



Enfoques
ISSN: 1514-6006
ISSN: 1669-2721
direccioneditorial@uap.edu.ar
Universidad Adventista del Plata
Argentina

La responsabilidad ante el derrumbe moral en el pensamiento de Arendt

Cantero, María de los Ángeles

La responsabilidad ante el derrumbe moral en el pensamiento de Arendt

Enfoques, vol. XXXI, núm. 1, 2019

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25961484010>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Internacional.

La responsabilidad ante el derrumbe moral en el pensamiento de Arendt

Responsibility Before the Moral Collapse in the Thinking of Arendt

A responsabilidade diante do colapso moral no pensamento de Arendt

María de los Ángeles Cantero

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

marangelescantero@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25961484010>

Recepción: 05 Abril 2017

Aprobación: 04 Agosto 2017

RESUMEN:

El artículo analiza el itinerario recorrido por Arendt en el texto *Algunas cuestiones de filosofía moral* en vistas de comprender las características del derrumbe moral acaecido bajo los regímenes totalitarios y en las décadas posteriores a su caída, y de explicitar la búsqueda de los criterios morales fundamentales necesarios para orientar la vida de los hombres de acuerdo con su condición. El fenómeno de la responsabilidad es la clave hermenéutica de los análisis y las relaciones con otros textos que se efectúan en el trabajo. Esta perspectiva está justificada en la relevancia y la centralidad que posee la responsabilidad en el pensamiento arendtiano.

PALABRAS CLAVE: Responsabilidad, Derrumbe moral, Voluntad, Juicio, Sentido común.

ABSTRACT:

The article analyzes Arendt's itinerary in the text *Some Questions of Moral Philosophy* in order to understand the characteristics of the moral collapse under totalitarian regimes and the decades following their fall, and to explicitly state the search for the main moral criteria necessary to guide the lives of men according to their condition. The phenomenon of responsibility is the hermeneutic key of the discussions and the relations with other texts in this paper. The article poses a hypothesis: the consistency of responsibility depends on reconstructing moral sense.

KEYWORDS: Responsibility, Moral collapse, Will, Judgment, Common sense.

RESUMO:

O artigo analisa o itinerário percorrido por Arendt no texto *Algunas questões de filosofia moral* visando compreender as características do desmoronamento moral acontecido sob regimes totalitários e nas décadas posteriores à queda dos mesmos e explicitar a busca dos critérios morais fundamentais necessários para orientar a vida dos homens conforme suas condições. O fenômeno da responsabilidade é a chave hermenéutica das análises e das relações com outros textos que se efetuam no trabalho. A hipótese do artigo é que a consistência da responsabilidade depende da reconstrução do sentido moral.

PALAVRAS-CHAVE: Responsabilidade, Colapso moral, Vontade, Julgamento, Senso comum.

INTRODUCCIÓN

Los criterios y las normas que permiten a los hombres distinguir las acciones moralmente buenas de las malas en la vida pública y privada, y que se reconocían por sí mismos como evidentes a lo largo de dos mil quinientos años de pensamiento, se han desmoronado completamente durante las décadas de 1930 y 1940 tanto en la Alemania de Hitler como en la Rusia de Stalin. Los dos regímenes totalitarios subvirtieron las convicciones éticas fundamentales que la humanidad reconocía como válidas, hasta el punto de que el mandamiento “no matarás” no solo ya no ejercía ningún impacto obligatorio para las conciencias, sino que el imperativo “matarás” era obedecido o aceptado sin cuestionamiento por los nazis y los stalinistas convencidos y también por las personas corrientes.

Ante estos hechos, el desmoronamiento de las evidencias morales, ¿quedó circunscripto a los años de hegemonía totalitaria o se extendió en el tiempo y en el espacio más allá de la vigencia de estos regímenes?

Arendt responde inequívocamente al interrogante afirmando que este crucial problema persiste e interpela dramáticamente a la humanidad: “[...] hemos de decir que fuimos testimonios del total derrumbamiento de un orden ‘moral’ no solo una vez, sino dos veces, y este súbito retorno a la ‘normalidad’, en contra de lo que a menudo se supone de manera complaciente, solo puede reforzar nuestras dudas”.¹

Las dudas de Arendt se robustecen porque este supuesto retorno a la “normalidad” no implica ni garantiza que la humanidad haya redescubierto las pautas morales extraviadas o recuperado “la existencia de una conciencia que habla con idéntica voz a todos los hombres”.² El desmoronamiento del orden moral no es un hecho del pasado que ha sido superado, sino que perdura en el presente con toda su dramaticidad, por lo que es necesario superar la acriticidad de una complacencia generalizada que ignora y soslaya las consecuencias de la situación en la que está la humanidad luego de este “nuevo derrumbamiento” sucedido en las décadas posteriores al fin de la segunda guerra mundial, y ante el que la conciencia moral permanece adormecida.

En los párrafos finales de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt formula interrogantes que interpelan y desafían de manera apremiante al discernimiento que las generaciones que sucedieron a la dominación totalitaria necesitan realizar acerca de lo acontecido para comprender los siguientes aspectos: “¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?”.³ Estas preguntas son ineludibles no por un erudito interés historiográfico, sino porque “[...] queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora [...]”.⁴

El corazón de la *experiencia básica o central* del totalitarismo consiste en constituirse enemigo y destructor de la natalidad, “[...] de la fuente de la libertad que procede del hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo”.⁵ Allí donde existan hombres capaces de actuar, de iniciar algo nuevo y de hacerse responsables de lo que su acción ocasiona en el mundo ante los otros, a los gobiernos totalitarios les sonarán las alarmas y pondrán en funcionamiento sus maquinarias de terror total para erradicar el peligro, para arrancar en ellos el amor por la libertad, para destruir la posibilidad de que exista entre ellos el espacio que posibilita la pluralidad.

Ahora bien, si la experiencia central de una crisis tan arrasadora de lo humano está entre nosotros y ha venido para quedarse, cabe preguntarse por las responsabilidades que corresponden a los seres humanos ante este hecho, y ante la posibilidad de que su núcleo axiológico, antropológico y teleológico se manifieste de distintas maneras en la realidad cultural, política y social como “atmósfera” que impregna los criterios de pensamiento y juicio de las multitudes y configura una fase preparatoria para formas novedosas de dominación total.⁶

En efecto, tras la caída del nazismo y de la muerte de Stalin, ya no hay regímenes totalitarios en sentido estricto y, sin embargo, la crisis en sus rasgos más profundos puede hacerse presente de manera menos cruel, pero no por eso menos eficaz, socavando la capacidad humana de la acción.

Así lo expresa Arendt:

Si es cierto que pueden hallarse elementos de totalitarismo remontándose en la Historia y analizando las implicaciones políticas de lo que habitualmente denominamos la crisis de nuestro siglo, entonces es inevitable la conclusión de que esta crisis no es una simple amenaza del exterior, no simplemente el resultado de una agresiva política exterior, bien de Alemania, o de Rusia, y que no desaparecerá con la muerte de Stalin más de lo que desapareció con la caída de la Alemania nazi. Puede ser incluso que los verdaderos predicamentos de nuestro tiempo asuman su forma auténtica –aunque no necesariamente la más cruel– sólo cuando el totalitarismo se haya convertido en algo del pasado.⁷

¿De qué depende que esto suceda? ¿Qué es lo que hace posible o impide que la humanidad regrese a formas de flagrante barbarie o tenga que vivir otros modos encubiertos de inhumanidad? En la perspectiva del pensamiento arendtiano, hay que rechazar toda idea de que dependa de leyes suprahumanas que rigen la historia o cualquier tipo de determinismo histórico, sino que depende de los propios hombres. Depende de que los hombres asuman la humanidad, esto es, de la responsabilidad. La salvaguarda que necesita la dignidad

humana no provendrá de ninguna entidad o fuerza superior, sino de la acción de las personas en relación con sus semejantes y en las circunstancias históricas del mundo real.⁸

Los regímenes totalitarios pudieron lograr la dominación total porque consiguieron suprimir radicalmente la responsabilidad humana. Por consiguiente, para hacer frente a los desafíos de permanencia en el tiempo de los rasgos centrales del totalitarismo será necesario fortalecer la capacidad de responder por el mundo, de aceptar el desafío de comprender los acontecimientos y de asumir la humanidad, porque allí donde existan estas características de la responsabilidad surgirá la resistencia a los intentos de supresión de la libertad, y se mantendrá viva la posibilidad de iniciar algo nuevo, de hacer emerger lo imprevisto, de crear un estilo de convivencia humana caracterizado por la pluralidad y por el respeto a la dignidad y la libertad de todas las personas.

¿En qué situación queda colocada la responsabilidad ante la persistencia del desmoronamiento de todas las pautas morales? Se puede afirmar justificadamente que el derrumbamiento de las pautas morales provoca un *vaciamiento del contenido de la responsabilidad*, pues ¿qué significa responder por sí mismo y por el mundo si se han borrado los límites entre lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto? ¿Qué contenido tiene la responsabilidad como asunción de la humanidad si la consideración de las personas como algo superfluo persiste a lo largo del tiempo, aunque sea presentada con apariencias suavizadas que encubren su gravedad? ¿Qué significa hacerse cargo de las consecuencias de la acción si no existen diferencias morales entre lo correcto y lo incorrecto?

LOS RETOS DE LA RESPONSABILIDAD ANTE EL TOTAL DERRUMBAMIENTO DE LAS PAUTAS MORALES

Las respuestas a los interrogantes planteados en el primer apartado encaminan estas reflexiones hacia la identificación de las propuestas que formula Arendt respecto de los criterios de discernimiento moral en las cuestiones fundamentales de la existencia humana, puesto que sin ellos la responsabilidad no tiene sustento y pierde gradualmente toda consistencia hasta llegar a su completa supresión. Con relación a la posición de Arendt sobre el descalabro de todos los criterios que habían servido para distinguir el bien del mal, comenta Victoria Camp:

[...] la pérdida del sentido común es grave porque sin él no es posible vivir en comunidad. El sentido común acaba siendo indistinguible del sentido moral. Por ello conviene reconstruir ese sentido, lo cual tendrá que hacerse no a partir de reglas y principios que ya no existen ni son creíbles, sino a partir de las experiencias concretas y de la reflexión sobre ellas.⁹

Para una comprensión de los caminos recorridos por Arendt para “rescatar” o “reconstruir” el sentido moral, en este trabajo se analizará principalmente el texto “Algunas cuestiones de filosofía moral” de 1965 y 1966.

Una primera aproximación a la filosofía moral arendtiana en relación con la responsabilidad humana es su insistencia en evitar el “desplazamiento casi automático de responsabilidades”¹⁰ como procedimiento que traslada a entidades abstractas los cargos que los hombres deben asumir personalmente en relación con sus acciones y con las consecuencias que derivan de ellas. Considerarse una simple pieza de engranaje de alguna gigantesca maquinaria anónima es el atajo falaz que toman los individuos que pretenden huir del compromiso que está inexorablemente aparejado al ejercicio de su libertad. Este fraude a la condición humana se consumó de manera flagrante en los regímenes totalitarios, pero continúa siendo un proceder habitual en las actuales sociedades de masa en las que los individuos recurren a múltiples justificaciones para escaparse de sí mismos y de los demás.

En la esfera de los asuntos humanos, las acciones no pueden ser atribuidas a sus agentes como a sus “dueños” o sus “padres” porque no están enteramente en su poder y no dependen de ellos desde el comienzo hasta el fin. Por esta razón, Arendt afirma que la acción puede atribuirse al agente como actor y no como autor o productor:

Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y del discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor. Como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el protagonista, el “héroe” de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia.¹¹

Sin embargo, no resulta aleatorio que, en el mismo apartado de *La condición humana* en el que Arendt manifiesta su perplejidad por no hallar un agente en el sentido de autor, no deje ningún resquicio para la búsqueda errónea de un autor “invisible”, una entidad universal abstracta —llámese Providencia, “mano invisible”, naturaleza, espíritu del mundo, *Zeitgeist*, complejo de Edipo o interés de clase— a quien atribuirle la responsabilidad y el manejo de los hilos de la historia, mientras que a los individuos se les reserva el papel de actores en el sentido de meras marionetas que ejecutan lo que está ya determinado de antemano, y en consecuencia, no pueden ni deben responder por ello. Arendt expresa que:

El autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real. Mediante esto, la historia resultante de la acción se interpreta erróneamente como una historia ficticia, donde el autor tira los hilos y dirige la obra. [...] La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de un autor visible o invisible porque no está hecha.¹²

Si el significado de “actor” fuera asimilado al del ejecutante de una obra que hace otro, o al de una marioneta cuyos movimientos están regidos por órdenes ajenas, quedaría excluida la posibilidad de que este fuera un quién, un actor responsable. En cambio, si se interpretara que el actor es todo hombre que posea “[...] la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”,¹³ todo aquel que tenga el valor o la audacia de “[...] abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo”,¹⁴ sería posible comprender la índole de la responsabilidad del hombre real y concreto, es decir, de un ser finito y en relación con los demás; es viable conjugar esta responsabilidad con la libertad sin soberanía, la contingencia, la imprevisibilidad, la incertidumbre, y es factible responder a los retos que presentan la pluralidad y la natalidad.

En consecuencia, si “el abandono de toda posible responsabilidad humana en la eterna corriente y su eterno fluir”¹⁵ ejerciera una fascinación de carácter escapista que tiene como consecuencia la abolición de lo humano, sería necesario desistir de esta alternativa para concentrar la energía en la búsqueda de los principios de filosofía moral que constituyen la condición de posibilidad de la responsabilidad.

Ante todo, es preciso advertir que no será posible encontrar en las reflexiones arendtianas, como en ninguno de los grandes pensadores de la filosofía moral, algo semejante a fórmulas inapelables o reglas infalibles que permitan subsumir en ellas los casos particulares, de tal modo que mediante su aplicación deductiva y mecánica los individuos quedaren eximidos de su discernimiento, juicio y el consiguiente riesgo personal. Victoria Camp sostiene que “partir de lo singular y concreto es una de las obsesiones de Arendt, por lo menos cuando se plantea la forma del juicio moral”.¹⁶ En un sentido semejante, se pronuncia otro destacado estudioso del pensamiento arendtiano en los temas de la voluntad y de la responsabilidad como Juan José Fuentes Ubilla:

[...] aquello que Arendt ha querido poner de relieve es la idea de que la pregunta por la moral es una pregunta que, como tal, conlleva un juicio y que este juicio no puede ser sino un juicio particular; así como la acción moral es siempre contingente y con ello particular, la máxima que lo sostiene permanece particular pese a su posible relación con una ley universal. De esta forma el imperativo único más que la respuesta a la pregunta por la moral significa su radical puesta en cuestión.¹⁷

Pero este rasgo de su pensamiento de ninguna manera implica que Arendt admita que el comportamiento responsable no se distinga del irresponsable, o que las acciones de quienes ejecutaron “el horror indecible que deja sin respiración y sin habla” puedan ser equiparadas con las de criminales corrientes. Jerome Khon en la

Introducción de *Responsabilidad y Juicio* presenta la posición rechazada por Arendt de manera concluyente: “Se dijo a menudo, por ejemplo, que hay un Eichmann en cada uno de nosotros, lo que quiere decir que, en las condiciones en que vivimos todos, queramos o no, somos simplemente un ‘diente’ en el engranaje de una máquina, con lo que se viene abajo la distinción entre comportamiento responsable e irresponsable”.¹⁸

Se puede inferir de estas consideraciones que es relevante para Arendt comprender el significado de la moral como el conocimiento de la diferencia entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal. Para lograr esta finalidad, procedió a hacer emerger las ideas de su propia filosofía moral del diálogo que ella misma realiza entre y con las ideas de Sócrates, Kant, Pablo y Agustín de manera central, y también con los pensamientos de Platón, Aristóteles, Jesús de Nazaret, Tomás de Aquino, Nietzsche y Maquiavelo, entre otros.

A modo de síntesis de los resultados de esta interacción de pensamientos, se puede indicar en primer lugar que Sócrates y Kant convergen en afirmar:

Todo hombre cuerdo, se supone, lleva en su interior una voz que le indica lo que está bien y lo que está mal, y ello independientemente de la ley del país y de las voces de sus congéneres. (...) El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común.¹⁹

Consecuentemente, ninguna persona, cualquiera sea la circunstancia o el contexto histórico y político en el que se encuentre, queda eximida de responder a esta voz interior mediante invocaciones que intenten desligarla de este factor constitutivo de lo humano que le permite distinguir lo correcto de lo incorrecto y le exige actuar en consecuencia.

Otro principio moral en el que confluyen Sócrates, Kant, la moral judeo-cristiana y Arendt, que implica y compromete a la responsabilidad de cada ser humano, es que la conducta moral depende primariamente del trato del hombre consigo mismo, es decir, la existencia de la norma del respeto a sí mismo, que prescribe que el ser humano no debe contradecirse a sí mismo y no debe colocarse en una posición en la que haya de despreciarse a sí mismo.

Las pocas proposiciones morales que supuestamente sintetizan todos los preceptos y mandamientos concretos, como ‘Ama al prójimo como a ti mismo’, y finalmente la célebre fórmula kantiana: ‘Actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda llegar a ser una ley general para todos los seres dotados de razón’, toman todas como criterio el Yo y, por consiguiente, el trato del hombre consigo mismo.²⁰

El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’ no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean ni de un mandato de origen divino o humano sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo.²¹

Estas verdades morales son de tal modo inherentes al yo, que presentan la característica de ser evidentes por sí mismas, axiomáticas, no pueden ni necesitan ser demostradas y, dado que la mente humana no puede evitar aceptarlas, son de naturaleza coercitiva. En principio, no es necesario que se presenten de manera imperativa porque, puesto ante lo evidente, el yo no puede actuar sino en conformidad con ellas. Para Sócrates, que desconocía la voluntad, la evidencia de las proposiciones morales era suficiente para obrar conforme a ellas, puesto que no hacerlo implicaba la autocontradicción, que resultaba inaceptable para aquellos que viven consigo mismos y que, por lo tanto, no necesitan de la obligación. Arendt sostiene que las personas que actúan conforme a la moral son aquellas que ante la situación de realizar lo que es evidentemente malo *se niegan* a ejecutarlo con la certeza de que *no pueden hacer* lo que es contradictorio con ellos mismos.²² La evidencia de la verdad moral concluye en una respuesta negativa, aunque, paradójicamente, se trata de una negatividad que constituye la piedra basal de la personalidad moral: “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son las que dicen: ‘No puedo’”.²³

La única consecuencia que se puede derivar de la sentencia de que *es mejor estar enfrentado al mundo entero que estar enfrentado a uno mismo* será siempre puramente negativa, en el sentido de que nunca indicará lo que hay que hacer, sino que solo impedirá hacer ciertas cosas aunque todo el mundo las acepte y las haga. Los

testimonios más elocuentes del valor moral de la negatividad están referidos a quienes durante el nazismo siguieron la voz de su conciencia que les decía que *no podían* hacer lo evidentemente malo, cuando la inmensa mayoría aceptaba los crímenes sin cuestionamientos. No fueron el deber ni tampoco la obligación los motivos por los que decidieron no participar en los crímenes, aunque estuvieran legalizados por el gobierno, sino su certeza de que los crímenes seguían siendo crímenes.

Como en muchos asuntos relevantes de su itinerario de reflexiones y de búsquedas, Arendt acude a la tensión entre posiciones polares para avanzar en el discernimiento de los criterios de su filosofía moral. La permanencia de los dos polos en tensión hace posible una colocación más aproximada hacia uno u otro, pero siempre sustentada y comprendida en relación con su opuesto, sin el cual se desvanece. Así lo explicita en su tesis sobre San Agustín: “Es preciso dejar que las contradicciones se alcen tal como son; es preciso hacerlas comprensibles como contradicciones y captar que es lo que ocultan”. [24] Las paradojas que emergen constantemente en el pensamiento arendtiano están estrechamente ligadas a este modo característico de su indagación.

Así procede con las posiciones de Sócrates y de Platón respecto de la evidencia de los enunciados morales generales, de su naturaleza constrictiva para quienes los captan, así como de la imposibilidad de probar su verdad axiomática. Es Platón quien sostiene estas afirmaciones, pero reservada para los que pueden ver lo inteligible con los ojos de la mente, y participar de la Verdad invisible, imperecedera e inmutable. En cambio, Sócrates, quien rehúsa colocarse en el lugar del sabio, pero jamás abdica de su amor por la sabiduría, piensa que los hombres no están en condiciones de alcanzar evidencias axiomáticas ni verdades absolutas y por ello ve necesaria la argumentación para que puedan aproximarse a ellas y vivir en su secuela. Para Sócrates, la *doxa* era la formulación en el discurso del modo en que el mundo le aparece a cada hombre; significaba opinión, pero también esplendor y fama y, por lo tanto, la posibilidad de aparecer y brillar ante los demás y de ser reconocido plenamente en su condición humana. La mayéutica consistía en ayudar a los hombres a encontrar la verdad de sus *doxai*, a dar a luz la verdad que cada uno posee en potencia. Dice Arendt:

Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo es el *dialegesthai*, hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica pone de relieve la verdad no destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*... “La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar su *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte.”²⁵

Aunque, como se verá más adelante, Arendt considera que los criterios de la moral socrática deben ser abiertos a otras dimensiones para extender su validez, valora su aproximación a la condición humana de la pluralidad, puesto que, por una parte, saber vivir consigo mismo crea aptitud para vivir con los demás, y por otra, porque Sócrates afirma que la verdad absoluta no está al alcance de los mortales y de este modo sostiene que los hombres están convocados, en un plano de estricta igualdad, a la conformación de un mundo humano en el que sea posible vivir juntos en el modo del discurso. Al respecto, afirma Dana Villa en su análisis del texto “Filosofía y política”: “La verdad para los mortales residiría, en definitiva en la pluralidad de esas perspectivas que confieren al mundo compartido una plenitud de presencia que no se encuentra en ningún otro lugar, una plenitud que supera siempre la fuerza de cualquier representación específica”.²⁶

El filósofo, según Sócrates, no se distingue de los demás por poseer una verdad que no es accesible a la multitud, por huir del reino de la pluralidad, sino por permanecer en la conmoción del asombro, por rechazar el dogmatismo de las opiniones, por combatir contra la constante amenaza del espíritu agonal, en fin, por contribuir a la construcción de una polis en la que el vivir juntos implica el reconocimiento de la condición de pluralidad.

Al interpretar las claves de la posición socrática en el conocido pasaje del *Gorgias* (482 bc), Arendt explica que la expresión *yo, que soy uno*, significa en realidad:

Aun cuando yo soy uno, no soy simplemente uno, tengo un yo y me relaciono con dicho yo como algo propio. Este yo no es en absoluto una ilusión, se hace oír hablándome —yo me hablo a mí mismo, no solo soy consciente de mí mismo— y en este sentido aunque soy uno, *soy dos en uno* y puede haber armonía o desarmonía con el yo.²⁷

Del hecho de que en ninguna ocasión puedo apartarme de mí mismo, deriva el criterio moral fundamental de que es mejor que trate *primero de estar de acuerdo con mi yo* antes de tomar en consideración a todos los demás.

Vinculado a esta proposición, también presenta el criterio moral complementario de que es *mejor sufrir la injusticia que cometerla*, en razón de que si obro mal, estoy condenado a vivir con un malhechor en una intimidad insoportable sin poder nunca librarme de él. Para Sócrates, no es necesaria una capacidad excepcional que permita ver lo imperecedero y absoluto, sino de la posibilidad real de los hombres corrientes de realizar el discernimiento moral a partir de vivir uno consigo mismo.

Sin embargo, ante el fracaso de Sócrates en su intento de convencer a los interlocutores mediante argumentaciones racionales acerca de los criterios morales universales, los diálogos platónicos acuden a los mitos escatológicos para persuadirlos que deben aceptar que la justicia es mejor que injusticia por *temor a las consecuencias* que derivan de ignorar este principio en el conocimiento y en la acción.

Ante el paso dado por Platón de abandonar el discurso argumentativo dirigido a la razón de los hombres comunes y acudir a los relatos sobre premios y castigos futuros que apelan a la creencia y al temor, Arendt formula una observación de gran interés para el tema del presente trabajo:

La nuestra es la primera generación desde la aparición del cristianismo en Occidente, en que las masas, y no solo una pequeña élite, han dejado de creer en ‘estados futuros’ (como todavía los Padres Fundadores lo expresaron) y en que la gente (al parecer) acepta pensar en la conciencia como un órgano que reaccionará sin la esperanza de premios y sin temor de castigos.²⁸

Con el correr del tiempo, no solo se confirma la observación precedente, sino que se acrecienta el hecho de que las generaciones de las décadas finales del siglo xx e iniciales del siglo xxi son mucho más proclives a adherir a criterios de juicio moral fundados en motivaciones intrínsecas y argumentos racionales que a incentivos extrínsecos o vinculados a lo que sucederá en el futuro.

Tras estas consideraciones, es razonable pensar que Arendt exprese su cercanía con la posición socrática que sostiene que *todos los hombres son dos en uno*, y que, en tanto son seres pensantes, no necesitan ningún órgano especial ni pauta trascendente para captar lo que está bien y lo que está mal, sino que el precepto moral surge del diálogo silencioso entre *yo y yo mismo*, es decir, de la misma actividad pensante. No obstante, para Arendt, la capacidad es mucho menos frecuente de lo que Sócrates suponía. Ella expresa: “Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal”²⁹ advierte acerca del gran peligro de verse forzados a convivir con individuos incapaces de pensar e inhibidos de recordar, cuyo hablar carece de sentido, y que aunque sean muy inteligentes, sus acciones pueden llegar a extremos inconcebibles.

Renunciar a pensar y recordar es —según Arendt— una de las formas más generalizadas de irresponsabilidad, puesto que al evitar la asunción de la propia humanidad se rehúye de su condición. Es un modo de eludir de la responsabilidad que deriva en la pérdida absoluta de los límites autoimpuestos acerca de lo que puede hacer, y que abre la posibilidad de provocar y aceptar el mal extremo:

El mal extremo, sin límites, sólo es posible allí donde esas raíces autogeneradas, que automáticamente limitan las posibilidades, están totalmente ausentes donde los hombres se limitan a deslizarse sobre la superficie de los acontecimientos, donde se permiten a sí mismos dejarse arrastrar sin llegar a penetrar nunca hasta la profundidad de que cada uno es capaz.³⁰

El irreflexivo hombre común ha sido el gran criminal del siglo xx.³¹

Del análisis del pensamiento socrático emerge, entonces, el criterio último de la conducta moral que permite distinguir lo bueno y lo malo, al que Arendt llama *solitud*, y que define como el modo de existencia

presente en el diálogo del individuo singular consigo mismo. Sin embargo, en la continuidad de su indagación, surgen nuevas tensiones que enriquecen este criterio y le permiten incorporar diversos aportes y perspectivas filosóficas. Dado que el criterio moral socrático concierne al hombre en su singularidad, cabe hacer lugar a las objeciones acerca de su validez universal, y al riesgo que supone para la polis la posibilidad de que los individuos pudieran actuar conforme a normas y reglas puramente subjetivas. De este modo, la tensión entre pensamiento y acción se proyecta en las consideraciones morales puesto que, cuando el hombre piensa, está solo con su yo o con el yo del otro, pero cuando actúa, lo hace en compañía de muchos otros, y entonces, el principio del *dos en uno* resulta limitado porque su validez queda circunscripta a la relación con uno mismo y no se extiende a la relación con los demás.

Entonces, aunque la moral socrática sea la única que funciona en situaciones límites y en momentos de crisis y de urgencia, y tenga la propiedad de evitar que quienes sigan su criterio hagan el mal aunque lo realice todo el mundo a su alrededor, es necesario encontrar perspectivas que posibiliten la ampliación de la validez del criterio de moralidad a la relación con los demás hombres, que indiquen qué hacer y que impulsen a hacer el bien. Por este sendero, el recorrido reflexivo de Arendt la conduce a plantear los temas de la voluntad, de la naturaleza del bien en un sentido positivo, de la facultad del juicio y del sentido común, además de considerar a los principales pensadores que introdujeron estos asuntos en sus reflexiones de filosofía moral.

LA VOLUNTAD, EL JUICIO Y LA RESPONSABILIDAD

Puesto que la voluntad era una facultad desconocida para los antiguos,[32] corresponde preguntarse lo siguiente: ¿se puede hablar de responsabilidad sin considerar la voluntad? y ¿qué significa actuar responsablemente si la acción no resulta de una decisión voluntaria? Como se ha presentado a lo largo del presente texto, en la moral socrática la responsabilidad consiste en vivir en armonía con uno mismo y asumir límites autoimpuestos que impiden hacer el mal. Este significado restringido alcanza una mayor amplitud y densidad con la incorporación de la voluntad en la consideración de la filosofía moral como la facultad que se caracteriza por impulsar a la acción, por tener el poder de decidir qué hacer, y por promover que la acción esté positivamente dirigida a realizar el bien. La facultad de la voluntad, descubierta por Pablo y desarrollada por Agustín, está libre de determinaciones que provengan de la razón o de los deseos, y sale por sí misma de esa indeterminación, es decir, que se autodetermina libremente. Pero en el libre ejercicio de esta decisión, se presenta a la vo

Puesto que la voluntad era una facultad desconocida para los antiguos,³² corresponde preguntarse lo siguiente: ¿se puede hablar de responsabilidad sin considerar la voluntad? y ¿qué significa actuar responsablemente si la acción no resulta de una decisión voluntaria? Como se ha presentado a lo largo del presente texto, en la moral socrática la responsabilidad consiste en vivir en armonía con uno mismo y asumir límites autoimpuestos que impiden hacer el mal. Este significado restringido alcanza una mayor amplitud y densidad con la incorporación de la voluntad en la consideración de la filosofía moral como la facultad que se caracteriza por impulsar a la acción, por tener el poder de decidir qué hacer, y por promover que la acción esté positivamente dirigida a realizar el bien. La facultad de la voluntad, descubierta por Pablo y desarrollada por Agustín, está libre de determinaciones que provengan de la razón o de los deseos, y sale por sí misma de esa indeterminación, es decir, que se autodetermina libremente. Pero en el libre ejercicio de esta decisión, se presenta a la voluntad la posibilidad paradójica de la supresión o el detrimento de la libertad.³³ La paradoja coloca a la voluntad en situación de tener que autodeterminarse confirmando la libertad que la constituye, y como tal cosa no va de suyo, requiere *un uso responsable* de su función de árbitro de proposiciones diferentes y hasta opuestas, de modo que “no arbitre arbitrariamente”.³⁴ En *La vida del espíritu*, Arendt se refiere de manera explícita a la vinculación entre voluntad y responsabilidad: “[...] la voluntad, que se ocupa de

proyectos, no de objetos, crea la persona que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, tomada por responsable, no ya solo de sus actos, sino de su ‘Ser’ completo”.³⁵

Se distinguen dos funciones de la voluntad. La primera de ellas es la función de mando y la segunda la función de arbitraje, conocida como *libre albedrío*. Es esta última la que pasó al primer plano en el estudio de las cuestiones morales, porque las problemáticas de la función de mando fueron resueltas al institucionalizarse el cristianismo y difundirse la aceptación cada vez más potente y generalizada de una voz exterior, ya sea la de Dios o la de la autoridad religiosa que la hace llegar a los creyentes. Por su característica de imparcialidad y por su función de distinguir entre distintas proposiciones enfrentadas, el libre albedrío se relaciona directamente con la capacidad de juicio como verdadero árbitro entre lo correcto y lo incorrecto, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso.

De este modo, Arendt abre su mirada al *juicio* como una facultad diferente de las abordadas hasta aquí e indispensable para distinguir lo que está bien y lo que está mal en las circunstancias concretas de la vida. El texto con el que dialoga y se coloca en tensión es *La crítica del Juicio*, en el que Kant “definió el juicio como la facultad que siempre entra en juego cuando nos enfrentamos a casos particulares, el juicio decide sobre la relación entre un caso particular y lo general, sea esto último una regla o norma o un ideal o alguna otra clase de medida”.³⁶

En el juicio, se produce la combinación y la convergencia entre lo particular y lo general. Si bien originalmente la facultad del juicio está enfocada en la cuestión del gusto, en la capacidad para distinguir lo bello de lo feo, tiene para Arendt un particular interés en relación con las cuestiones morales porque el juicio realiza un discernimiento de lo particular bajo la regla general que le corresponde y realiza esta operación no solo en cuestiones estéticas, sino también para distinguir lo que está bien de lo que está mal.

Ahora bien, puesto que no hay reglas para la subsunción, esta debe decidirse libremente, y entonces es razonable plantearse si los juicios pueden reclamar alguna validez que no sea meramente subjetiva. Al respecto afirma Bernstein: “La mirada penetrante y lúcida de Arendt sobre el juicio apunta a una capacidad que está en la esencia del pensamiento moral, político y legal. Intenta dilucidar, y hacer justicia a una facultad que ni se rige por normas algorítmicas, ni es ‘simplemente’ arbitraria y subjetiva”.³⁷

Si en el ámbito de la moral solo fuera posible que los juicios tuvieran validez para los sujetos individualmente considerados, la conducta de los hombres quedaría sin normas comunes y cualquier conducta podría justificarse. Por esta razón, Arendt valora el sentido kantiano del juicio al considerarlo como la facultad de ver las cosas no solo desde un punto de vista individual, sino desde la perspectiva de aquellos con los que se comparte el mundo. “[...] En el juicio reflexionante la imparcialidad está vinculada, según la interpretación que Arendt hace de Kant, con nuestra capacidad ‘para enriquecer’ nuestro propio pensamiento con objeto de tomar en cuenta los pensamientos de los demás”.³⁸ Para Kant, el derecho debe resistir la prueba que acarrea el hacerse público para validarse como tal, y esta idea es recogida y profundizada por Arendt para sostener que en su hacerse público, el juicio propio se contrasta con el pensamiento de los otros y con ello se reviste de imparcialidad. Sobre este asunto afirma Camp: “La mentalidad amplia asegura la intersubjetividad, que es la forma actual de la objetividad. Intersubjetividad o sentido común, da lo mismo. En ambos casos se quiere expresar la necesidad de compartir el juicio, o de someterlo a contraste”.³⁹

Así las cosas, es necesario hacer frente a la tensión entre lo particular, lo contingente y lo mutable de las circunstancias en las que actúan los seres humanos y las pautas morales comunes a todos los hombres y válidas en cualquiera de esas circunstancias. Esta cuestión, que atraviesa centralmente toda la historia de la filosofía, es abordada por Arendt apelando al *sentido común*. Kant analizó el sentido común en el ámbito de los juicios estéticos porque pensaba que solo en este ámbito los hombres carecen de reglas generales y universalmente válidas, pero Arendt aplica sus resultados a la esfera de los asuntos morales, porque asevera que en este ámbito “[...] nos hallamos en la misma situación en que se encontraba el siglo xviii con respecto a los meros juicios del gusto”.⁴⁰

Toma de Kant la idea de que el sentido común, con ayuda de la imaginación, integra a los hombres en una comunidad junto a otras personas y los convierte en sus miembros. El sentido común no debe ser entendido como el conjunto de creencias de una determinada comunidad, sino como el acuerdo de todos aquellos que son capaces de tomar el punto de vista ampliado que deriva del reconocimiento de la normatividad de la idea de humanidad. Conforme a ello, ante las situaciones contingentes presentes en cada acción, el sentido común, en virtud de su capacidad imaginativa, permite que cada hombre pueda tener presentes a los que están ausentes y pueda pensar en lugar de los otros. Entonces, quien hace un juicio tiene en cuenta a los demás y por esta razón puede tener la expectativa de una cierta validez general, que no es universal, sino que alcanza a la comunidad a la que pertenecen los individuos. Esta pertenencia no anula las subjetividades ni tampoco implica que lo correcto se decida por mayoría, pero los juicios ya no son subjetivos porque se formulan teniendo en cuenta los puntos de vista de los otros, es decir, que se fraguan en el sentido común que produce la comunidad. La validez de estos juicios no es objetiva ni universal, pero tampoco es meramente subjetiva y sujeta a los antojos de cada individuo; es una validez intersubjetiva. Sobre este asunto, Ferrara presenta la perspectiva de Arendt de la siguiente manera: “Así, son válidos aquellos juicios *lo más inclusivos posible* de todos los puntos de vista contrapuestos, y por lo tanto tan ‘generales’ como sea posible sin dejar de estar ligados a ‘las condiciones particulares de los puntos de vista que debemos atravesar para llegar al propio ‘punto de vista general’”.⁴¹

La pluralidad, que Kant consideró solamente propia de la conducta estética, es para Arendt una característica constitutiva y específica de la esfera de los asuntos humanos. Por esta razón, proyecta el significado y el alcance del sentido común desde el ámbito del gusto estético al de la conducta moral. Ve que *la madre del juicio*, como denomina al sentido común, tiene gran relevancia para concebir una filosofía moral que impulse a realizar lo bueno, que no quede restringida a su prescripción de evitar hacer el mal y que busque conciliar el pluralismo con el universalismo. Así lo expresa:

Si consideramos la moral más allá de su aspecto negativo – el abstenerse de obrar mal, que puede significar abstenerse de hacer cualquier cosa-, entonces habremos de considerar la conducta humana en unos términos que Kant juzgó apropiados solo para la conducta estética, por así decir. Y la razón por la que descubrió un significado moral en esta esfera, aparentemente tan diferente, de la vida humana era que solo aquí consideró a los hombres en plural, como viviendo en una comunidad”.⁴²

En congruencia con estas consideraciones, Arendt incorpora de la filosofía moral kantiana otro concepto estrechamente relacionado con el de sentido común, que alcanzará gran importancia para su propio sistema de pensamiento: *el ejemplo*, como aquello a lo que atenerse a la hora de discernir y decidir acerca de lo que está bien y lo que está mal. En vistas de que no hay reglas generales, inmutables y universalmente válidas en las que subsumir los casos particulares, los ejemplos se convierten en las referencias, los paradigmas, los “postes indicadores de todo pensamiento moral... Juzgamos y distinguimos lo correcto de lo incorrecto teniendo presente en nuestra mente algún incidente y alguna persona, ausentes en el tiempo o el espacio, que se han convertido en ejemplos”.⁴³

Por otra parte, no solo se verifica la inexistencia de reglas universales fiables, sino que en la cultura de masas, las valoraciones morales son irreflexivamente adoptadas por individuos que renuncian a pensar por sí mismos y se suman a los criterios de juicio de la mentalidad dominante, razón por la que, como observa Victoria Camp, para no ser una víctima del “pensamiento único” se torna indispensable que cada uno examine la realidad en toda su riqueza fenoménica y realice un discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto. Afirma a continuación:

Por eso concluye Arendt que es una realidad particular y concreta la que nos lleva a decir: ‘esto está bien’, ‘esto está mal’, ‘esto es verdad’ o ‘esto es mentira’. Dicho brevemente, la conciencia moral se forma no a partir de grandes principios sino a partir del caso particular o del ejemplo.⁴⁴

A diferencia de las hipótesis y argumentos científicos, que tienen que ser verificados por la realidad, el juicio moral acaba siendo verificado por el caso ejemplar y por el propio sujeto que percibe en él algo así como la representación de la moralidad o el sentido de la humanidad.⁴⁵

El ejemplo posee un atractivo y una fuerza particular, en razón de su excepcional congruencia entre lo que es y lo que debería ser. El juicio que une lo particular y lo general puede invocar validez intersubjetiva en la medida en que esté referido a la validez ejemplar. Lo ejemplar es un “caso particular”, que se distingue de lo que es estadísticamente más frecuente u ordinario y se vincula con lo excepcional y lo extraordinario, y que, por constituirse en una realización íntegra y cabal de lo humano en un ámbito determinado de la existencia, puede ser propuesto como válido para los seres humanos en cualquier situación o contexto. Sobre la capacidad de lo ejemplar de ejercer influencia sobre los comportamientos de los hombres que no pertenecen a los contextos en los que tuvieron origen, afirma Ferrara: “Y la fuerza de los ejemplos trasciende las fronteras locales más fácilmente que la fuerza de las leyes o los principios, porque aquellos suscitan intuiciones que penetran más profundamente en la constitución de nuestra subjetividad que el nivel que requiere traducciones”.⁴⁶

En el texto analizado, la voluntad, el juicio, el sentido común, el valor del ejemplo junto a la soledad, solo son apuntados por Arendt como los conceptos fundamentales de su filosofía moral. Estas nociones están desarrolladas más extensa y profundamente en otros textos, especialmente en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y de un modo integrador y sistemático en *La vida del espíritu*.

CONCLUSIONES

Las respuestas que ofrece Arendt al derrumbe moral hacen posible resolver el problema del vaciamiento de los contenidos de la responsabilidad, pues los criterios fundamentales de discernimiento entre el bien y el mal moral propuestos en el texto analizado en este trabajo constituyen las exigencias ante las que es necesario responder y el baremo que distingue el tipo de respuestas que deciden los hombres en las circunstancias concretas de su existencia. Nada hay más extraño a la filosofía moral arendtiana que “atiborrar” la conciencia moral y la responsabilidad humana con el peso de una multiplicidad de reglas que cumplir. La reconstrucción del sentido moral no procede por deducción de reglas y principios, sino a partir de las experiencias concretas y particulares y de la reflexión sobre ellas. La validez universal de los juicios de valor moral se consigue, por así decirlo, de abajo hacia arriba, es decir, en la dirección que va desde los hechos concretos a los principios. Para ello, es necesario que los individuos sean protagonistas en primera persona de los elementos fundamentales del discernimiento moral: *pensar, juzgar, integridad con uno mismo y buenas compañías*, conforme a los que debe distinguir la validez de los juicios morales en las circunstancias contingentes. Cada ser humano tiene la responsabilidad irrenunciable de la búsqueda incesante de la conciliación entre pluralismo y universalismo.

La centralidad y la relevancia que Arendt otorga a la responsabilidad en sus reflexiones y sus búsquedas relacionadas con los *temas urgentes y difíciles* —como ella los llama— de la filosofía moral quedan claramente expresadas en la siguiente proposición al decir que “[...] el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir por seres humanos que se niegan a ser personas”.⁴⁷ Se trata de una frase referida a la falaz pretensión de los criminales nazis de justificar su intervención en la consumación de *horrores indecibles* con el argumento de no haber hecho nada por propia iniciativa, de no tener intencionalidades buenas ni malas, de ser meros ejecutores que obedecían órdenes impartidas por otros.⁴⁸ Conforme a este modo de pensar, afirma Camp: “No es el individuo el que actúa, sino el sistema. Por eso el individuo, que en realidad se mueve solo por inercia, no se siente responsable de lo que hace”.⁴⁹

La línea argumental seguida por Arendt acerca de la persistencia del derrumbe de las pautas morales tras la caída de los totalitarismos permite inferir que, en su visión, el problema del renunciamento a pensar por sí mismos sobre lo que se está haciendo, de la negación a volver atrás y recordar lo que hicieron, en fin, de pretender eludir la exigencia de responder por sus acciones presentes y pasadas, es un asunto que trasciende

lo acontecido en el pasado para instalarse dramáticamente en el presente y presentar retos al futuro de la humanidad. “Al empecinarse en seguir siendo nadie”,⁵⁰ los hombres escapan de la responsabilidad inherente a su condición provocando nuevas emergencias del mayor mal, sin que exista un sujeto que responda por lo acontecido, un *quién* al que sea posible castigar o perdonar. Si al buscar el *quién* solo se encuentra a *nadie* y las personas están disueltas en el anonimato, habrá terreno propicio para que el mal quede impune y las posibilidades de superar la situación de derrumbe moral serán interrumpidas por el obstáculo insalvable de la irresponsabilidad. Respecto de la actualidad del problema planteado, comenta Camp: “La abdicación de la responsabilidad no solo es un rasgo atribuible a los criminales nazis. Es, a juicio de Arendt, un rasgo de nuestro mundo, que algo tiene que ver con la proclividad a prescindir del pensamiento y del juicio y, en definitiva, de la capacidad reflexiva que distingue a los humanos”.⁵¹

Otra faceta de la huida de la responsabilidad inherente a la condición humana que se presenta de manera frecuente en la actualidad es la renuncia a participar de la vida política y la decisión de alejarse de los asuntos públicos como algo con lo que no se desea tener ninguna relación. Para Arendt, esta negación a ejercer la facultad de actuar es moralmente injustificada, puesto que no hay norma moral que pueda excusarnos de la responsabilidad colectiva. Ella expresa: “La no participación en los asuntos políticos del mundo ha estado siempre expuesta al reproche de la irresponsabilidad, de eludir los deberes que uno tiene hacia el mundo que compartimos con otros y hacia la comunidad a la que pertenecemos”.⁵²

La vinculación siempre conflictiva entre la moral y la política no justifica la retracción de los hombres a sus asuntos privados como si fuera posible vivir encerrados en sí mismos y no entre semejantes. Al respecto, resulta significativo que en las consideraciones finales del texto analizado en este trabajo, Arendt afirme que en las decisiones acerca de lo bueno y de lo malo encontramos la responsabilidad de elegir con quien compartir la vida. El núcleo central que define la orientación moral fundamental de la existencia humana es una respuesta ineludible de la persona. Por esta razón, no es inocuo negarse a juzgar o responder de cualquier manera. Si alguien intenta responder que le da igual compartir la vida con cualquier compañía, esta indiferencia constituirá el “mayor peligro para la vida moral y política”.⁵³

El derrumbe moral perdura en la actualidad a través de diversas formas de degradación de la condición humana y de conversión de las personas en algo superfluo. Entre estas formas, se destaca la burocratización de la vida pública como un sistema en el que *no es posible hacer responsables a los hombres* y que podría ser adecuadamente definido como “el dominio de Nadie”. La burocracia es una forma de dominio —la última y quizá la más formidable para Arendt— a la cual los hombres de las sociedades contemporáneas, sumergidos en la impersonalidad, el anonimato y la superficialidad, no ofrecen resistencia, sino que la admiten como corolario cuasinatural de su modo banal de vivir la existencia y de su indiferencia respecto de los asuntos de la vida política. La burocratización de la vida pública en la que nadie es responsable de nada ni de nadie y en la que no tiene cabida la acción concertada y el diálogo concerniente al ámbito público despeja el camino de los obstáculos para que se instituya la violencia y la privación de la libertad política. Y todo ello sucede al compás de un pasivo asentimiento de las masas a los mandatos de una nueva y terrible *tiranía sin rostro*, en la que nadie está obligado a dar cuenta de sí mismo y en la que a nadie se puede preguntar ni reclamar por lo que *se hace*:

[...] cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia. En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones del poder. La burocracia es la forma de Gobierno en la que todo el mundo está privado de la libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano.⁵⁴

La permanencia del colapso moral en los tiempos presentes preanunciada por la lúcida lectura política y cultural de Arendt mencionada al comienzo de este artículo tiene plena vigencia puesto que es constatable que se ha cumplido la probabilidad anunciada. En efecto, en la época “posttotalitaria” se han generalizado y multiplicado las formas de alienación, de vaciamiento del sentido de la existencia y del mundo, de

superfluidad, de delegación de la razón y de las decisiones en manos “superiores”, de dogmatismos y servidumbres encubiertas, de dictaduras ideológicas que imponen eficaz y sutilmente a las masas lo que deben pensar y hacer, en fin, de abdicación de la responsabilidad de ser protagonista de la propia existencia y de la construcción del mundo común.

El núcleo fundamental del procedimiento escapista del que resulta este simulacro devaluado de una existencia alienada es la ilusión de que un sistema perfecto sustituya a las personas en el ejercicio de su libertad y su responsabilidad, es el sueño de estructuras que garanticen que *todo* funcione como un mecanismo en el que están anulados los efectos positivos o negativos de las decisiones humanas, es el anhelo de contar con organismos cuyos previsibles dispositivos tornen innecesaria cualquier exigencia ética. En la sustitución de las personas por los sistemas o las estructuras y la consecuente cesión del protagonismo que les corresponde en los asuntos de la esfera pública a los individuos asociados en manos de estos organismos se encuentra, a nuestro juicio, el núcleo duro de la abolición de la responsabilidad humana en los años del posttotalitarismo, porque son las mismas personas las que anhelan y demandan ser sustituidas.

En dirección opuesta a la sustitución, la *gloria de lo humano* —como gusta decir Arendt—, tiene su traza y su carnadura en los pequeños buenos pasos cotidianos a través de los cuales las personas asumen junto a sus semejantes los desafíos que les presenta la realidad. Ella es una pensadora que —de manera recursiva, es decir continua y novedosa en cada ocasión— expande su razón al considerar que la realidad está constituida por una trama de acontecimientos imprevistos y sorprendentes. Esta incesante disposición de apertura la previene y la rescata de la pretensión de considerar que no sucede ni sucederá nada si no hay razones suficientes para que ocurra y le permite una espera traspasada de expectante positividad ante el continuo emerger del “improbable infinito”. En efecto, que la realidad no sea mensurable y que no esté regida por la necesidad, que los acontecimientos excedan el control y el dominio humano redunda en beneficio de las posibilidades de realización que se encuentran al alcance de la condición humana. De este modo, la libertad humana está continuamente convocada a responder a los retos, los problemas y las paradojas que le presenta la realidad. Se trata de una “llamada” a religarse con el misterio del ser, a construir sentido, a constituir y preservar poder junto a los otros ante la cual la huida y los intentos de refugiarse en ámbitos de seguridad y de certeza son vanos e inconducentes, en tanto que la responsabilidad de aceptar los desafíos y asumir los riesgos que implica ser protagonista de la esfera de los asuntos humanos es la única respuesta acorde a su condición.

REFERENCIAS

- Hannah Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y Juicio*, trad. Miguel Candel (Barcelona, ES: Paidós, 2007), 79.
- Ibíd., 76.
- Hannah Arendt, *Los Orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana (Madrid, ES: Taurus, 1999), 28.
- Ibíd., 579.
- Ibíd., 566.
- Al respecto, véase el trabajo de Anabella Di Pego, *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (Buenos Aires, AR: Editorial Universidad Nacional de la Plata, 2015).
- Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 559.
- Cf. ibíd., 11.
- Victoria Camp: “La moral como integridad”, en Manuel Cruz, ed., *El siglo de Hannah Arendt* (Barcelona, ES: Paidós, 2006), 66.
- Arendt, “Filosofía moral”, 82.
- Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Buenos Aires, AR: Paidós, 2007), 208-209.
- Arendt, *La condición humana*, 209-210.

Ibíd.

Ibíd.

Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 290.

Camp, “La moral como integridad”, Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 67.

Juan José Fuentes, “El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?”, *Daimon. Revista de Filosofía* 41 (2007): 88.

Arendt, “Filosofía moral”, 84-85.

Ibíd., 97.

Ibíd., 113.

Cf. María Camila Sanabria Cucalón, “El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía* 68 (mayo-agosto, 2016): 101-114.

Ibíd., 98.

Hannah Arendt, *El concepto del amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid, ES: Encuentro, 2001), 20.

Hannah Arendt, “Sócrates” en *La promesa de la política*, trad. Eduardo Cañas (Barcelona, ES: Paidós, 2008), 53.

Dana Villa, “Arendt y Sócrates”, en Fina Birulés, *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (Madrid, ES: Sequitur, 2008), 127.

Arendt, “Filosofía moral”, 107.

Arendt, “Filosofía moral”, 106.

Ibíd., 110.

Ibíd., 115.

Villa, “Arendt y Sócrates”, Birulés, *El legado de una mirada*, 123.

Cf. Angel Prior Olmos, “Historia de la voluntad y banalidad del mal”, *Arbor* 186, n.º 742 (2010): 211-226.

Cf. Ángel Prior Olmos, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* (Madrid, ES: Biblioteca Nueva, 2009).

Arendt, “Filosofía moral”, 137.

Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. R. Montoro Romero y Vallespín Oña (Madrid, ES: Centro de Estudios Constitucionales, 1984), 245.

Arendt, *La vida del espíritu*, 143.

Richard Bernstein, “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en Birulés, *El legado de una mirada*, 60.

Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, trad. Gabriela Ubaldini (Barcelona, ES: Gedisa, 2008), 74.

Victoria Camp, “La moral como integridad”, Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 75.

Arendt, “Filosofía moral”, 144.

Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, 74.

Arendt, “Filosofía moral”, 147.

Ibíd., 149.

Camp, “La moral como integridad”, Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 67.

Ibíd., 74.

Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, 92.

Arendt, “Filosofía moral”, 124.

La posibilidad de que los hombres puedan ser meros ejecutores de sus acciones evidencia, para Arendt, la configuración de un nuevo tipo humano: el hombre banal. De aquí parte la distinción que se establece en su pensamiento entre mal radical y mal banal. Para una profundización de esta temática, cf. Richard Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Fina Birulés, ed., *El orgullo de pensar* (Barcelona, ES: Gedisa, 2000).

Camp, "La moral como integridad", Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 65.

Arendt, "Filosofía moral", 124.

Camp, "La moral como integridad", Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 77.

Arendt, "Responsabilidad colectiva", 157.

Arendt, "Filosofía moral", 150.

Hannah Arendt, *La crisis de la república*, trad. G. Solana (Madrid, ES: Taurus, 1973), 180.

Jerome Khon, "Introducción" en Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, 22.