

Espacio Conceptual

## El amor por la educación

### Un impensado diálogo sobre la banalidad del mal

En 1961, Hannah Arendt asistió como reportera de la revista *New Yorker* al juicio de Eichmann en Jerusalén.

Adolf Eichmann fue uno de los máximos responsables de las políticas de exterminio de los judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial. Un hecho singular ocurrió en 1944, en Hungría, donde supervisó personalmente la deportación de más de 400 mil judíos que en menos de dos meses fueron asesinados en Auschwitz. Aunque fue apresado por las fuerzas aliadas, logró huir hacia la Argentina por la llamada *Ruta de las ratas*. Conocida su estancia en el país, fue apresado por un comando del servicio secreto israelí y llevado a Jerusalén para su juicio.

El principal argumento de la defensa de Eichmann fue rehuir su responsabilidad personal para transferírsela al Estado alemán. Según este razonamiento, él simplemente habría actuado como un funcionario aplicado que ponía en práctica las órdenes que recibía obedeciendo, a su vez, las leyes alemanas. Tras varios meses de sesiones, fue condenado a muerte. La sentencia se ejecutó el 1 de junio de 1962.

Del testimonio de Arendt sobre el juicio nace su libro *Eichmann en Jerusalén*, donde define un concepto tan significativo como cuestionado y debatido, y que está impreso en el subtítulo de la obra: “Un estudio sobre **la banalidad del mal**”. Tan relevante nos parece esta idea para la educación que, por amor a ella, hemos decidido enfrentarlo, pensarlo y analizarlo a través de un diálogo en el que se encontraron tres profesores vinculados a tradiciones disciplinares distintas, uno de ellos a la historia, otro a la filosofía y el tercero a la biología.

Revista Scholé

### Sobre la banalidad del mal

**Eduardo Wolovelsky:** Algo que no imaginamos que podía suceder ha ocurrido. Algo que es a la vez novedoso y trágico y que nos obliga a ver el mundo que habitamos con ojos desorbitados. No lo habíamos pensado, al menos no con la temeridad necesaria. Que el mal extremo se pudiese presentar bajo el rostro

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

displicente de un buen padre, de un buen amigo, de un buen ciudadano amante de la ley, de un burócrata que cumple ordenadamente con su deber, no era algo que formase parte de nuestros imaginarios sobre el progreso humano. Pero lo hemos constatado, el mal extremo no es un acto de seres monstruosos que son excepcionales en su malicia. Durante demasiado tiempo nos hemos tranquilizado suponiendo que el mal lo producen seres malvados, personas que se encuentran del otro lado de una frontera que la mayoría de nosotros jamás atravesaríamos. Pero Hannah Arendt con su concepto sobre la banalidad del mal nos ha mostrado que tal frontera no existe, que el mal profundo está disuelto en el mundo social de tal modo que preferimos no verlo. Incluso sus más diestros actores lo ejercen sin concebirlo siquiera como un acto de maldad perturbadora y extrema. Es interesante considerar aquí la experiencia del historiador Laurence Rees cuando entrevistó a Oskar Gröning, el “contador de Auschwitz”, llamado así porque era quien llevaba la “contabilidad” de las pertenencias quitadas a las víctimas que eran conducidas a la cámara de gas. Dice Laurence Rees:

Se trata de una de las personas más tranquilas que he conocido. Llevaba gafas y era muy amable. Después de la guerra fue jefe de personal de una fábrica de vidrio. Y no parece que el tiempo que estuvo en Auschwitz le haya quitado el sueño. (...)

Gröning aceptaba el criterio nazi de que los judíos eran un peligro que había que “reducir”, aunque yo sospecho que también estaba de acuerdo con la política que se aplicaba. Así que se esforzó por cuidar que el proceso, en las escasas ocasiones que lo presencié, se llevara a cabo del modo más ordenado, incluso más “civilizado” que se pudiera. En este aspecto, Auschwitz fue para él un lugar ideal para trabajar.<sup>1</sup>

En el final de sus días, Gröning sostuvo que “es una cualidad de los seres humanos, incluso diría que es una buena cualidad, el poder aislar las cosas agradables de las desagradables para no sufrir en una situación de estas características”.<sup>2</sup> Si bien “fue terrible lo que sucedió y el hecho de haber estado allí me parece repulsivo, pero ¿si me siento culpable? No”<sup>3</sup>. En el juicio posterior, a los 93 años, dijo sentirse moralmente responsable, pero parece una declaración “burocrática” más. ¿Qué importa hacerlo al final de los días obligado por un juicio en extremo tardío cuando en toda su vida no sintió ni culpa ni responsabilidad alguna?

**Gabriel D’lorio:** Me parece significativo definir el concepto “banalidad del mal” como un acontecimiento del pensamiento en tanto pone de relieve el drama mismo de la ausencia del propio pensamiento, lo que a su vez supone, para la vida humana, la

---

<sup>1</sup> Rees, L. (2008). *Los verdugos y las víctimas*. Barcelona: Crítica, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 27.

supresión del juicio y la reflexión. Esta clausura puede ser sonora, mediada o imperceptible, y en muchas ocasiones es posible colocar la vida detrás de la trama burocrática o justificar acciones en virtud de procedimientos impersonales que, finalmente, permiten decir que uno no se siente “culpable” de que ciertos hechos hayan “sucedido”. Sabemos que todo esto tiene un vínculo con ciertas rutinas institucionales que sostienen la existencia, pero en el mundo moderno han adquirido la particularidad de desplegarse a través de burocracias específicas de una forma novedosa. En este sentido, tanto los autores de la escuela de Frankfurt como Hannah Arendt han tocado un punto neurálgico de la configuración del mundo y la organización de la vida modernas que remite a la relación entre ilustración (en el sentido de un progreso fundado en la razón) y burocracia.

Arendt, con el concepto de banalidad del mal, se hace cargo no solo de la pregunta por el mal, sino de la respuesta que, por otra parte, no puede más que quedar inacabada. El debate que generó su texto *Eichmann en Jerusalén* tiene que ver con este problema. En el libro se tratan numerosas cuestiones. Hay una discusión respecto de lo que supone el juicio para el Estado de Israel, respecto de lo que implica el juicio a un jerarca y burócrata nazi, hay también largas reflexiones sobre temas de orden jurídico. Pero el nudo gordiano que lo define es la polémica en torno a la tradición ilustrada, en el sentido de un llamado a reflexionar sobre la importancia del pensamiento, sobre la relación entre pensamiento y voluntad, sobre el estatuto del juicio moral, sobre la responsabilidad. Es decir, Arendt propone pensar el vínculo con esta tradición cuando asistimos a lo que ella llama en el texto un “colapso moral”, que no es otra cosa que la dificultad para disponer con claridad de las tradiciones que nos formaron, con las que trabajamos y pensamos. Es evidente, entonces, que hay algo fundamental, un sentido basal, que está quebrado, lo que significa perder orientaciones básicas a la hora de actuar, o, de otro modo, poner en entredicho la fuerza del discernimiento a la hora de obrar. Tener o recuperar la capacidad de pensar, o de hacer uso en forma libre del pensamiento, tiene que ver, según Arendt, con el legado de la ilustración, y efectivamente también lleva a redefinir cómo se lo puede transfigurar para poder pensar el drama contemporáneo de la renuncia a pensar. Sostener que el mal no es demoníaco, que el mal no encuentra su expresión más significativa en una forma radical, sino más bien en los modos de aparición a través de seres que en su cotidianidad e historia no parece que lo expresaran o que vayan a actuar como sujetos del mal porque son seres que se parecen a cualquiera, que no tienen ninguna cualidad distintiva ni demoníaca, afirmar y sostener esto, es disponerse a pensar. Y aquí está la cuestión: si efectivamente se trata de cualquiera, no se trata de personas excepcionales. Junto a esta cuestión está también la pregunta acerca de por qué razón mucha gente aceptó o apoyó, en determinados momentos de la historia, las condiciones oprobiosas que impuso el totalitarismo. Y al mismo tiempo habría que explicar por

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

qué muchos otros resistieron y cuál es la fuente última –si la hubiera– de dicha resistencia. Es sobre estas preguntas que Arendt insiste en la fortaleza de la capacidad humana de juzgar. Me parece que sigue siendo necesario preguntarse qué es lo que Arendt y también nosotros suponemos que pervive de la tradición ilustrada cuando todo un universo moral parece haber colapsado, si hay algunos aspectos de esa tradición que, a pesar de todo, perduran.

**Javier Trímboli:** Puede que las palabras claves de *Eichmann en Jerusalén* que nos permiten acercarnos a la idea de banalidad del mal sean las de “cadena de montaje”. Dice Arendt:

El cargo de Eichmann equivalía al de la más importante cadena de montaje en toda la operación, debido a que siempre dependía de él y de sus hombres determinar cuántos judíos podían y debían ser transportados desde una zona determinada.<sup>4</sup>

Luego aparece la idea de sincronización, salidas y llegadas de trenes, el vínculo entre el cronómetro y la cadena de montaje. En este sentido, continúa Arendt:

lo que para Eichmann constituía un trabajo, una rutina cotidiana, con sus buenos y malos momentos, para los judíos representaba el fin del mundo, literalmente.<sup>5</sup>

Digo y pongo énfasis en la cadena de montaje porque se ha extendido por la superficie del mundo y las sociedades. Nuestro tiempo funciona como cadena de montaje y, por ello, la realización del mal es algo que parece imperceptible, que no se ve, que no causa escozor. A la vez, genera una inquietud importante en quienes la leemos, porque si toda sociedad deviene en cadena de montaje, ¿quién puede estar por fuera de ella?, ¿cómo se puede vivir en sociedad por fuera de esa lógica? Por eso no solo se trata del consenso mayoritario que tuvieron los totalitarismos, en particular el de la Alemania nazi, sino en la imposibilidad de ubicarse por fuera de la cadena de montaje. En este sentido, Arendt desea entender. Tiene una visión perspicaz, diría incluso piadosa, sobre la imposibilidad de ubicarse por fuera de la cadena de montaje. Así como Eichmann no era un demonio, tampoco había muchos héroes... ¿Quién podía ser héroe en medio de todo eso? Ese movimiento en la obra de Arendt es interesantísimo porque se pregunta por una sociedad que se debe a la producción. Sabemos que la cadena de montaje tiene que ver con el fordismo, con las innovaciones de la producción que se empiezan a llevar a la práctica en las décadas de 1910, 1920. En sociedades donde la producción es fundamental, la Solución Final también se transforma en un hecho de producción. La razón

---

<sup>4</sup> Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, p. 93. (Primera edición: 1963).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 93.

burocrática hace del mismo Estado una maquinaria. La sociedad entera se vuelve una maquinaria. La banalidad del mal sería la forma de entender el mal en una sociedad que se ha vuelto una maquinaria.

**EW:** A la idea de cadena de montaje y la sociedad como maquinaria me interesa sumarle el concepto de “zona gris” definido por Primo Levi en su obra *Los hundidos y los salvados*. Estamos en un lugar donde ese sistema burocrático difumina aquello que es el bien y aquello que es el mal. Aunque aspirase a hacer lo que debo según mi conciencia y no por el dictado de la obediencia, puede que no sepa con claridad qué tendría prohibido porque es el mal y qué permitido porque es el bien. Pensando en la cadena de montaje y en la zona gris, vino a mi mente la figura del teniente Gerstein y la constitución de los *Sonderkommandos*.

Kurt Gerstein fue, durante lo que se definió como la “Operación Reinhard” para la Solución Final, uno de los responsables de la logística de distribución del Zyklon B, el compuesto que se usaba en las cámaras de gas. Pero Gerstein se oponía al exterminio y se oponía a lo que sucedía en los lager. Sin embargo, a pesar de los sabotajes que declara realizar, cumple con su deber. Denuncia el exterminio, pero sus acciones no encuentran eco, ¿quién iba a creerle a un alto oficial de las Waffen SS? Su destino es trágico, no había otra posibilidad. Si se sale de la maquinaria, esta sigue funcionando igual y no la puede denunciar por falta de información. Pero si permanece para darla a conocer, también colabora a mantenerla vital y en actividad. Finalizada la guerra, se entrega a las fuerzas aliadas y, tras redactar un informe para el juicio a los doctores en Núremberg, aparece ahorcado en su celda. ¿Cómo juzgamos a Gerstein? Sus actos para dar a conocer el exterminio están documentados desde 1943. También lo está su actuación en las SS.

En los campos de exterminio, los *Sonderkommandos* eran el grupo de prisioneros obligados a introducir a los otros judíos en las cámaras de gas para después tomar los cadáveres y llevarlos a los hornos crematorios. Los miembros de los *Sonderkommandos* eran víctimas que, tiempo más, tiempo menos, también serían asesinadas, aunque para algunos son victimarios por elegir la obediencia a la muerte propia. Pero ¿qué significan el bien o el mal en esta condición? ¿Acaso hay alguna elección posible que rescate la dignidad de la vida humana cuando se pierde toda referencia ética? Sin tradiciones a las que asirse, los *Sonderkommandos* pasaron a ser parte de la cadena de montaje.

Para ahondar aún más, podríamos considerar otras figuras como Sophie Scholl, estudiante de biología y filosofía en la Universidad de Múnich, integrante de la Rosa Blanca, movimiento que, bajo la perspectiva de la desobediencia no violenta, se oponía al nazismo. Pero las acciones de Sophie Scholl y su hermano Hans no tenían ninguna posibilidad de logro político contra el poder nazi. Entonces,

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

¿por qué hacerlo si era evidente que serían atrapados y ejecutados? Puede que a veces la rebelión misma sea el sentido. Puede que la oposición al ejercicio del mal bajo el argumento de la desobediencia pueda darle dignidad a la vida por breve que esta sea. A los 21 años, Sophie Scholl fue guillotinado junto a su hermano Hans, que era un poco mayor que ella. Los atraparon cometiendo el “crimen” de repartir volantes contra el nazismo.

La perspectiva del mal radical ofrece cierta claridad, porque ese mal parece fácil de ser vislumbrado y delimitado. Pero la banalidad del mal porta la angustia de revelarnos lo difícil que es señalar el peligro, verlo. La realidad del mal se vuelve etérea.

**GD:** Efectivamente, etérea. Y con sujetos que quizás no resulta sencillo delimitar. A partir de los pocos héroes que se nos presentan, podemos vislumbrar ciertas formas de resistencia al mal para preguntarnos de dónde sale esa fuerza, cómo se modula, con qué alianzas y cómo se sostiene en el tiempo. En “Cómo orientarse en el pensamiento”, un breve texto en el que indaga sobre la libertad de pensar, Kant se pregunta si alguien puede pensar bien si no comunica sus pensamientos, es decir, si no construye una comunidad de pensamiento con otros. Cito a Kant: “¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?”<sup>6</sup>. Esto es: ¿acaso se puede pensar bien en la más extrema soledad? Kant parece advertir que no y por eso defiende la libertad de pensamiento como hecho colectivo, como una necesidad de la comunidad misma. Pero, en ciertas situaciones de censura extrema, la libertad de pensar aparece afectada en su misma raíz, e intentar ejercerla, si efectivamente queremos resistir comunicando nuestro pensamiento, puede significar poner en riesgo la propia vida y, en ocasiones, la de otros más o menos próximos. Arendt lo sabe, incluso por su propia experiencia como intelectual del siglo, como exiliada, que produce siempre en condiciones de riesgo. Entonces, ¿qué implica pensar y resistir incluso a pesar de los riesgos que ello significa?

**EW:** Es interesante plantear el hecho de que se podría no resistir y puede que nadie te demande por ello, incluso puede que la propia conciencia se acalle con el tiempo. Pienso en Vasili Grossman y la redacción, a comienzos de la década de 1960, de su novela *Vida y Destino*. Era evidente que la obra no atravesaría la censura del régimen estalinista y que Grossman no podría eludir una condena social severa de ese mismo régimen. Simplemente podría no haber escrito aquel libro. Si tengo que responder por las razones más profundas acerca de por qué alguien se arriesga a hacer el bien a otro o de por qué se acomete un mal profundo sin angustiarse bajo la protección de una racionalización que justifique lo hecho, diría que, en último

---

<sup>6</sup> Kant, I. (1982). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires: Leviatán, p. 60.

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

término, resulta un misterio. Puedo analizar condiciones sociales y personales, pero, aunque ayuden al entendimiento, no me basta para entenderlas como los determinantes claves de esas decisiones. Todo el análisis de causas siempre me deja un punto, un eslabón ausente. De hecho, frente al mal, el asesinato, la tortura, que además se repiten, me pregunto qué es lo que impide al victimario detenerse. Insisto: puedo comprender los causales sociales, psicológicos e incluso neurobiológicos, pero aún hay un sentimiento enigmático que me abruma.

**JT:** Intento anudar un par de cosas. Por un lado, no por nada a Arendt le interesa –y mucho– la idea de milagro. Cuando ella piensa la política, la piensa como una interrupción de esa maquinaria, la interrupción de ese reino de lo procedimental. Interrupción que permite algo nuevo. En su obra *Entre el pasado y el futuro*, en varios ensayos, llega a decir que se trata de una suerte de milagro, que no hay una explicación completa. No hay una manera de entender ese momento en donde una subjetividad política irrumpe, por lo tanto una forma de resistencia, o una novedad. Por otro lado, todo esto es interesante porque, además, tiene que ver con las lenguas que nos hablan. Son las lenguas que nos hablan en un momento que, en un punto, es otro. Servatius, el abogado de Eichmann, en un momento determinado en el que se habla de las cámaras de gas se refiere a ellas como un problema médico. Lo piensa como un problema médico. Insiste, está convencido de que es un problema médico. ¿Por qué producir la muerte en cámaras de gas y no de otra forma? Un problema médico, responde. Ahí también hay otra de las lenguas de la época de la banalidad del mal que es la lengua médica.

En la situación del juicio a Eichmann en 1961, irrumpe de un modo que genera un escozor enorme. No obstante, es una lengua que se hace presente. La banalidad del mal, en tanto trata de un mal que por tan extendido se vuelve casi invisible, habilita que en nuestro presente, que está tan desconfiado de cualquier idea de mal, empecemos a sospechar de su existencia como algo banal, y, por lo tanto, difícil de distinguir. Para Primo Levi, como lo escribe en *Si esto es un hombre*, es obsesionante los primeros golpes que recibe porque lo que más lo afecta de los golpes de los SS es que no lo odiaban. Eran golpes que los daban sin odio. En una idea que no sea la de la banalidad del mal, el mal está vinculado a un extremo de pasión, a la pasión por excelencia. El mal como pasión. Y aquí nos encontramos con lo contrario, la producción del mal en cadena de montaje, es una cuestión técnica.

**EW:** Hablando de la cuestión técnica, Zygmunt Bauman en su libro *Modernidad y Holocausto* sostiene que lo sucedido refleja la derrota de la ciencia que puso su saber en manos de un sistema burocrático para justificar y lograr la muerte. Sus palabras son tan precisas que vale el esfuerzo considerarlas textualmente:

Acaso el fracaso más espectacular fue el de la ciencia, en tanto conjunto de ideas y como red de instituciones para la mejora de los conocimientos y la educación. El mortífero potencial de los logros y principios más reverenciados de la ciencia moderna quedó al descubierto. Desde sus mismos comienzos, la ciencia defendió la libertad de la razón por encima de las emociones, de la racionalidad por encima de las presiones normativas y de la efectividad por encima de la ética. Una vez logradas estas libertades, sin embargo, la ciencia y las formidables aplicaciones tecnológicas que había producido se convirtieron en dóciles instrumentos en manos de un poder sin escrúpulos.<sup>7</sup>

No olvidemos que Rudolf Hess, miembro fundador del partido nazi y adjunto de Adolf Hitler, sostenía que el nazismo no era otra cosa que biología aplicada. Aquí aparece otra faceta de toda la cuestión que estamos tratando. El problema podría no ser el mal sino el bien, porque se acomete todo esto en nombre de lo bueno, de lo que debe ser. Se necesita reformar a la humanidad para que viva en una sociedad feliz y saludable. Para constituir este estado ideal habría que eliminar a todos los “degenerados” porque con ellos tal mundo no se podría construir. Este mal extremo se vuelve “banal” porque se percibe y justifica como necesario al estar hecho en nombre del bien. Uno de los atributos de la banalidad del mal es que está asociado al bien, por eso no tiene odio. No me matan con odio, lo hacen en la cadena de montaje. No soy nadie, solo una pieza defectuosa.

**JT:** Con la particularidad de que Eichmann –y Hannah Arendt se preocupa por mostrarlo– había leído el principal libro de Theodor Herzl, fundador teórico del sionismo político, y que él tenía por el lado materno familiares judíos. Se supone que tuvo una amante judía. Personalmente uno podría decir que era un hombre común, incluso contemplativo con respecto a estos vínculos particulares. El problema es otro, el de un hombre de esas características, un hombre normal, puesto a trabajar en esa cadena de montaje.

**EW:** Este comentario me obliga a citar el libro de Robert Jay Lifton, que creo es imprescindible leer, *Los médicos nazis*. Allí se analiza lo fácil que es la transición del acto de curar al acto de matar en nombre de esa curación. Es muy fácil dar ese pequeño giro que ni siquiera lo percibimos como parte de la lógica de la banalidad del mal, que Lifton llama “la normalidad del mal”.

**GD:** Así planteado adquiere más dramatismo porque en la tradición humanista uno podría decir que siempre es difícil matar, por cuestiones de conciencia y de mandato y por lo que supone la dimensión normativa y existencial del “no matarás”. No es sencillo matar, y sin embargo observamos que, en ciertas circunstancias, está muy cerca el “curar” del matar, observamos que puede resultar sencillo deslizarse de una

---

<sup>7</sup> Bauman, Z. (2006). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, p. 134. (Primera edición: 1989).



posición a la otra a través de la “cadena de montaje”, a través de decisiones burocráticas, a través de protocolos, palabra que retornó con fuerza en las directrices asumidas por la emergencia del COVID-19. Para todo hay un protocolo. Del cuidar la vida a administrar la muerte hay unos pocos pasos. Esa es una enseñanza fuerte del siglo XX, el siglo de Arendt, que no debemos olvidar y que ahora nos puede servir para repensar experiencias recientes.

Pero también aquí podemos retomar la cuestión que vincula el problema del bien con la cuestión de los saberes. El saber médico y el saber judicial en ciertos momentos se ven atrapados por la misma lógica de la cadena de montaje. En este sentido, no deja de ser un problema para el pensamiento perder toda orientación del bien y toda idea de verdad. ¿Cómo orientarse en el pensamiento si se carece de puntos de reparo? ¿Cómo hacerse cargo de los hechos y trabajar desde y sobre ellos para, en lugar de negarlos, analizarlos y pensarlos? Creo que para Arendt resulta decisivo revisitar una y otra vez el problema del juicio tratando de develar el “milagro” de la resistencia, de ver si allí está la fuerza que permite poner en entredicho la cadena de montaje, que impide ese pasaje del curar al matar. Hay un momento en el cual alguien resulta capaz de decir “no”, de reconocer que ciertas acciones no se deben realizar porque llevan al crimen o a la catástrofe. En este sentido, entiendo que a Arendt le interesa retomar el trabajo que Kant desarrolla en la *Crítica del Juicio* en torno del “juicio reflexionante”. Se trata de un tipo de juicio muy especial porque, a diferencia del juicio determinante (cognoscitivo o moral), y tal como sucede con el juicio estético, propone una relación entre el universal y el particular que no es de pura subsunción. Y además se sostiene a partir de una “relación libre” entre facultades. El juicio reflexionante está vinculado a la libertad de un modo especial –Kant es un pensador de la libertad, o, mejor, de la relación entre libertad y ley–, casi como el reducto último de la resistencia a aquello que por muchas razones nos supera, pero que, a la vez, define al ser humano; también de la posibilidad de poner freno a ciertos hechos antes de que la catástrofe ocurra. No deja de conmover que la parte final de la última obra de Arendt, *La vida del espíritu*, que estaba dedicada al tema del juicio, no la haya podido escribir, que haya quedado inconclusa ante su inesperada muerte. En fin, podría decirse que a Arendt le interesaba ahondar en lo que parece milagroso, pero a la vez racional, porque desde allí aún podemos decir que es posible sostener, aunque sea precariamente, formas del buen obrar y del buen pensar.

**EW:** En el libro *Auschwitz: investigación sobre un complot nazi*, el historiador Florent Bayard aborda esta cuestión como parte de la trama del mal durante el nazismo. Allí pone en evidencia, a través de una exhaustiva investigación, el secreto que mantuvo la cúpula de la dirigencia del III Reich sobre el exterminio bajo el eufemismo de la reubicación de la población judía en los territorios del Este. Bayard analiza la correspondencia privada de Joseph Goebbels, el infausto ministro de propaganda

del Reich, y concluye que recién tuvo clara conciencia del exterminio en 1943. ¿Por qué no se podía hablar abiertamente sobre la Solución Final? ¿Por qué no se lo pudo hacer tampoco sobre el programa T4, que asesinaba a quienes eran juzgados deficientes para la sociedad? La respuesta nos recuerda que el mal, por irresistible que sea, no es absoluto y debe enfrentarse a formas de resistencia que no lo aceptan. Formas de resistencia que, por limitadas que sean, pueden crecer.

De hecho, podemos preguntarnos si la educación es una de esas formas de resistencia o eso es una ilusión que se sostiene solo por desesperación. Como herencia del profundo sueño de la Ilustración, queremos suponer que el hombre educado es mejor, más justo y menos malicioso que aquel que no lo ha sido, pero ¿es válida esta suposición? Alemania, a comienzos del siglo XX, sobresale como el gran país ilustrado de Europa, pero se hunde en la trinchera de la Primera Guerra Mundial, de la cual emerge seriamente herida. Su herencia cultural aún es profunda, pero eso no evita el surgimiento del nazismo. Parece que el vínculo entre la educación y la contención del mal, si sucede, es un hecho débil que fácilmente se desbarranca frente a la frustración y la desesperación. Es interesante pensar, entonces, en la figura de Martin Heidegger, uno de los grandes filósofos de la última centuria. ¿Podemos pensarlo, tal cual ocurre con Eichmann, como uno de los actores del drama de la banalidad del mal? Hannah Arendt lo exculpa, pero Heidegger, quien fue un admirador de Hitler, asumió en 1933 el rectorado de la Universidad de Friburgo pronunciando un discurso afín al nacionalsocialismo y luego se afilió al partido nazi. Tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial nada dijo sobre el Holocausto. ¿Acaso se lo impedía su profundo antisemitismo? ¿Cómo pensamos a Heidegger y el vínculo entre el pensamiento y la banalidad del mal? ¿Renunció el gran filósofo al pensamiento? Podríamos decir que, en algún punto, así fue. Blindó su antisemitismo de cualquier posibilidad de crítica y puede que la respuesta que le diera a quien fuera su director de tesis muestre este retiro de la reflexión, al menos en algunos aspectos relevantes del mundo.

Tras la ceremonia de asunción al rectorado, Heidegger se encontró con Karl Jaspers, quien le reconoció que no entendía cómo era posible que él aceptara que un hombre tan inculto como Hitler gobierne Alemania, a lo cual Heidegger respondió: "La cultura no importa, Karl. Mira sus maravillosas manos". Tal vez Heidegger nos revele el riesgo de renunciar a la complejidad. Su figura no se resuelve en un pro o un contra. Su pensamiento puede ser excepcional en ciertos sentidos en tanto puede haber renunciado a él en otros. Por otra parte, es claro que idolatrar personas, sea Heidegger o cualquier otro, es un abandono de la reflexión. Ver el mundo con lentes dicotómicas es parte de la cadena de montaje en la que se asienta la banalidad del mal. Puede, por ello, que la educación no haga "mejor" a las personas, pero las obliga a la responsabilidad.

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

**JT:** Es interesante la pregunta acerca de si a Heidegger le cabría el concepto de la banalidad del mal o si Arendt se animaría a pensarlo a Heidegger bajo la banalidad del mal, más allá de la especificidad de aplicación que hace al personaje de Eichmann, quien es a la vez interesante y demencial. La misma Arendt lo dice: no era un hombre demoníaco, lo que uno sospecha es que quizás era un payaso. Lo problemático es que lo cómico, lo payasesco, pueda tener que ver con el fin del mundo de tantísimos otros hombres.

Hay un punto fundamental en toda esta cuestión: Eichmann está convencido de que obedece a la ley. Hace todo un movimiento intelectual. En el juicio dice que él había leído a Kant y que se siente muy mal al recibir la orden de la Solución Final porque se da cuenta de que se estaba alejando de los preceptos de Kant. Sin embargo, como recalca Arendt, obedeció una ley que le pareció la piedra basal de todo; se refiere al enunciado de que una ley es una ley, y la ley en esa instancia se resumía en Hitler. La orden, incluso no escrita, de Hitler en tanto palabra ya conformaba una ley. Surge entonces el problema de la lengua de la ley. La ley de un Estado de sesenta y cinco millones de habitantes, uno de los más importantes de la Europa del siglo XX, conduce al exterminio. Hannah Arendt dice, a propósito, que la figura de Eichmann es como una hoja al viento. Hay un tema importante referido a qué sucede con el viento, el viento de la ley, el viento de la lengua médica, el viento de lo procedimental, el viento de la cadena de montaje y las subjetividades de cada uno de nosotros. Cada vez tiendo más a pensar en lo difícil que es plantar cara contra el viento. Hay que poder sostenerlo... De hecho, Arendt está tratando de entender a Eichmann allí.

Vuelvo a Arendt, pero a su obra *Los orígenes del totalitarismo*. Ahí la cuestión clave es un sistema que vuelve a los hombres superfluos. Arendt pone en tensión la banalidad del mal con el mal radical, pero hay algo sobre la condición superflua de los hombres, tanto la de Eichmann como la de sus millones de víctimas, que empapa por igual a ambos conceptos. Aquí inclinamos la mirada hacia la escuela. Hay una manera de tratar a la escuela –y no por responsabilidad de unos u otros– de una forma mecanizada, industrializada a veces, obligadamente mecanizada e industrializada, que lleva a tratar a nuestros alumnos superfluamente. El aula puede ser una cadena de montaje. Y en esa cadena de montaje es superfluo quiénes están. Para sacarla de cualquier tipo de cuestión moral, si un colega docente tiene una excesiva cantidad de horas y de alumnos, está agotado, está esperando para jubilarse y ya tiene 63 y todavía no le sale la jubilación... Y bueno... Es complicado que no trate superfluamente. ¿Cuáles son las condiciones para que no tratemos a los alumnos superfluamente? Algo de la desesperación que cundió en pandemia para muchos era cómo hacer para dar clases en la escuela secundaria a través de videollamadas, en donde los alumnos se volvían superfluos, los docentes se volvían superfluos. Se apagaban las cámaras, no nos escuchábamos. Todo se volvía

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

superfluo. La posibilidad de –a través de una mirada que en la videollamada llega con cierto retraso– hacer posible una comunicación que implique un pacto que nos permita correr de esa condición superflua era muy difícil. Pacto que, de vez en cuando, podemos hacer en el aula, y que tiene algo de milagroso también.

**EW:** Retomemos el tema de la obediencia a la ley para reconocer que esa obediencia es la que nos permite vivir en comunidad. Esto nos obliga a preguntarnos por la desobediencia a la ley porque esto también puede ser un hecho legítimo, tal como ha quedado definido en la desobediencia civil. Me envían a la guerra pero yo no quiero matar, internamente lo tengo prohibido, por lo tanto desobedezco. ¿Bajo qué condiciones mi desobediencia tendría legitimidad? ¿Cuándo es posible decidir que esa legitimidad se opone a la legalidad? Retomando el ejemplo del teniente Gerstein, podemos afirmar que obedece para poder desobedecer. Frente al problema de lo superfluo y frente a la educación constituida en cadena de montaje, podemos contraponer el compromiso de la educación con la responsabilidad. Si soy ignorante, puedo ser irresponsable por la propia razón de que no sé, de que soy incapaz de evaluar. Pero si sé, no me caben las palabras de Jesús en el evangelio: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”. De hecho, Hannah Arendt toma esta misma frase para reflexionar sobre el perdón que posibilita un nuevo inicio, ya que permite la natalidad. Se le puede dar ese perdón a quien no sabe lo que hace y que además no provoca un mal extremo, pero no es posible hacerlo con quien sí sabe lo que hace.

**GD:** Este último tema funda la ética y también ciertos aspectos de la dimensión normativa. En la tradición vinculada a Sócrates y Platón, la pregunta por las razones del obrar mal tiene una respuesta: obra mal quien no conoce las razones ni las condiciones de la acción buena. Si se conoce el bien o lo bueno, no se puede obrar mal. La ignorancia es una explicación posible para el origen del mal. Aristóteles matiza esta idea. En su *Ética a Nicómaco* aparece la figura del hombre “prudente”, el que hace uso de la *phrónesis*, de la sabiduría práctica, y que aprende a decidir en condiciones inciertas. Es importante aquí la noción de “justo medio”, la formación del carácter y el desarrollo de las virtudes: aprender a obrar bien a partir de un juicio situado. Hay otra relación aquí entre el universal y el particular. Arendt sabe que el juicio reflexivo, pero también el ético y el político, tiene que enfrentarse muchas veces a condiciones inciertas. En este punto, el problema de la ley es un problema central que el juicio a Eichmann presenta en toda su dimensión: ¿cuál es límite de la “obediencia a la ley”? ¿En qué momento y lugar resulta significativa la desobediencia y cómo adquiere legitimidad? La ley debe ser impersonal, se sitúa en el campo de lo universal. Pero si la ley es la voluntad del *Führer*, esa impersonalidad se personaliza, y no en virtud de mi máxima. Hay una tensión ineliminable entre el particular y el universal porque efectivamente toda ley positiva tiene condiciones de

aplicación. La aplican los seres humanos construyendo, como decíamos, cadenas de montaje, sistemas burocráticos de garantías, formas de subsunción. La ley en tanto enunciado universal tiene una legitimidad que emana de diversas fuentes y no puede más que verse de algún modo modificada por la historicidad misma de las formas que asume su traducción institucional. Por esto se requiere una inteligencia instrumental desarrollada para constituir los dispositivos de aplicación, para hacerlos eficaces, económicos en todo sentido, para lograr con los menores recursos posibles el mayor resultado en el menor tiempo. Todo lo cual implica el compromiso de una cierta forma de racionalidad. Por eso la advertencia de Adorno y Horkheimer de que la catástrofe de Auschwitz no se puede escindir de la “dialéctica” de la Ilustración, de cierta deriva de la razón instrumental. Arendt aborda este tema de otro modo. También está interesada en no perder el hilo que une libertad y razón. Y aquí podemos retomar la preocupación por la escuela, que sigue pensando en clave de progreso, de mejora, de razón y de bien. Ideales que siguen operando aunque con intensidad diversa. La pregunta hoy es qué significa mejorar. Hay mucho para pensar porque la escuela trabaja con el horizonte de la mejora y del bien, porque rechaza el mal. Se les promete (prometemos) a niños y jóvenes que no se les va a hacer mal, que se les va a cuidar y a formar. El horizonte epistémico y moral es el de salir mejores de la escuela, salir formados. Esa promesa se cumple a medias. Ahora bien, ¿cómo sostener la promesa cuando hay un colapso como el que describe Arendt o una bancarrota de los ideales constitutivos de la experiencia escolar? Podemos rechazar el mal bajo diferentes formas, y debemos hacerlo, pero es inevitable que el daño aparezca bajo la forma de la banalidad. La cuestión, entonces, es cómo construir las condiciones necesarias para que el milagro del conocimiento tenga lugar, para que haya una mirada, una conversación, quizás no con la idea de “mejorar” sino con la de construir condiciones para un nuevo encuentro entre generaciones. Hay que reconstruir esas condiciones, no las podemos dar por hecho. Lo que sucedió en los años 2020-2021, en los cuales las pantallas se volvieron omnipresentes por el aislamiento social decretado por el COVID-19, nos tiene que obligar a pensar. El juicio reflexionante asume la forma del temblor porque nos cuesta encontrarnos, constituir comunidades de pensamiento, dar lugar a clases que valgan la pena. Necesitamos encontrarnos para conversar entre los colegas, para interrumpir la rutina que desplegamos día a día, porque si esta se impone como deber puro, la experiencia de la transmisión no se realiza o simplemente se padece.

**EW:** Una forma de lo superfluo es cuando entro a mi clase y cumplo con mi deber, más allá de quién esté allí.

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

**JT:** Traigo un texto de Arendt sobre la violencia, que es de principios de la década de 1970, cuando está pensando en nuevos temas como el Mayo del 68 o las revueltas estudiantiles en San Francisco. Sin embargo, dice en un momento:

porque el progreso, como hemos llegado a entenderlo, significa crecimiento, el proceso inexorable de más y más, cada vez más y más grande. Cuanto más grande se torna un país en términos de población, de objetos, de posesiones, más grande será su necesidad de administración y con ella el poder anónimo de los administradores.<sup>8</sup>

¿Qué fue Eichmann sino un administrador, un gran administrador? La mala noticia que nos trae Arendt es que hubo juicio, se revisaron una cantidad de cuestiones, se discutieron cantidad de temas, finalmente se leyó a Primo Levi como debió ser leído –al principio se lo resistió–, sin embargo, nuestra sociedad tiene cada vez más administradores, está condenada a la administración. Mientras esté condenada a la administración, la banalidad del mal es el tono de la cultura que cada tanto estalla, y cuando lo hace, ocurren desastres. Por lo general, la banalidad del mal no escala, pero marca la vida social de manera continua. Pienso en la escuela y la condición superflua. También es un problema volver superflua una lectura, volver superfluo un libro, un tema. Si yo maltrato a “los egipcios”, si maltrato al “siglo XX”, si los “liquido” –miren la palabra que uso– en dos minutos, como se suele decir, o doy a leer algo solo para hacer control de lectura, para ponerle rápidamente una crucecita a quien no leyó y punto... Si doy a leer un capítulo de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe con este fin, lo estoy degradando, lo vuelvo superfluo. Estoy haciendo superflua la cultura, la estoy matando. Bajo otra lógica, Arendt lo dice: es volverla mera mercancía. Sin embargo, en la escuela, bajo la forma que relatamos, la detención en el capítulo de *Robinson Crusoe* es para ser mejores administradores, no para producir una transmisión, no para generar un legado. Esto nos cerca. Inevitablemente necesitamos de administración, y, a la vez, las condiciones en las que vivimos nos obligan a cada uno de nosotros a actuar muchas veces como administradores fríos. Hay un límite de buenas clases que uno puede dar por día. En el lugar del administrador, un docente puede incluso no recordar el nombre de sus alumnos; por enojoso que sea, podemos preguntarnos si podría ser distinto cuando un docente tiene siete divisiones o grupos, cada uno de ellos con 30 alumnos.

**EW:** La cuestión de lo superfluo y el maltrato del conocimiento me lleva a pensar sobre una forma particular de la razón instrumental que lleva a que los alumnos pregunten por la utilidad de lo que se estudia, es el conocido “¿'esto' para qué sirve?”. El problema es que se suele responder que se lo estudia porque “está”, porque es parte de un programa que alguien hizo. Es claro que la pregunta “para

---

<sup>8</sup> Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, pp. 112-113. (Primera edición: 1969).

qué sirve” tiene un marco de legitimidad frente a algunos problemas o saberes, pero no siempre, o muy pocas veces, es pertinente. Cuando se responde que se aprende algo solo por obediencia, la del docente y la del alumno, lo que ocurre es que todo se vuelve superfluo y relativo, nada importa, y el mal se instala como banal. Esto me lleva a la pregunta del escritor Tzvetan Todorov cuando en su libro *Memoria del mal, tentación del bien* formula un duro y complejo interrogante como legado del siglo XX: ¿cómo conciliar la ausencia de ilusiones sobre el hombre, por una parte, con el mantenimiento del hombre como objetivo de la acción, por otra? Todorov apoya parte de su respuesta sobre el relato de vidas particulares, sobre decisiones difíciles en momentos donde nada parecía haber quedado en pie. Se sumerge en el misterio de la resistencia y la acción porque cuenta historias de personas que podrían haber renunciado a la responsabilidad que sintieron por la suerte adversa de los perseguidos. Personas que podrían haber tenido una vida más “cómoda”, más “tranquila” sin el sobresalto de pararse contra un enorme poder. Podrían haber abdicado de su compromiso, que algunas veces era sobre personas con las cuales tenían algún vínculo, pero generalmente era sobre quienes no eran conocidos. En esas historias aparece la perspectiva de la esperanza, la de actuar sabiendo esperar y sabiendo, también, que lo más probable es que muchas veces se fracase. Si respondemos negativamente a la pregunta y suponemos que no hay acción posible, ¿de qué vale entonces la educación? Solo sería una forma de instrucción o un modo de entrenamiento.

**GD:** Todorov se inscribe en la tradición humanista. En este sentido, es alguien que busca líneas y puntos de reparo desde los que resulte posible recomenzar. En función de la pregunta, pienso en Donna Haraway, quien a cierta distancia de la tradición humanista, pensando no solo en lo humano sino en la relación de parentesco con otras especies, propone *Seguir con el problema*, tal como dice el título de su libro. En el segundo capítulo trabaja sobre Arendt, y precisamente sobre *Eichmann en Jerusalén*. Dice Haraway: “Para Eichmann, el propósito importaba, el deber importaba, pero no así el mundo”<sup>9</sup>. Aquí hay una alianza con Arendt, a quien siempre le importó el mundo, siempre le preocupó la natalidad, el diálogo entre generaciones, el recomenzar. Es una lectura de la época distinta a la tan interesante de Todorov. Haraway quizás piensa de otro modo la relación con el mundo, con otras especies, pero a la vez piensa que hay un antagonismo irreductible entre los herederos de Eichmann, los que se sostienen en la banalidad del mal y la negligencia, y los que quieren y luchan por otro mundo. Esto me lleva a pensar en las reflexiones sobre la escuela y en el problema de lo que se vuelve superfluo. Pienso en la dimensión que pueden tomar las clases y los encuentros entre alumnos y docentes. Y percibo que es allí donde hay una posibilidad de recomenzar, de

---

<sup>9</sup> Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Bilbao: Consonni, p. 67.

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

discernir qué queremos sostener (de la tradición) y con quiénes queremos hacerlo. Se abre aquí otro problema que es la relación de las partes con el todo y con el ideal abstracto de la totalidad, que, a su modo, forma parte del dispositivo que no cesa de producir la banalidad del mal.

**EW:** Este último planteo me lleva de nuevo al problema de la obediencia a la ley, cuestión que *a priori* es exigible, pero ¿qué ocurre cuando la ley me quita el habla, cuando me niega el pensamiento? ¿Debo responder frente a esa autoridad? Pienso en mi condición de judío, ¿debo hablar con un nazi convencido de mi minusvalía? Mientras hablo con él, está pensando en cómo me mata. El amor a la humanidad es una abstracción cruel. Sin duda, el nazismo en su fundamento ideológico expresa amor a la humanidad y por ello la desea perfeccionar, lo que implica que habrá de eliminar a todos los “degenerados” que la corrompen. El amor a la humanidad en algún punto se asienta sobre el desprecio de las vidas particulares.

**JT:** En efecto, el humanismo está en crisis, probablemente siempre lo estuvo, nunca pisó sobre seguro. Sin duda, de Auschwitz para acá, y de Hiroshima y Nagasaki para acá, la impresión es que esa crisis es mucho más aguda. Al menos en lo referente a la posibilidad de sentir orgullo por el hombre. En este punto, quisiera ir a una cita de Günther Anders de, justamente, *Nosotros, hijos de Eichmann*, en donde dice:

Hemos de esperar que el horror del imperio por venir eclipse ampliamente el del imperio de ayer. No cabe duda: cuando un día nuestros hijos o nuestros nietos, orgullosos de su perfecta comaquinización, desde las alturas de su imperio quiliasta bajen la mirada hacia el imperio de ayer, el así llamado «tercer» Reich, sin duda éste sólo se les antojará un experimento provinciano, que, pese a su enorme esfuerzo por ser «mañana el mundo entero», y a su cínico exterminio de lo no utilizable, no logró mantenerse en pie.<sup>10</sup>

Lo que me interesa es la cuestión de la comaquinización. Es un problema clave porque nos lleva a preguntarnos qué queda de lo humano en la cadena de montaje, qué queda de lo humano en la comaquinización, qué queda de lo humano cuando todo es comaquinización. La comaquinización es un fenómeno común: cuando uno maneja se comaquiniza, cuando uno resuelve la comunicación a través de las redes sociales se comaquiniza, porque esas redes ya tienen ciertos códigos de comunicación sobre lo que uno puede hacer es, en todo caso, colocar algunas tildes, pero las palabras ya están puestas, la forma ya está puesta. Este es un tema mayúsculo porque tiendo a pensar que la comaquinización es la banalidad del mal. Cuando Günther Anders escribe este texto no está pensando solo en su propio tiempo, está pensando en las generaciones venideras, está pensando en nosotros.

---

<sup>10</sup> Anders, G. (2001). *Nosotros, hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós, p. 45. (Primera edición: 1988).



Ya hay un grado enorme en nosotros de comaquinización que nos permite convivir con otros fines del mundo. Así como a Eichmann su cadena de montaje le permitía asumir meramente como un trabajo el fin de los tiempos que imponía para tantísimos otros humanos, debemos pensar qué pasa con nuestra comaquinización y la deshumanización de tantas personas al lado nuestro. Y debo decir algo vinculado a la escuela, algo de tono roussonian. Los pibes, aun cuando estén mucho con la computadora, aun cuando se la pasen jugando ahí, están menos atrapados en la sociedad y su cadena de montaje que los adultos. Hay algo que en ellos todavía está abierto, virgen, indefinido, no jugado, no caratulado, todavía no tienen todo su cuerpo allí adentro. Esto permite que uno pueda hablar de otra forma, que entre ellos y nosotros, “inadaptados” que seguimos amando la educación, ocurra una forma de comunicación, un nuevo encuentro, una amistad.

**EW:** A modo de conclusión, porque todo ha de concluir para que el nacimiento sea posible. Incluso este diálogo debe finalizar si es que ha de abrirse y nacer para quienes podrían leerlo. Y es justamente con la natalidad que comienzo este cierre. He discutido mucho esta idea en relación con lo sucedido respecto al COVID-19. Se habló mucho de supervivencia como oposición a la muerte y creo que la verdadera dialéctica, el antagonismo profundo, es entre la muerte y la natalidad y no entre la muerte y la persistencia biológica. La vida humana, por su propia lógica, por su propia inmanencia, queda definida por lo imprevisible, por lo incierto, por aquello que no sabemos qué puede suceder, por un cierto fin. Incluso el mal, muchas veces, es imprevisible, pero también lo es el bien. Es a esa imprevisibilidad a la que podemos decidir apostar porque, por mucha comaquinización que haya, por mucha cadena de montaje que haya, por mucha crueldad que haya, por mucha burocracia que haya, por mucha irresponsabilidad que haya, también habrá quienes serán responsables, habrá quienes desearán pensar en profundidad, habrá quienes en la cadena de montaje romperán la férrea repetición. Para reflexionar sobre esto último voy a tomar unas palabras de Richard Bernstein en su libro *El mal radical*. Hacia el final de su escrito dice:

El fundamento último para la elección entre el bien y el mal es inescrutable. (...) En última instancia, es inescrutable por qué algunos como Anton Schmidt fueron capaces de ejercer el tipo de juicio necesario para resistirse al mal. Esa inescrutabilidad, como Kant nos enseñó, está en el centro mismo de lo que significa ser una persona libre y responsable.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Bernstein, R. J. (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod-Prometeo, p. 327.

Podemos, entonces, tener la certeza de que el mal no se expande e impone de forma inexorable. También ocurre la resistencia al mal y suceden el bien y la bondad. Que el mal parezca teñir todo no significa que lo haga. Es en este punto donde aún tenemos un juego que jugar en la educación, y ese juego tiene a lo imprevisible por regla y puede prevalecer por duras y determinantes que la cadena de montaje y la comaqunización parezcan ser.

### Cómo citar este recurso:

D'lorio, G., Trímboli, J. y Wolovelsky, E. (2022, noviembre). El amor por la educación. *Revista Scholé n.º 11*. Córdoba: Instituto Superior de Estudios Pedagógicos - Ministerio de Educación de Córdoba. Disponible en:  
<https://schole.isep-cba.edu.ar/la-educacion>

<https://schole.isep-cba.edu.ar/la-educacion>

### Autoridades

Walter Grahovac | *Ministro de Educación*  
Delia Provinciali | *Secretaria de Educación*  
Liliana Abrate | *Directora General de Educación Superior*

### Equipo Institucional

Adriana Fontana | *Directora ISEP*  
Ruth Gotthelf | *Secretaria Académica*  
Laura Percaz | *Secretaria de Organización Institucional*

### Equipo de producción *Revista Scholé. Tiempo libre / Tiempo de estudio.* Edición 11

Eduardo Wolovelsky | *Director*  
Valeria Chervin | *Coordinadora de la producción*  
Martín Schuliaquer | *Editor*

Paula Fernández | *Coordinación del equipo de maquetación, diseño e ilustración*  
Ana Gauna | *Coordinación de diseño e ilustración*  
Fabián Iglesias | *Coordinador del equipo de corrección literaria*  
Luciana Dadone | *Coordinación Área Producción de contenidos audiovisuales*  
Matías Delhom | *Coordinación de Desarrollo web*

María Julieta González Meloni | *Comunicación*  
Facundo Fernández y Sebastián Carignano | *Diseño e Ilustración*  
Daniel Wolovelsky | *Maquetación*  
Juliana Marcos, Federico Gianotti, Sachas Bonanno | *Realización audiovisual*  
Javier Ortiz Torres | *Desarrollo web*

Num. 11, – ISSN 2683-7129 (en línea)

### Créditos del artículo

Gabriel D'lorio, Javier Trímboli y Eduardo Wolovelsky | *Autores*  
Facundo Fernández | *Diseño e ilustración*

ISSN: 2683-7129



Ministerio de  
EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE  
CÓRDOBA

ENTRE  
TODOS

Espacio MAMPA  
Biblioteca Digital del ISEP

[mampa.isep-cba.edu.ar](http://mampa.isep-cba.edu.ar)

Este material está bajo una licencia *Creative Commons* ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

