado de contemplar la posibilidad de reducir o eliminar el mal por medio del aumento del saber científico-técnico y la reflexión, por la transformación de las estructuras sociales y el avance de la civilización⁴. Si se reconocía una posibilidad de que ese avance fuera él mismo generador de mal, dicho mal era considerado un precio necesario de su propia superación.

Pero el gran relato decimonónico de una modernidad satisfecha de sí misma, de una sociedad que confiaba en la razón y la ciencia no menos que en los ideales democráticos burgueses, pierde claramente brillo y plausibilidad a medida que el siglo XIX va llegando a su fin. Tanto desde posiciones tradicionalistas como desde posiciones comprometidas con la modernidad ilustrada, en las artes y en el pensamiento se van abriendo paso las voces que advierten sobre la imbricación entre civilización y barbarie, una imbricación que hace presagiar el futuro sombrío que mostraría su rostro más terrible en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. En ese momento se volvería claramente manifiesto lo que muchos ya habían sabido reconocer en la dominación salvaje y aniquiladora de la colonización o en la proliferación de formas de racismo nacionalista o biologicista

⁴ No sólo el idealismo o el marxismo son exponentes de un esquema evolucionista que subordina el mal al avance de las capacidades racionales del género humano, también otros teóricos sociales del siglo XIX, como Comte o Spencer, se pueden considerar adscritos a este esquema. El desencantamiento del mal que acompaña a la secularización propicia una tendencia no sólo a la funcionalización instrumental del mal, sino a su excepcionalización y a su conversión en objeto de estrategias racionales de solución de problemas, ya sean de corte terapéutico, disciplinario o respondan a planteamientos de ingeniería social (BONK 2003).

que se proyectaban sobre minorías secularmente excluidas de la emancipación, no menos que en el carácter depredador de la naturaleza y las personas propio del industrialismo capitalista o de la destrucción de las formas de vida sustantivas propia de la racionalidad burocrática. Los dispositivos que habían sustentado la confianza decimonónica en el progreso perdían de manera creciente su inocencia meramente instrumental y revelaban cuando menos una ambigüedad que hacía saltar las alarmas sobre los efectos destructivos más espantosos. Aunque no faltaron los que, ante este panorama, buscaban una salida en la transfiguración intelectual de todo aquello que podía ser considerado el lado oculto y reprimido por la modernidad ilustrada, como si de las fuerzas vitales, irracionales y supuestamente arcaicas fuera posible esperar una alternativa a la modernización contradictoria y a sus efectos más desnaturalizantes o más perturbadores, tampoco faltaron quienes tuvieron el valor de percibir lo que en estos «pensadores oscuros» (cf. FABRIS 1993) había de lúcida percepción de esas contradicciones en que se veía atrapada la modernidad y de resistencia a ellas, sin por ello sucumbir a los cantos de sirena de supuestos orígenes o fondos ignotos, cuando no del tradicionalismo religioso, que no sólo iban a ser incapaces de detener lo que se avecinaba, sino que no serían fácilmente movilizables para su realización.

En todo caso, a finales de siglo las sociedades europeas descubrían en su interior formidables fuerzas destructivas que la claridad de los mitos ilustrados había hecho desaparecer tras su esplendor deslumbrante. El mal recuperaba protagonismo sobre el escenario de la historia bajo formas de violencia que los europeos modernos habían aprendido a atribuir al pasado bárbaro o a otros pueblos, al mismo tiempo que los convertían diligentemente en víctimas de su violencia. Lejos de encarnar los ideales de progreso y racionalidad, lo que les devolvían las prácticas sociales, económicas, políticas y culturales desplegadas en el siglo eran inusitadas imágenes de violencia e irracionalidad. La Gran Guerra sacó a la luz un entusiasmo nacionalista de tal furia y mostró una tan monstruosa capacidad industrial de destrucción, que el mito del progreso no podría seguir ocultando la barbarie que se inscribía en él.

Quizás sea W. Benjamin el pensador que mejor encarna ese giro tras la conmoción de la Gran Guerra y la lúcida conciencia de lo que en ella se anunciaba de más terrible aún⁵. Ese giro representa un

⁵ No son sólo pensadores judíos los que protagonizan ese giro, pero no cabe duda que la dialéctica de la emancipación judía y su imbricación con el do-

tránsito de las «teodiceas seculares» (RUANO 2008, 195ss) producidas por la cultura burguesa y heredadas por el marxismo hacia una conciencia crítico-radical «que rompe con los mitos del tiempo lineal y del progreso» (MUÑOZ, 1998: 18). Su propuesta no puede ser más provocadora: el «concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga “avanzando así” es la catástrofe» (I, 683). BENJAMIN aborda la relación entre mal y modernidad por medio de una teoría de la catástrofe como clave del proceso que la modernidad interpreta bajo la idea de progreso. Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que ésta no es un acontecimiento futuro, no es tanto un final o una meta, tampoco evidentemente un accidente, cuanto su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital.

Por el contrario la mirada alegórica, que Benjamin intenta hacer suya, no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las «victorias» que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las «estaciones de su descomposición», las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo. Las estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al

ble vínculo con la asimilación y el antisemitismo ayudó a muchos de ellos a despertar anticipadamente de las ensoñaciones liberadoras de la modernidad. Baste mencionar al último H. Cohen, a F. Ronsenzweig, W. Benjamin, H. Arendt, etc. (MATE 1997; ZAMORA 2007).

poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estructural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo transcurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo, que portan las huellas de la lógica destructiva y arrolladora del capitalismo. Como el ángel de la historia de P. Klee tampoco Benjamin mira hacia el futuro para escudriñar signos que confirmen una visión global positiva, sino que mira al «montón de ruinas» que se van acumulando a espaldas de la historia y señala atónito hacia ellas. La tarea del historiador, según él, no es la interpretación, que sólo conseguiría la integración de esas ruinas en el sistema de significación dominante. Como un trapeero que guarda los fragmentos desechados, él se convierte en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas: lo verdaderamente nuevo continuamente saboteado. Esa posibilidad depende para Benjamin de la interrupción del curso catastrófico que exige un pacto con el pasado irredento y con las víctimas de la historia y que, por ello, necesita de la movilización de la memoria, de una memoria que no las entregue al vacío de la nada o las convierta en sacrificio necesario del avance. Pero lo que importa señalar aquí es que «la idea de mal en Benjamin debe ser estudiada teniendo como fondo la debacle de la ilusión de una modernidad que habiendo prometido la felicidad para los seres humanos acabó abriendo las puertas de la catástrofe cuyos símbolos más elocuentes pueden ser resumidos en dos nombres: Auschwitz e Hiroshima. Benjamin, sin haber vivido para observar la terrible densidad de la barbarie en nuestra época, sin embargo intuyó su desenlace antes de éste se produjera» (FORSTER 2001: 23).

2. Modernidad y mal extremo

Ciertamente, después de Auschwitz e Hiroshima, a la vista del destino que sufren los empobrecidos de la tierra y de la amenazante inhabitabilidad del planeta, la identificación aparentemente inquebrantable entre modernidad y progreso ha caído rota en pedazos y ha quedado cuestionada, quizás definitivamente, la contraposición algo simplista entre modernidad y barbarie que sustentaba el *gran*

relato del progreso civilizador como rasgo constitutivo de las sociedades modernas. Los horrores del proceso colonizador, los costes humanos y sociales de la industrialización, las guerras de los últimos siglos, las formas de embrutecimiento que impone a los individuos el capitalismo salvaje, los múltiples genocidios de la era moderna, etc., no permiten albergar dudas sobre la existencia de un vínculo entre la modernidad y el mal extremo, incluso sobre la existencia de un mal extremo específicamente moderno (MILLER/SOEFFNER 1996). El modo más radical de realizar una indagación sobre los vínculos entre la modernidad y el mal extremo es enfrentarse a la forma más brutal de barbarie que ha tenido lugar en su seno: el genocidio⁶. Frente a estrategias relativizadoras del sufrimiento y del dolor humano padecidos por los individuos bajo las diferentes formas de violencia conocidas, el genocidio deja pocas escapatorias discursivas, nos pone frente al límite (TODOROV 1993). No hablamos, pues, de cualquier forma de mal, sino de la más extrema y de su relación con una época que, bajo el signo de la Ilustración, se identifica con la promesa de quebrar la historia natural de la muerte violenta, pero que puede pasar a la historia como la «época de los genocidios» (PICHT 1980, cf. GROSSER 1989; WILLIMANN/DOBKOWSKI 1987).

2.1. Auschwitz: signo epocal del mal extremo

En este horizonte fijamos nuestra mirada en el genocidio judío, que, como acontecimiento singular, puede ser considerado la manifestación más acabada del mal extremo. ¿Qué es lo que convierte a *Auschwitz* en una manifestación singular del mal en la época moderna? En primer lugar, en *Auschwitz* se realiza una decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un Estado de asesinar a todo un grupo humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar resto, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión.

«Hay algo aquí que ningún otro régimen —cualquiera que sea su criminalidad— había intentado hacer antes. El régimen nazi alcanzó —a mi entender— una suerte de límite teórico exterior, en este sentido: uno puede considerar un número más grande de

⁶ Para una aproximación a los problemas teóricos que plantea la definición de genocidio, cf. FEIERSTEIN (2007: 31ss.).

víctimas, incluso, y de medios de destrucción tecnológicamente más eficaces, pero cuando un régimen decide —en base a sus propios criterios— que hay grupos que ya no tienen derecho a vivir en la Tierra, como así también el lugar y la forma de su exterminio, entonces uno ha alcanzado el umbral extremo. Desde mi punto de vista, este límite fue alcanzado sólo una vez en la historia moderna: por los nazis» (FRIEDLÄNDER 1993:82s).

La realización de este propósito convierte al *campo de exterminio* en el signo distintivo del genocidio judío. Ya los *campos de concentración* representan la superación de un umbral elevado en la acción criminal de los estados modernos. A diferencia de otras formas de internamiento (cárceles, campos para prisioneros de guerra, campos de refugiados o campos de trabajo), los campos de concentración establecen intencionalmente unas condiciones de existencia cuyo objetivo fundamental es la destrucción de la subjetividad de los internados. Dichas condiciones conducen de manera sistemática a una degradación física y una privación extrema de casi todos los prisioneros y a la muerte de muchos de ellos, y esto no de manera accidental o por carencias irremediables en el suministro, sino como componente sistémico del campo. Su organización se propone la humillación permanente y la destrucción de la dignidad de los sometidos a ella, sobre todo por medio de una continua exposición a castigos violentos e imprevisibles, a agotadoras llamadas a formar a la intemperie, a trabajos sin sentido y repetitivos y a formas de destrucción de toda economía racional del tiempo y el espacio, cuya única finalidad es la pérdida de la integridad personal. El hacinamiento extremo consigue además la completa desintegración social de los prisioneros. Todas las acciones de la vida cotidiana quedan sometidas a una extraña combinación de colectivización y atomización que hacen imposible tanto la intimidad como la sociabilidad.

Sin embargo, los *campos de exterminio* se diferencian de los campos de concentración porque su finalidad principal es la del asesinato directo e industrial de las personas que son transportadas a ellos, así como el aprovechamiento de sus cuerpos y pertenencias personales y la eliminación de los restos. Quizás habría que hablar con más propiedad de instalaciones o fábricas de muerte. Entre ellas Chelmo, Treblinka, Belzec y Sobibor pueden considerarse puras fábricas de muerte. En Majdanek y Auschwitz-Birkenau encontramos una combinación de campo de concentración e instalaciones de exterminio directo, aunque con un predominio masivo de la segunda

función. Todos ellos fueron creados con una finalidad, el exterminio de los judíos, y fueron usados fundamentalmente para hacerla realidad.

El signo distintivo de los campos de concentración y exterminio nacionalsocialista es, según Wolfgang Sofsky, el «poder absoluto» (SOFSKY 1992: 27). Se trata de un poder que organiza el orden temporal y social de todos los procesos vitales de los prisioneros, impone una estructura social clasificatoria y cambiante que supone una distribución azarosa e imprevisible de posibilidades efímeras de supervivencia. Crea un sistema de colaboración que difumina la diferencia entre perpetrador y víctima, etc. Transforma el trabajo en un medio de aniquilación. Y todo ello emancipado de cualquier exigencia de legitimación o de normas establecidas de modo estable. Ser agredido, torturado o asesinado arbitraria y caprichosamente se convierte en una posibilidad omnipresente, de modo que la línea que separa la muerte y la vida desaparece. Pero como hemos visto, ese poder absoluto «no se da por satisfecho meramente con matar, ese punto último de referencia de todo poder. Antes transforma las estructuras universales de la relación humana con el mundo: el espacio y el tiempo, la relación social con los otros, la relación con las cosas en el trabajo, la relación de los seres humanos consigo mismos. Se sirve de algunos elementos y métodos de las formas tradicionales de poder, las combina y la potencia, se deshace de su instrumentalidad y se convierte así en una forma de poder específica» (SOFSKY 1992: 29).

2.2. El pensamiento enfrentado al mal extremo:

H. Arendt y Th.W. Adorno

Podría hacerse un recorrido por el no muy extenso elenco de autores que se ha enfrentado al desafío que representa la catástrofe de Auschwitz (cf. TRAVERSO, 2001; SERRANO DE HARO, 2004 y 2006; AYUSO DÍEZ 1999). Aquí vamos a referirnos sólo a dos de ellos, por considerarlos los más representativos: Th. W. Adorno y H. Arendt. Para ambos la catástrofe de Auschwitz supuso una quiebra civilizatoria de extraordinarias dimensiones que carecía de precedentes en la ya terrible historia humana. Ambos pusieron el acento en la singularidad de lo acontecido en los campos de exterminio, algo para lo que no existen analogías, y, sin embargo, también estaban convencidos de que ese acontecimiento arrojaba una penetrante luz desveladora so-

bre los procesos históricos, sociales, culturales y políticos que lo hicieron posible (ADORNO 1980: 268). Saber de la existencia de Auschwitz fue, tal como expresa H. Arendt, «como si el abismo se abriese» (2005a: 30). Se trataba de una quiebra que destruía cualquier confianza en una teleología histórica positiva y ponía ante los ojos algo insospechado, incluso para quienes no habían sido víctimas previamente de una ingenua creencia en el progreso (cf ARENDT 2005a: 246). En su contingencia histórica refractaria a todo intento de integración en un esquema causal, Auschwitz, desborde de horror, se vuelve inexplicable por cualquier nexo, ya sea en relación con el desarrollo tecnológico y su aplicación destructiva, con la universalización de la organización burocrática de la vida social, con el sesgo autoritario de los Estados nación o con su descomposición, con el darwinismo social convertido en ideología popular, con la sustracción a la determinación moral de los procesos administrativos y de la acción de los sujetos implicados en su funcionamiento, etc. (BIRULÉS 2006: 42s.). Auschwitz, decimos, sin embargo, hace que muchos de esos elementos constitutivos de la modernidad o relacionados con su devenir histórico aparezcan bajo una nueva luz y manifiesten una complicidad con la catástrofe.

a) El campo de exterminio: el *topos* del mal radical

Para Arendt aquello que singulariza la dominación totalitaria, su «institución central», (ARENDT 1981: 653) son los campos de exterminio. En un ámbito separado y blindado se experimenta como en un laboratorio aquello en lo que consiste de manera esencial dicha dominación. Es el lugar en el que han sido eliminados todos los obstáculos que pudieran dificultar un perfecto funcionamiento del dominio total. En ellos se lleva a cabo un exterminio industrial, sustentado en una organización burocrática compleja, ejecutado por individuos «normales» que «hacían su trabajo» y «cumplían órdenes» y que pretendía la aniquilación de todo lo que caracteriza a la individualidad humana (TRAVERSO 2001: 84ss).

Según el concepto arendtiano que mayor difusión ha alcanzado, los campos de exterminio son la expresión del «mal radical» (SERRANO DE HARO 1996). Un mal radical que tiene que ver, como escribe en una carta a K. Jaspers, con «hacer superfluos» a los hombres en cuanto tales (ARENDT/JASPERS 1993: 202). Esta empresa va decididamente más allá de la mera instrumentalización de aquellos que, según la definición kantiana, son fines en sí. En los campos de exterminio «el

homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito» (ARENDR 1981: 650). Los seres humanos son degradados a puro material humano superfluo. Se trata de una «supresión *in individuo* de los seres humanos e *in genere* de su condición humana, y sólo consiste en ella, en la trasgresión minuciosa del límite que opera la distinción entre vida y muerte, hombre y condición inhumana. Mundo hecho necesario para hacer destruible la condición humana.» (SERRANO DE HARO 2002: 36s.). No se trata pues sólo de aniquilar a ejemplares de la especie humana, sino de la deformación y destrucción de lo que convierte al hombre en un ser autónomo, su subjetividad.

Según esto, la singularidad del Auschwitz no reside en el número de víctimas, tampoco en los argumentos antisemitas o racistas que esgrimieron los perpetradores, sino en el hecho de que representa una nueva forma de asesinato masivo que convierte a los congéneres en meros ejemplares desprovistos de individualidad, de aquellos rasgos que nos diferencian de los animales: la pluralidad y la espontaneidad en el pensar y el actuar. En los campos de exterminio la eliminación de seres humanos se realiza *como* si se tratara de eliminar a insectos molestos, «sin consideración de la persona». En el genocidio actúa una estructura funcional que abstrae de toda singularidad, una estructura volcada en su propio funcionar. «El totalitarismo –dice Arendt– busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad» (ARENDR 1981: 677). Esta lógica desindividualizadora no sólo afecta a las víctimas, sino también a los verdugos, cuya existencia es tan superflua como la de aquellas (ARENDR/BLUMENFELD 1995: 43). Este es el verdadero horror del mal radical: la insignificancia del ser hombre, su completa funcionalización en un proceso de aniquilación que lo convierte en puro material.

Ésta es también la razón fundamental para eliminar de la muerte todo carácter humano y personal. El «genocidio administrativo» (*Verwaltungsmassenmord*) convierte la muerte en un acto burocrático e industrializado. La muerte se vuelve anónima. Podemos decir que a la víctima no sólo le es arrebatada la vida, también se le arrebatada la muerte. Y por eso ha de ser tratada en vida como si ya no existiera, como si su existencia no importara nada. «Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho de que en realidad nunca había existido» (ARENDR 1981: 671). Dado que es la existencia humana en cuanto tal la que debe ser borrada, en Auschwitz no bastaba simplemente

con asesinar, se trataba de «fabricar» cadáveres y de hacerlos desaparecer. La eliminación de todo resto era el último paso consecuente de la negación de cualquier sentido a la existencia de los aniquilados.

Esta conexión entre aniquilación y burocratización que revela la despersonalización de la muerte en los campos de exterminio permite reconocer muchos rasgos comunes en la forma de dominación administrativa (M. Weber) y el mal radical: «Los rasgos del mal radical –escribe ARENDT en su *Diarios filosóficos*– son: 1. La ausencia de motivos y el carácter desinteresado. 2. La completa carencia de imaginación, de la que se deriva un fallo total de la compasión, ¡también de la compasión consigo mismo! 3. Coherencia de todo lo puramente lógico, sacar las últimas conclusiones a partir de las premisas previamente asumidas y mantener a raya a los otros con el argumento: quien ha dicho A, debe decir también B» (ARENDT: 2006a/I: 124). El carácter puramente funcional de la aniquilación en los campos establece una conexión entre asesinato y lógica burocrática de enormes consecuencias. Como confiesa ARENDT a JASPERS en una carta, dicho mal no procede de supuestas perversiones o de vicios morales (ARENDT/JASPERS 1993: 202), sino de la completa formalización de la aniquilación derivada de su burocratización. El procedimiento está dominado más bien por la apatía, por el cumplimiento desinteresado de prescripciones y normativas. Este desinterés (*Selbstlosigkeit*) es el fundamento de la formalización, de la coacción fría de la lógica implacable de la deducción, de su totalización que termina abstrayendo de los seres concretos y las relaciones, tal como suena en el término acuñado por Göring de «solución final» (*Endlösung*) de la cuestión judía.

Por eso quien pretenda establecer una contraposición entre «el mal radical» y la «banalidad del mal», como si se tratase de dos tesis divergentes, no ha entendido de manera adecuada el contenido que Arendt asocia a ambas expresiones. El vínculo entre las formas de dominación burocrática y el mal radical ponen de manifiesto hasta qué punto determinada funcionalización y formalización de las relaciones sociales, en las que los seres humanos se han vuelto superfluos en cuanto personas, maduran las condiciones de una aniquilación fría y funcional de los individuos. Los discursos secretos de Heinrich Himmler, organizador de Holocausto, son realmente reveladores en este sentido. Firmeza, resolución y dureza van de la mano de una completa carencia de sentimientos hacia los sufrimientos de los otros, que deben ser eliminados sin excesos de «crueldad» (HIMM-

LER 1974). La certera descripción que Arendt hace de este poderoso nazi lo retrata no como un fanático lleno de crueldad, sino más bien como un pequeño burgués, como un filisteo, representante de aquellos individuos atomizados capaces de entregarlo todo para responder a cualquier amenaza de su seguridad (Arendt, 1981, 524s.). La dureza y la frialdad del genocidio administrativo (*Verwaltungs-mas-senmord*) sólo fue posible sobre la base de la apatía de quienes se pusieron al servicio de un entramado funcional que, produciendo el máximo horror, sugería el mantenimiento de la más estricta normalidad.

Nadie encarna esa normalidad de modo tan acabado como Adolf Eichmann, cuyo proceso sirvió de base a una las obras más conocidas de H. Arendt. Lo que sorprendió a nuestra autora, por más que esta imagen haya sido posteriormente sometida a revisión (SMITH, 2000), es que sus rasgos tampoco correspondían a los de un criminal, sino a los de un burócrata tan obediente como eficiente (ARENDR 2003: 44s.). Esto ponía en evidencia que el genocidio había sido posible gracias a una coordinación sistémica de un conjunto de individuos que se negaban a asumir responsabilidad. El escándalo que produjo la expresión «banalidad del mal» se debió en gran medida a que se quiso ver en ella una banalización del genocidio, cuando en realidad lo que pretendía era una caracterización radical del crimen⁷. Presentando a Eichmann como un funcionario de la muerte, como un ingeniero social de la deportación para la aniquilación, Arendt no pretendía minimizar la dimensión del horror, sino mostrar que éste tiene que ver con la destrucción de la capacidad para pensar y juzgar (ARENDR 1971: 417), con la eliminación de toda independencia frente a la ley sancionada por el poder dominante (ARENDR, 2006b).

El concepto de la «banalidad de mal» nos pone tras la pista de la cuestión fundamental que plantea la catástrofe de Auschwitz, esto

⁷ A partir de la década de 1950, cuando ella empezó a pensar en Auschwitz, esta teórica política identificó el mal radical, como hemos visto, con lo que más tarde llamó banalidad del mal, porque, tanto si se manifiesta en un sistema totalitario o en un Eichmann, el mal radical siempre implica la destrucción del pensamiento (que es una destrucción encubierta, generalizada, imperceptible y, por tanto, banal, aunque también sea escandalosa), que prefigura el escándalo de la aniquilación de la vida. Es evidente, entonces, que uno tendría que estar actuando de mala fe o carecer completamente de familiaridad con los textos más tempranos de Arendt para afirmar que ella exoneró o trivializó los crímenes de Eichmann de alguna manera» (KRISTEVA 2001: 144). En el mismo sentido rastrea J. Marrades ciertas afinidades entre el concepto de «banalidad del mal» en Arendt y del «mal radical» en Kant (cf. MARRADES 2002).

es, que su ejecución se basó en el buen funcionamiento de una maquinaria burocrática y en el desempeño obediente de funciones racionalmente definidas previamente, así como en la existencia de individuos capaces de servirla sin problemas de conciencia, por más que con ello se eliminasen millones de seres humanos inocentes (SCHULZE 2006: 193). Evidentemente este mal no tiene nada de banal, tampoco las condiciones que lo hicieron posible, pero fueron condiciones normalizadas, incluso para los que condenaban sin paliativos sus efectos. Este vínculo entre funcionalidades normalizadas y mal extremo es lo que denuncia H. Arendt y lo que convierte el horror en algo todavía más temible.

b) Auschwitz: el vuelco de la civilización en barbarie

También Adorno vio en Auschwitz una cesura que obliga a los medios convencionales de análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia. Pues no sólo la efectividad histórica de un sujeto divino suprahistórico, sino también la de la razón, la del sujeto burgués o la del proceso dialéctico quedaron en suspenso en los campos de exterminio del Tercer Reich. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se comenzó a eliminar sistemáticamente a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento las diferentes esperanzas históricas. Auschwitz representa pues una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso.

Pero, ¿es posible dar explicación de esa quiebra? Como señala Adorno en la *Dialéctica Negativa*, «la aptitud para la metafísica quedó paralizada, porque lo que sucedió le hizo añicos al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia» (1970a: 353). Sobre Auschwitz no es posible ni siquiera elaborar una filosofía de las situaciones límite, en las que todavía el existencialismo creía poder encontrar la fuente de la «autenticidad» humana (ADORNO 1974c: 424; 1974a: 129; 1970b: 500ss). Si ya las reflexiones que pretenden dar sentido a la muerte, independientemente de cómo ésta tenga lugar, permanecen impotentes frente a su incommensurabilidad para la «experiencia» humana, Auschwitz significa una imposibilidad de dichas reflexiones incomparablemente más ra-

dical, pues «desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte» (ADORNO 1970a: 364).

En «Auschwitz» la realidad desborda toda capacidad de imaginación. La maquinaria de violencia altamente eficiente tenía como meta la nada, la eliminación incluso del recuerdo del objeto de la aniquilación hecho existir en cierta medida por definición del procedimiento aniquilador mismo. Así, lo irrepresentable se presenta a la desbordada capacidad imaginativa como realidad de la nada consumada. «El horror que por ahora ha culminado en Auschwitz produce la regresión del espíritu con una lógica que le es inmanente. Sobre Auschwitz no es posible escribir bien desde el punto de vista del lenguaje; es preciso renunciar a complejidades, si se quiere ser fiel a sus impulsos, y sin embargo con la renuncia se termina obedeciendo a la regresión universal» (ADORNO 1977c: 597-598). Ante lo inimaginable se abre un abismo de silencio, pues «sólo callando es posible expresar el nombre de la calamidad» (ADORNO: 1974b), aunque ni siquiera «el silencio escapa al círculo» (ADORNO 1970a: 360). Por ello, «la conciencia que desea hacer frente a lo indecible se ve arrojada de nuevo al intento de comprender, si es que no quiere sucumbir subjetivamente a la locura que impera objetivamente» (ADORNO 1980: 116).

En el intento de comprender, Adorno se refiere a lo ocurrido en Auschwitz en términos muy parecidos a Arendt. Habla del «asesinato administrativo de millones de seres humanos inocentes» (ADORNO 1977d: 557). Y vincula ese asesinato administrativo de modo directo con la «frialdad», «principio fundamental de la subjetividad burguesa sin la que Auschwitz no habría sido posible» (ADORNO 1970a: 356). Sin ese principio los seres humanos no habrían aceptado un proceder semejante, se habrían rebelado. El problema es que ese principio estructura la sociedad y la vida individual, estableciendo la persecución del interés propio frente a los intereses ajenos por encima de cualquier otro criterio. Y por paradójico que parezca, el instinto de rebaño observable por doquier no se opone a esa búsqueda del propio interés. El individualismo es el rasgo característico de la «masa solitaria», cuya constitución responde a la necesidad de agruparse de aquellos que experimentan la frialdad en sí mismos y en los otros y no pueden soportarla ni hacer nada para cambiarla. Justo esta incapacidad para identificarse con el otro «fue sin duda la condición psicológica más importante para que Auschwitz pudiera ocurrir en medio de seres humanos inofensivos y provistos en alguna medida de moralidad. [...] La frialdad de la mónada social, del competidor

aislado, se convirtió en cuanto indiferencia frente al destino de los otros en la condición para que sólo muy pocos se rebelasen» (ADORNO 1977b: 687).

Supuestas estas condiciones sociales e individuales de posibilidad, lo que Adorno subraya de la eliminación industrial y burocráticamente organizada de innumerables víctimas es que esta forma de asesinato masivo supone un salto cualitativo que afecta al carácter mismo de la muerte, que ya no es lo único que les queda a los asesinados, por pobre que sea, sino algo de lo que también han sido expropiados. La muerte no es pues una invariante de la existencia humana que a todos iguala, como ingenuamente se dice. Las condiciones en que se produce pueden llegar a afectar a su misma esencia y de modo irreversible. En los campos de concentración y exterminio la experiencia de la muerte invade paradójicamente el ámbito mismo de lo viviente, la frontera entre la vida y la muerte sufre una transformación hasta ese momento desconocida (ADORNO, 1977a, 273)

La eliminación de todo resto, la conversión de las víctimas en humo, es el signo de que la vida de los aniquilados no tiene valor alguno, de que la vida individual es completamente indiferente, superflua. Pero esta indiferencia de lo singular anida para Adorno en el propio *principium individuationis*, en el triunfo de una individualidad juramentada con la ley universal de la ventaja individual, que bajo pretexto de asegurar al yo, lo sacrifica.

«Que en los campos ya no muriera el individuo, sino el ejemplar, tiene que afectar al morir también de aquellos que escaparon a la medida. El genocidio es la absoluta integración que se prepara por doquier donde los seres humanos son cortados por el mismo patrón, son disciplinados, como se decía en el ejército, hasta que, como desviaciones del concepto de su propia nulidad, eran literalmente eliminados. Auschwitz confirma el filosofema de la pura identidad en cuanto muerte» (ADORNO 1970a: 355).

¿Resulta legítima esta afirmación de ADORNO? ¿Realmente es nuestro *Brave New World*, en caso de que el diagnóstico de A. Huxley sea certero, «un único campo de concentración, que, carente de alternativa, se tiene por el paraíso» (ADORNO 1977e: 99)? ¿Se pueden trasladar al pensamiento identificador y a los mecanismos de integración de la sociedad actual el carácter aniquilador que encontramos en la integración absoluta de los seres humanos y en la destrucción

exterminadora de toda singularidad e individualidad de los campos de concentración? ¿No lleva a cabo Adorno una identificación inaceptable de categorías lógicas, por un lado, y sociales e históricas, por otro? Ciertamente Adorno percibe una conexión y, por así decirlo, una imbricación entre la identidad subjetiva, la lógica y la formal. En la base de todas ellas se encuentra el mismo proceso histórico y social constituido por el intercambio y la dominación de la naturaleza, se ejercita la dominación que en Auschwitz se vuelve total.

Para Adorno Auschwitz ha rasgado definitivamente el velo de optimismo que ocultaba las contradicciones del proceso emancipador moderno. Las promesas de autonomía y de justicia que la Ilustración hizo a la humanidad no se han visto frustradas por el asalto de fuerzas atávicas o por las resistencias recalcitrantes de poderes pretéritos. Aceptar una explicación así no haría sino aumentar la indefensión frente a la barbarie presente. Auschwitz obliga a enfrentarse con la dialéctica de la Ilustración, con la imbricación de progreso y regresión, con la complicidad de la razón moderna con el principio de dominación. Esta obligación tiene su origen en la convicción de que es necesario dar cumplimiento a dichas promesas, pero también de que la mayor catástrofe del siglo XX europeo revela una constitución patológica de la sociedad y los individuos de tal profundidad, que exige una crítica radical de la racionalidad que subyace a ella. Es necesario replantear de raíz las relaciones de los individuos con su propia naturaleza interna, sus relaciones con la naturaleza externa que pretenden dominar y las relaciones que mantienen entre sí. Estas relaciones han estado presididas por el principio de identidad que somete coactivamente lo diferente, singular y múltiple, que ejerce violencia sobre su otro, lo no idéntico. La identidad prepotente del yo contra la multiplicidad de impulsos instintivos, la equivalencia igualadora del principio de intercambio capitalista, la imposición conceptual que hace disponible la naturaleza para su dominación, todas estas formas de identidad deben someterse a una reflexión crítica que permita llevar a cabo una rememoración de la naturaleza en el sujeto, condición de posibilidad de una reconciliación en la que lo diferente conviva sin temor.

3. La banalidad del mal transparente

Si Adorno y Arendt se enfrentan al mal extremo en la modernidad con un *pathos* crítico y bajo el imperativo de que algo semejante

no se repita, la postmodernidad se inaugura con un agotamiento irreparable de dicho *pathos*. «¿Dónde se ha metido el mal?», se pregunta retóricamente Jean Baudrillard en su ensayo sobre los fenómenos extremos (1997: 90), para responder inmediatamente: «En todas partes». Asistimos, según él a una proliferación de las formas de mal que se metamorfosean de manera infinita e inagotable y, paradójicamente, impiden que se haga realidad una maldición todavía más extrema, la de una sociedad completamente transparente y liberada de cualquier contaminación de mal, es decir, una especie de saturación del sistema que instaure la indiferencia total, la completa esclerosis y la desorbitada aceleración en el vacío. Si la modernidad había marcado como finalidad última la liberación en todos los terrenos, desde la política a la economía, desde la sexualidad al arte, hoy nos encontramos tras todas las liberaciones más allá de todas las finalidades. Y sin finalidades ni la teoría ni la acción pueden responder de sí mismas, pueden ser críticamente reflexivas. No estamos pues en condiciones de desentrañar teóricamente el mal, sino en todo caso de mimetizar sus metástasis y su proliferación vírica por medio de un lenguaje plagado de metáforas salvajes y neologismos desbordantes. Y en este uso del lenguaje Baudrillard es un auténtico maestro.

Ya en su libro sobre *El intercambio simbólico y la muerte* (1980) nos introduce en el último estadio de los simulacros culturales, en que éstos se fusionan de tal modo con la realidad, que dan origen a una especie de hiperrealidad presidida por la simulación y la virtualidad. La revolución en el ámbito de las técnicas de la información, gracias a los ordenadores y al código digital, permite el tratamiento, la copia y la difusión rápida y repetitiva del saber, de la cultura y de cualquier dato. El resultado es la creación de mundos digitales, la desmaterialización del mundo dado y la expulsión de la realidad fuera de la percepción sensible. La simulación ha terminado borrando la diferencia entre lo imaginario y lo real. Carecemos pues de referencias, tanto físicas como metafísicas, que nos permitan enjuiciar lo real. Los acontecimientos reales, sin su marco de referencia, se han convertido en puro espectáculo, lo que impide fijar una realidad más allá de las representaciones, los modelos y las simulaciones. En esta hiperrealidad, en la que la simulación ha perdido el referente o no lo necesita, la pregunta por el original se vuelve absurda. Lo real sólo aparece en la superficie de la interface como simulación. De modo que ya no contamos con significaciones ni con diferencias, es decir, carecemos de aquello que caracterizaba la razón y la crítica, que permitía distinguir entre bien y mal. Hoy ya no se da una pre-

sencia metafísica o mítica del mal, que carece de rostro y es inimaginable. Más bien está por todas partes, en dosis homeopáticas, precisamente en las formaciones abstractas de la técnica.

Las nuevas guerras se desarrollan como acontecimientos mediáticos, en los que domina el flujo desbordante de imágenes. De este modo la acción que produce la muerte se vuelve indistinguible de la simulación computarizada de los ensayos de ataques con artilugios de guerra. El concepto de imagen «auténtica» pierde soporte en la realidad. La medida real de la guerra queda completamente enmascarada por el inmenso caudal de las imágenes. Mientras que hasta ahora la realidad se producía a partir de la percepción sensible o visual del entorno inmediato, los medios desarrollan y generan una nueva realidad, la virtual. Una vez eliminados todos los obstáculos entre la imagen y la mirada, se consigue una imaginación material del mundo. Ya sólo lo que ocurre en los medios puede ser considerado un acontecimiento y, correspondientemente, los acontecimientos son producidos para su existencia en los medios. Nuestra vida es ocupada por un universo técnico-mediático y la reproducción inagotable de lo ocurrido en la simulación vuelve obsoletas nuevas acciones y nuevos acontecimientos. «La ilusión, el sueño, la pasión, la locura, la droga, pero también el artificio, el simulacro: tales eran los predadores naturales de la realidad. Todo esto ha perdido su energía, como si lo hubiese atacado una enfermedad traicionera e incurable. (...) Lo Virtual: he aquí, sin duda, el último predador y depredador de la realidad, segregado por ella misma como una suerte de agente viral y autodestructivo» (BAUDRILLARD 2008: 21).

Baudrillard nos sitúa de esta manera ante una «realidad integral» en la que todo se expresa, todo se convierte en signo, todo es comunicado, donde no hay silencio, donde las pantallas no callan jamás. Pero cuando nada se oculta, nada se revela; cuando todo tiene significado, nada significa nada; cuando todo se visualiza no hay nada que ver en las imágenes. La transparencia total se confunde con el vacío total. El proyecto de operacionalización ilimitada, de realización, visibilización y transparencia total, de completa liberación y acabado cumplimiento supone en definitiva una pérdida de la realidad. En esta operación de blanqueo, de desrealización del mal al precio de una desaparición de la realidad, actúa la «inteligencia del mal». La burbuja mediática, política o estética, si es que pueden todavía distinguirse, más que hacer inmune al hombre, le hacen aparecer como un anacrónico ser contaminado y vulnerable, mientras que la pretendida inmunización artificial llevada a efecto diligentemente

por estas sofisticadas prótesis provoca nuevas patologías reactivas como el terrorismo, el SIDA, los virus informáticos, etc.

«Bajo otras formas, es la reaparición del principio del Mal. Nada que ver con la moral o la culpabilidad: el principio del Mal es, ni más ni menos, sinónimo del principio de reversión y del principio de adversidad. En unos sistemas en vías de positivización total, y por tanto de desimbolización, el mal equivale simplemente, bajo todas sus formas, a la regla fundamental de reversibilidad» (BAUDRILLARD 1997: 72s).

Estas nuevas formas a las que se refiere Baudrillard se nutren de la lógica de nuestro sistema. Todas poseen una afinidad entre sí y una homología con el conjunto del sistema. Esta correspondencia es la que vuelve inútil todo intento de movilizar la lógica del sistema, pretendidamente volcada en la eliminación del mal, contra las supuestas anomalías, que en realidad son sus excrescencias. «En los sistemas transparentes, homeostáticos y homeofluidos ya no existe una estrategia del Bien contra el Mal, sólo queda la del Mal contra el Mal —la estrategia de lo peor—» (BAUDRILLARD 1997: 75). En los fenómenos considerados acontecimientos catastróficos, en los que el mal se espectaculariza, en realidad nos encontramos con unas formas del mal que nos defienden del mal absoluto, de la verdadera catástrofe, la de la transparencia total, la plena operacionalización, la completa clausuración del sistema. «Así pues, los fenómenos extremos sirven, en su desorden secreto, de profilaxis por el caos contra la ascensión extrema del orden y la transparencia» (BAUDRILLARD 1997: 75). Esto es lo que lleva a Baudrillard a formular el *teorema de la parte maldita*. Con él busca dar cuenta del peligro que esconde la pretensión de expulsar todos los elementos negativos y de producir una positividad hiperbólica. La eliminación total de la parte maldita significa en todos los casos el colapso, la muerte. El mal posee una viralidad irreductible.

Parece como si a los ojos de Baudrillard sólo las nuevas formas del mal poseyeran todavía el brillo de la trascendencia. Pero este brillo resulta tanto más sorprendente si tenemos en cuenta la homología que esas formas del mal mantienen con el conjunto del sistema, del que son también su excrescencia. Sería preciso ser más malo que el mal (es decir, que el bien), pero sin otra pretensión que aprovechar las grietas que se producen en el sistema para que lo imprevisto, lo que no responde al cálculo de la operacionalidad occiden-

tal, pueda convertirse en acontecimiento. Es dudoso que este oscuro diagnóstico de un bien/mal sistémico que tiende a totalizarse y provoca inevitablemente la liberación de fuerzas contrarias sirva para sostener algún tipo de esperanza en la resistencia y mucho menos de propiciar una vuelta a la historia, que si a los ojos de Baudrillard ha dejado de existir, sin embargo no ha dejado de estar plagada de injusticias, sufrimientos, dolores y sinsentidos que se burlan de cualquier positivación, pero también de cualquier naturalización en juegos de equilibrios/desequilibrios o reacciones/abreacciones, se expresen en metáforas víricas o de otro tipo.

4. Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1970a [1966]): *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften* 6, ed. por R. Tiedemann et. all., Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1970b [1964]): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*, en *Gesammelte Schriften* T. 6, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1974a [1959]): «Zur Schlußszene des Faust», en: *Gesammelte Schriften* T. 11, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 129-138.
- ADORNO, Theodor W. (1974b [1961]): «Versuch, das Endspiel zu verstehen», en: *Gesammelte Schriften* T. 11, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 281-321.
- ADORNO, Theodor W. (1974c [1962]): «Engagement», en: *Gesammelte Schriften* T. 11, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 409-430.
- ADORNO, Theodor W. (1977a [1953]): «Aufzeichnungen zu Kafka», en: *Gesammelte Schriften* T. 10.1, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 254-287.
- ADORNO, Theodor W. (1977b [1967]): «Erziehung nach Auschwitz», en: *Gesammelte Schriften* T. 10.2, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 664-690.
- ADORNO, Theodor W. (1977c [1969]): *Stichworte. Kritische Modelle* 2, en *Gesammelte Schriften* T. 10.2, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 595-799.
- ADORNO, Theodor W. (1977d [1959]): «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», en: *Gesammelte Schriften* T. 10.2, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 555-572.

- ADORNO, Theodor W. (1977e [1951]): «Aldous Huxley und die Utopie», en *Gesammelte Schriften* T. 10.2, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 97-122.
- ADORNO, Theodor W. (1980 [1951]): *Minima Moralia*, en: *Gesammelte Schriften* T. 4, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo sacer II,1*, Valencia, Pre-Textos.
- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del (2000): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus.
- ALT, Peter-André (2010): *Ästhetik des Bösen*, München, C.H.Beck.
- AMMICHT-QUIN, Regina (1992): *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Br., Herder.
- ARENDT, Hannah (1981 [1951]): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah (2003 [1963]): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- ARENDT, Hannah (2005a): *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparros.
- ARENDT, Hannah (2006a): *Diario filosófico 1950-1973*, 2 Vol., Barcelona, Herder.
- ARENDT, Hannah (2006b): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, ed. póstumamente por J. Kohn, München-Zürich, Piper.
- ARENDT, Hannah/BLUMENFELD, Kurt (1995): «...in keinem Besitz verwurzelt». *Die Korrespondenz*, ed. por I. Nordmann y I. Pilling, Hamburg, Rotbuch Verlag.
- ARENDT, Hannah/JASPERS, Karl (1993): *Briefwechsel 1926-1969*, ed. por L. Köhler, München, Piper.
- AYUSO Díez, Jesús María (1999): «Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto», en: *Diálogo filosófico* 43, p. 31-62.
- BAUDRILLARD, Jean (1980): *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Avila.
- BAUDRILLARD, Jean (1997): *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, (4ª ed.) Barcelona, Anagrama (orig. fr., 1990).

- BAUDRILLARD, Jean (2008): *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Madrid, Amorrortu.
- BIRULÉS, Josefina (2006): «El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión», en: M. Cruz (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, p. 37-61.
- BLUMENBERG, Hans (1974): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BOHRER, Karl-Heinz (2004): *Imaginationen des Bösen. Für eine ästhetische Kategorie*, München et all, Hanser.
- BONS, Wolfgang (2003): «Das Böse als soziales Phänomen», en: R. Ammicht Quinn et all.: *Das Böse*, Ulm: Humboldt-Studienzentrum, p. 45-69.
- ESTRADA, Juan Antonio (1997): *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta.
- FABRIS, Adriano (1993): «Metáforas y símbolos del mal en la Modernidad», en: F. Duque (comp.): *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, Serbal, p.
- FEIERSTEIN, Daniel (2007): *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE.
- FORSTER, Ricardo (2001): *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira.
- FRIEDLÄNDER, Saul (1993): *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- GEYER, Carl-Friedrich (1992): «Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert», en: W. Oelmüller (ed.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. München, Fink, p. 209-212.
- GROSSER, Alfred (1998): *Le Crime et la mémoire*, Paris, Flammarion.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, 5ª ed., Hamburg, F. Mainer.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1806/07]): *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, editadas sobre la base de las *Werke* von 1832 bis 1845 por E. Moldenhauer und K. M. Michel, Vol. 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HIMMLER, Heinrich (1974): *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*, ed. por B. F. Smith y A. F. Peterson, Frankfurt a.M., Berlin y Wien, Propyläen Verlag.
- JANSSEN, Hans-Gerd (1989): *Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt: WBG.

- KANT, Immanuel (1981 [1784]): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, en: *Werke in zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, edic. espec., Darmstadt: WBG, vol. 9, p. 31-50.
- KANT, Immanuel (1981 [1784/1785]): »Zu Johann Gottfreid Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, en: *Werke in zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, edic. espec., Darmstadt: WBG, vol. 10, p. 781-806.
- KANT, Immanuel (1981 [1791]): «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee», en: *Werke in zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, edic. espec., Darmstadt: WBG, vol. 9, p. 103-124.
- KONDYLIS, Panajotis (1981): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, dtc/Klett-Cotta.
- KOSLOWSKI, Peter (ed.) (2001): *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München, Wilhelm Fink.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1965 [1710]): *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, editado por C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften* (1875–90, reimpression 1965), T. 6.
- LORENZ, Konrad (1992): *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI España.
- MARQUARD, Odo (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- MARQUARD, Odo (1980): «Malum. I. Eiführung und Überblick», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. p. J. Ritter y K. Gründer, T. 5, Col. 652-656.
- MARQUARD, Odo (1981): «Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts» en: Id., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, reclam, p. 39-66.
- MARQUARD, Odo (1986a): «Bemerkungen zur Theodizee», en: W. Oelmüller (ed.): *Leiden*, Paderborn, Schöningh, p. 213-218.
- MARQUARD, Odo (1986b): *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart, reclam.
- MARX, Karl (1956 [1844]): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en: K. Marx y Fr. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, vol. 40.
- MATE, Reyes (1997): *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.

- MILLER, Max - SOEFFNER, Hans-Georg (eds.) (1996): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- MUÑOZ, Jacobo (1998): «Introducción. Algunas claves de un malentendido», en: Theodor W. Adorno - Walter Benjamin: *Correspondencia 1928-1940*, Madrid, Trotta, p. 9-19.
- NEIMAN, Susan (2002): *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- OELMÜLLER, Willi (1969): *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- PICHT, Georg (1980): *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I*, Stuttgart, Clett-Cotta.
- RUANO DE LA FUENTE, Yolanda (2008): «Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón», en: J. Muguerza/Y. Ruano (eds.): *Occidente: razón y mal*, Bilbao: Fundación BBVA, p. 165- 202.
- SCHULZE WESSEL, Julia (2006): *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- SERRANO DE HARO, Agustín (1996): «Hannah Arendt y la cuestión del mal radical», en: *Diálogo Filosófico* 36, p. 421-430.
- SERRANO DE HARO, Agustín (2002): «Totalitarismo y filosofía»: R. Mate (ed.), *Filosofía después del Holocausto*, Barcelona: Riopiedras, p. 91-116.
- SERRANO DE HARO, Agustín (2004): «La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas», en: *Anthropos: Huellas del conocimiento*, vol. 203: Vigencia y singularidad de Auschwitz, p. 95-109.
- SERRANO DE HARO, Agustín (2006): «Dos planteamientos acerca del mal y el Holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim», en: Moisés González (comp.): *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, p. 455-470.
- SMITH, Gary (ed.) (2000): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- SOFSKY, Wolfgang (1993): *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Frankfurt a.M., Fischer.
- SPARN, Walter (1990): «Mit dem Bösen Leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems», en: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32, p. 211-215.
- TODOROV, Tzvetan (1993): *Frente al límite*, México/Madrid, Siglo XXI.

- TRAVERSO, E (2001): *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder.
- WALLIMANN, Isidor - DOBKOWSKI, Michael N. (eds.) (1987): *Genocide and the Modern Age*, New York/Westport, Greenwood Press.
- ZAMORA, José A. (2007): «¿Se puede hablar de un pensamiento judío? Alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo», en: R. Mate y R. Forster (ed.): *El Judaísmo en Iberoamérica*, Madrid, Trotta, p. 25-70.

*Solicitado el 16 de noviembre de 2009
Aprobado el 30 de abril de 2011*

José Antonio Zamora
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
joseantonio.zamora@cchs.csic.es