



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: El problema de la responsabilidad: perspectivas y variaciones en la obra de Hannah Arendt

Autores (en el caso de tesis y directores):

María de los Ángeles Cantero

Martín Plot, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



El problema de la responsabilidad.
Perspectivas y variaciones en la obra de Hannah Arendt

María de los Ángeles Cantero

Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Director: Martín Plot

Buenos Aires

2018

Resumen

El concepto de responsabilidad atraviesa centralmente la obra de Hannah Arendt. La agudeza de sus análisis y sus juicios para abordar su significado problemático resulta particularmente valiosa para la hermenéutica de los acontecimientos de su tiempo y también de los años posteriores hasta nuestros días, por tratarse de una de las claves de comprensión y un asunto central de la esfera de los asuntos humanos. El objetivo de este trabajo es comprender el significado problemático de la responsabilidad a partir de la incidencia que tienen sobre este concepto las variaciones de perspectivas y de énfasis que presentan los distintos momentos del pensamiento de Hannah Arendt respecto de la acción, el pensamiento, la voluntad y el juicio. En este sentido la pregunta-problema de esta tesis se puede plantear de la siguiente manera: ¿De qué modo comprende Hannah Arendt el significado problemático de la responsabilidad en los distintos momentos de su pensamiento?

La hipótesis planteada sostiene que: para Hannah Arendt la responsabilidad es ineludible, inalienable, compleja y paradójal. Estos rasgos constantes están atravesados por las tensiones, las perspectivas y los énfasis de los significados político, personal, moral y jurídico de la responsabilidad que caracterizan los distintos momentos de su pensamiento. Los principales estudios sobre el pensamiento arendtiano coinciden en que el proceso a Eichmann y la posterior publicación de las reflexiones sobre lo acontecido en este juicio, constituyen un punto de inflexión en el pensamiento arendtiano. Villa, sostiene que a fines de los 60 y tempranos 70, Arendt pasa de enfatizar las características básicas de la vida activa a centrarse en la importancia del pensamiento, la voluntad y el juicio en la vida activa de la mente, giro plasmado de manera inconclusa en *La vida del espíritu*. Es un cambio de perspectiva que tiene implicancias en la comprensión del significado de la responsabilidad y que justifica una investigación que posea un enfoque abarcativo, comparativo e integrador de los distintos momentos de la obra de Arendt, tal como se propone este proyecto. Las investigaciones existentes sobre el tema, están focalizadas en algún período o aspecto particular de la responsabilidad. La presente tesis se diferencia de las interpretaciones parciales y polemiza con ellas. El aporte original de la tesis consistirá en el análisis integral del problema de la responsabilidad, de las paradojas, de los cambios de énfasis y de acentos que se presentan en los distintos momentos de la obra de Arendt. La indagación aquí propuesta, pondrá de relieve las articulaciones y tensiones del problema de la responsabilidad, presentes en las obras anteriores y posteriores a *Eichmann en Jerusalén*. La investigación realizada en la Tesis de Maestría abordó el vínculo entre la responsabilidad y la acción en *Los Orígenes del Totalitarismo*, *La Condición Humana* y otras

obras anteriores a *Eichmann en Jerusalén*. En esta tesis doctoral se ampliará y profundizará el tema de investigación en todas las etapas de la obra arendtiana, y, a partir de las conclusiones obtenidas previamente, se indagará de manera particular sobre la incidencia de la imagen de un yo interior no coherente sino múltiple, constituido por tres facultades diferentes y enfrentadas entre sí (pensamiento, voluntad y juicio), en la comprensión del significado de la responsabilidad. Sin embargo, el análisis que se realizará no será historiográfico, sino que consistirá en una exégesis relacional que pondrá en diálogo estas obras para identificar los momentos de aparición, tensión y mutación de la concepción arendtiana de la responsabilidad. El criterio que guía la división de capítulos, no se corresponde con las cuatro obras a trabajar como corpus central. Responde a una identificación de problemas más que a la exégesis unidireccional de cada obra seleccionada. Esta modalidad habilita a usar otros textos de la obra arendtiana de manera tangencial y en la medida en que contribuyan a comprender el problema que esta tesis quiere desentrañar.

The Problem of Responsibility. Perspectives and Variations in Hannah Arendt's Work

Abstract

The concept of responsibility is central to the work by Hannah Arendt. The acuteness of her analysis and judgment in dealing with its problematic meaning is particularly valuable in the hermeneutics of the events of the time and also of the subsequent years till our present days, as it is key in the understanding and a central issue in the sphere of human affairs. The aim of this work is to understand the problematic meaning of the concept of responsibility with basis on the incidence that the variations in perspective and emphasis in different moments of the thought of Hannah Arendt bear on the concept, as regards action, thought, will and judgment. In this sense, the question-problem of this thesis could be formulated as follows: In which way does Hannah Arendt understand the problematic concept of responsibility along the different moments of her thought?

The postulated hypothesis supports the idea that for Hannah Arendt responsibility is unavoidable, inalienable, complex and paradoxical. These constant characteristics are marked through by the tensions, the perspectives and the emphasis of the political, personal, moral and juridical meanings of responsibility that characterize the different moments of her thought. The main studies of arendtian thought coincide on the idea that the Eichmann process and the ulterior publishing of the reflections on what took place along the trial constitute a turning point in her thought. Villa supports that towards the late 60s and the early 70s, Arendt goes from emphasizing the basic characteristics of active life to focusing on the importance of thought, will and judgment in the active life of the mind, a turn incompletely reflected in *The Life of the Mind*. It is a change of perspective that has implications in the understanding of the meaning of responsibility and that justifies research with an all encompassing, comparative and integrative view of the different moments of Arendt's work as proposed by this project. The current research on the topic focuses on a particular period or aspect of responsibility. The present thesis aims at differentiating from the partial interpretations and at arguing with them. The original contribution of the thesis will reside in the integral analysis of the problem of responsibility, and of the paradoxes, the changes in emphasis and stress that the different moments in the work of Arendt present. The current exploration will highlight the articulations and tensions of the problem of responsibility present in the works prior and posterior to *Eichmann in Jerusalem*. The research carried out in the Master's Thesis dealt with the link between responsibility and action in *The Origins of Totalitarianism*, *The Human Condition* and other works prior to *Eichmann in Jerusalem*. The present doctoral thesis will amplify and

deepen the research theme along all the stages of arendtian work, and, with base on the conclusions previously formulated, it will particularly explore the incidence of the image of a non coherent interior self but a multiple one, constituted by three differentiated and confronted faculties (thought, will and judgment) in the understanding of the meaning of responsibility. The analysis will nevertheless not be historiographic, but rather a relational exegesis that will set these works in dialogue in order to identify the moments of appearance, tension and mutation of the arendtian concept of responsibility. The guiding criterion of the division of the chapters does not correspond to the four works that constitute the central corpus of the exploration. It rather responds to the identification of problems than to the unidirectional exegesis of each of the chosen works. This modality enables the tangential use of other arendtian texts as long as they contribute to the understanding of the problem that this thesis aims at unravelling.

Índice

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. LA ABOLICIÓN DE LA RESPONSABILIDAD COMO NECESIDAD INELUDIBLE DEL TOTALITARISMO	25
LA RESPONSABILIDAD EN RELACIÓN CON LA COMPRESIÓN DE LA HISTORIA Y CON LA PERSPECTIVA METODOLÓGICA DE H. ARENDT	26
LAS TEORÍAS Y LAS FORMAS DE ESCAPE DE LA RESPONSABILIDAD	33
<i>Las teorías de la víctima propiciatoria y del eterno antisemitismo</i>	34
<i>La ideología como expresión omnicomprendiva del escapismo</i>	35
<i>La identificación del delito con el vicio</i>	37
<i>El racismo y la burocracia como expresiones del escapismo</i>	39
<i>El escape al anonimato</i>	41
<i>Los campos de concentración como consumación del escapismo</i>	44
LA ABOLICIÓN DE LA RESPONSABILIDAD EN EL CENTRO DEL MODELO DE SER HUMANO DEL TOTALITARISMO	49
<i>La ruptura con la realidad y la abolición de la capacidad de pensar</i>	49
<i>El principio “Todo es posible” y la supresión de la idea de humanidad</i>	53
RECAPITULACIÓN	57
CAPÍTULO 2. LA RESPONSABILIDAD, SALVAGUARDA DE LA ACCIÓN	60
LIBERTAD SIN SOBERANÍA Y RESPONSABILIDAD	62
EL TRÁNSITO DE LA ACCIÓN AL AGENTE	69
LA RESPONSABILIDAD ANTE LA NATALIDAD.....	77
RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN VISTAS DE LA IDEA DE HUMANIDAD	85
LA RESPONSABILIDAD COMO CUMPLIMIENTO VIRTUOSO DE LA ACCIÓN	88
LA RESPONSABILIDAD, LOS OTROS Y EL PODER.....	97
CAPÍTULO 3. LA PERSONALIZACIÓN DE LA RESPONSABILIDAD	105
LA CONCIENCIA DEVALUADA	105
ABDICACIÓN DEL JUICIO Y EXCULPACIÓN DE SÍ MISMO.....	110
UN KANTIANO MUY PARTICULAR (O LO QUEDÓ DE KANT).....	113

LA RESPONSABILIDAD DE EICHMANN EN EL <i>HORRENDO INFIERNO</i> DE LOS CENTROS DE EXTERMINIO DEL ÉSTE.....	114
¡CUÁN DISTINTO HUBIERA SIDO EL MUNDO!	116
LA BANALIDAD DEL MAL APREMIA LA RESPONSABILIDAD	117
LOS RETOS DE LA RESPONSABILIDAD ANTE EL TOTAL DERRUMBAMIENTO DE LAS PAUTAS MORALES	124
LA VALIDEZ EJEMPLAR Y LA RESPONSABILIDAD	132
CAPÍTULO 4. EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD Y LAS FACULTADES DEL ESPÍRITU	140
RETOS Y POLARIDADES DEL APARTAMIENTO DEL APARTAMIENTO DEL PENSAR.	140
LA VOLUNTAD COMO CREADORA DE LA PERSONA SUSCEPTIBLE DE SER TENIDA POR RESPONSABLE DE SUS ACTOS Y DE SU SER.....	153
<i>Aproximaciones a las complejidades del yo volente</i>	153
<i>La responsabilidad en la historia de la voluntad</i>	162
<i>Voluntad, individualidad y natalidad en Agustín</i>	165
<i>La continuidad de la proairesis aristotélica en Tomás de Aquino</i>	168
<i>Voluntad, contingencia e individualidad en Duns Escoto</i>	171
<i>Voluntad y responsabilidad</i>	176
LA RESPONSABILIDAD Y LA FACULTAD DE JUZGAR.....	186
<i>Teoría arendtiana del juicio</i>	186
<i>Responsabilidad, juicio y esperanza</i>	196
CONCLUSIONES. EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT ACERCA DEL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD Y SU PROYECCIÓN EN EL TIEMPO	202
BIBLIOGRAFÍA	222

A mis dos milagros: Guadalupe y Dionisio

Introducción

Las exigencias de dar cuenta de sí mismo, de responder y justificar lo que uno piensa, dice y hace ante los otros, están indisolublemente vinculadas al ejercicio de la libertad, y constituyen requerimientos ineludibles para los seres humanos que deciden asumir su condición de tales. La responsabilidad se presenta continuamente en la vida cotidiana como reclamo a los demás o como compromiso personal en relación con la exigencia de responder por las consecuencias que derivan de las acciones libres.

En efecto, en las interacciones humanas se supone la responsabilidad propia y ajena, puesto que, si no se reconociera la exigencia de hacerse cargo de las consecuencias de las acciones, resultaría indiferente obrar en un sentido u otro y quedaría legitimada la impunidad. Sin embargo, con frecuencia se puede observar que este supuesto convive con una tendencia a la evasión de la responsabilidad, a su disolución en la masa, a la búsqueda de víctimas propiciatorias o a la transferencia de las cargas en estructuras impersonales de orden superior.

Queda en evidencia, entonces, que la abolición de la responsabilidad acarrea la eliminación de la libertad, pero también resulta claro que su significado no es obvio, sino problemático, por lo que requiere y justifica convertirlo en objeto de una investigación que indague críticamente todas sus aristas, relaciones e implicancias.

El presente trabajo aborda el significado problemático de la responsabilidad desde la perspectiva del pensamiento de Hannah Arendt, debido a que es un asunto que atraviesa centralmente toda su obra, y aún más, porque la agudeza de sus análisis y de sus juicios resulta particularmente valiosa para la hermenéutica de los acontecimientos de su tiempo y de las décadas posteriores, por tratarse de una de sus claves de comprensión y un tema central de la esfera de los asuntos humanos.

¿Son responsables los seres humanos? ¿En qué sentido y delante de quién? La respuesta parece obvia y se da por sobreentendida hasta el momento en que deben responder ante los demás por las acciones que realizaron, y entonces ya no resulta evidente que *quieran* ser responsables, porque ahora la responsabilidad es una exigencia que apremia. ¿Qué pasaría si se insinuase que los seres humanos no son responsables? ¿Qué significa ser responsable? ¿Qué pasaría si la negación de la responsabilidad no se refiere únicamente a casos aislados, sino a un fenómeno comunitario y político?

Hannah Arendt vio encarnado este problema en algunos fenómenos políticos europeos del siglo XX. Grandes masas, no solo reticentes a responder por sus actos, sino por sobre todo creadoras de verdaderos mecanismos contruados con el fin de evadir su responsabilidad frente al mundo y frente a los seres humanos. En el primer capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* se refiere a este asunto del siguiente modo: “[...] el último siglo ha producido incontables ideologías que pretenden ser las claves de la Historia y que no son más que desesperados intentos de escapar a la responsabilidad” (Arendt, 1999, p. 53).

El objetivo general de la presente tesis es comprender el significado problemático de la responsabilidad a partir de la incidencia que tienen sobre este concepto las variaciones de perspectivas y de énfasis que presentan los distintos momentos del pensamiento de Hannah Arendt respecto de la acción, el pensamiento, la voluntad y el juicio.

Los objetivos específicos son: 1) explicitar el significado de la responsabilidad que Arendt presenta en su investigación orientada a “descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos” (Arendt, 2002a, p. 9); 2) demostrar que el sentido de la responsabilidad y el sentido de la acción se implican entre sí, es decir, que el sentido de la primera remite al sentido de la segunda, al punto que es posible en el pensamiento arendtiano ofrecer una definición de responsabilidad a partir de la relación vinculante entre responsabilidad y acción; 3) verificar si se puede sostener que la integración de énfasis y perspectivas presentes en las distintas etapas del pensamiento arendtiano permiten una comprensión articulada de los significados político, personal y moral del concepto de responsabilidad; 4) explicar las razones por las cuales para Arendt: a) tiene sentido reclamar a los seres humanos que asuman una responsabilidad que los sobrepasa por poseer un objeto a todas luces desproporcionado respecto de sus capacidades, y que, por lo tanto se les presenta como una exigencia de difícil o imposible cumplimiento; b) se puede afirmar que la responsabilidad constituye la salvaguarda de la acción si ella misma está arrojada al incierto universo de una libertad sin soberanía y siempre expuesta a la pura contingencia; c) no resulta contradictorio sostener que la responsabilidad es el cumplimiento virtuoso de la acción cuando ella carece de fundamento por depender de una libertad que es incapaz de ser dueña de sí misma; d) la responsabilidad es una característica inalienable e irrenunciable de la condición humana y al mismo tiempo es “espantosa” (Arendt, 2002b, p. 496); 5) descubrir la relación entre las facultades del espíritu y el significado de la responsabilidad en el pensamiento de Arendt.

¿De qué modo comprende Hannah Arendt el significado problemático de la responsabilidad en los distintos momentos de su pensamiento? Esta es la *pregunta-problema* que guiará el presente trabajo. Y la respuesta conjetural a este interrogante que procurará

verificarse en la indagación se formula en la siguiente *hipótesis*: En el pensamiento de Hannah Arendt, la responsabilidad es ineludible, inalienable, compleja y paradójal. Estos rasgos constantes están atravesados por las tensiones, las perspectivas y los énfasis de los significados político, personal, moral y jurídico de la responsabilidad que caracterizan los distintos momentos de su pensamiento.

Los principales estudios sobre el pensamiento arendtiano coinciden en indicar que el proceso a Adolf Eichmann llevado a cabo en Jerusalén y la posterior publicación de las reflexiones sobre lo acontecido en este juicio, constituyen un punto de inflexión en el pensamiento arendtiano. En uno de estos textos, Dana Villa, sostiene que a fines de los 60' y tempranos 70', Arendt pasa de enfatizar las características básicas de la vida activa a centrarse en la importancia del pensamiento, la voluntad y el juicio en la vida activa de la mente, giro plasmado de manera inconclusa en *La vida del espíritu* (Cfr. Villa, 2006, p. 16).¹ Este es un cambio de perspectiva que tiene implicancias en la comprensión del significado de la responsabilidad y que justifica una investigación que posea un enfoque abarcativo, comparativo e integrador de los distintos momentos de la obra de Arendt. Las investigaciones existentes sobre el tema están focalizadas en algún período o aspecto particular de la responsabilidad. El aporte del presente trabajo consiste en el análisis integral del problema de la responsabilidad, de las paradojas, de los cambios de énfasis y de acentos que se presentan en los distintos momentos de la obra de Arendt.

La tesis está organizada en torno al análisis de cuatro obras troncales del pensamiento arendtiano: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del espíritu*, asumiendo como criterio interpretativo de la relación entre estos textos la proposición: “*Eichmann en Jerusalén* es a *La vida del espíritu*, lo que *Los orígenes del totalitarismo* supone para *La condición humana*” (Prior Olmos, 2009, p. 17).

¹ “Yet despite the presence of this concern from the very beginning of her theoretical work, there does appear to be a significant change in emphasis in Arendt’s thought during the late sixties and early seventies. She seems to move away from the elucidation of the nature and meaning of political action to a consideration of the role that thought, will, and judgment play— not only in our moral and political lives, but as independent faculties which make up “*the life of the mind*”. Much has been made of this progression in the scholarly writing on Arendt. It seems that the pre-eminent theorist of the *vita activa* concluded her life by re-engaging the *vita contemplativa* and her “first love” philosophy—this time without casting aspersions on its “anti-political” character.” (Villa 2006, p. 16)

Sin embargo, el análisis que se realiza no es historiográfico, sino que consiste en una exégesis relacional que pone en diálogo estas obras para identificar los momentos de aparición, tensión y eventuales mutaciones de la concepción arendtiana de la responsabilidad.

El criterio que guía la división de capítulos, no se corresponde con las cuatro obras a trabajar como corpus central, sino que responde a una identificación de problemas más que a la exégesis unidireccional de cada obra seleccionada. Esta modalidad habilita a usar otros textos de la obra arendtiana de manera tangencial y en la medida en que contribuyan a comprender el problema que en esta tesis se quiere desentrañar. Estos textos complementarios son: *Responsabilidad y juicio* (Arendt, 2007), especialmente *Responsabilidad personal bajo una dictadura* y *Algunas cuestiones de filosofía moral y Responsabilidad colectiva, Ensayos de comprensión* (Arendt, 2005a), *Sobre la revolución* (Arendt, 2006a), *Entre el pasado y el futuro* (Arendt, 1996) (especialmente los capítulos *¿Qué es la libertad?*, *¿Qué es la autoridad?*, *La crisis de la cultura: su significado político y social*, y *La crisis en la educación*), *De la historia a la acción* (Arendt, 1995) (especialmente *Comprensión y política* y *El pensar y las reflexiones morales*), *¿Qué es la política?* (Arendt, 1997), *Una réplica a Voegelin* (Arendt, 2002a), *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (Arendt, 2006) (especialmente el intercambio epistolar entre Scholem y Arendt y *El formidable Dr. Robinson*) y *La crisis de la república* (Arendt, 1973).

Como punto de partida, se explicita el concepto de responsabilidad como eje vertebrador del camino recorrido por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Allí, se analizan los mecanismos desplegados para la evasión, el conjunto de las acciones ejecutadas en vistas a la abolición y a la consecuente supresión de la responsabilidad como contracara de la capacidad de acción. En un segundo momento, el análisis de los rasgos característicos de la acción realizado por Arendt en *La condición humana* en relación con la responsabilidad pondrá de relieve la circularidad que existe entre esos conceptos, afirmando que la responsabilidad es la salvaguarda y, a la vez, el cumplimiento virtuoso de la acción. Mediante la asunción de las consecuencias imprevisibles de la acción en el presente, la responsabilidad une las capacidades del poder de perdonar por la que se restituye el pasado y la facultad de prometer como garante del mantenimiento de sí hacia el futuro.

En el tercer momento, en el análisis de *Eichmann en Jerusalén* se puede verificar un cambio de énfasis: a) hacia una mayor personalización de la responsabilidad, b) una variación del acento, que en las obras anteriores está colocado en el significado político de la responsabilidad, para pasar aquí a destacar su sentido jurídico-moral, y c) el surgimiento en primer plano de los temas de la conciencia, el mal banal, el pensamiento, la voluntad y el juicio.

En el cuarto momento, se examinan las perspectivas y las paradojas que presenta el problema de la responsabilidad en *La vida del espíritu*. Se indaga acerca de las paradojas de una responsabilidad que es propia de cada individuo, intransferible, e irrenunciable, en tanto que ineludiblemente ha de dar cuenta de las acciones que ha iniciado, pero a las que es incapaz de dominar y controlar. Se procura comprender los rasgos que en este momento de su pensamiento Arendt asigna al pensamiento, la voluntad y el juicio, y la incidencia de cada una de estas nociones en la comprensión del significado de la responsabilidad.

La estructura de los capítulos en los que quedan explicitados los cuatro momentos mencionados es la siguiente: En el primer capítulo, titulado “La abolición de la responsabilidad como necesidad ineludible del totalitarismo”, se analiza *Los orígenes del totalitarismo* con vistas a descubrir la teoría de la responsabilidad que fundamenta y constituye uno de los hilos conductores que proporciona unidad al texto. En primer lugar, se consideran las características de la comprensión de la historia y la perspectiva metodológica desde las cuales Arendt realiza su investigación sobre el totalitarismo como un acontecimiento. A continuación, se presentan las teorías y las formas de escape de la responsabilidad a través de las cuales se puede observar que el concepto de responsabilidad es una de las claves de comprensión de los hechos y procesos relacionados con el totalitarismo, sus orígenes, sus elementos, sus implicaciones y sus consecuencias. Luego se consideran dos puntos prominentes del camino recorrido por el totalitarismo para imponer un modelo de hombre cuyo centro es la abolición de la responsabilidad: a) La ruptura con la realidad y la abolición de la capacidad de pensar, y b) el principio de que “todo es posible” y la supresión de la idea de humanidad. Por último, a modo de recapitulación y de enlace con el segundo capítulo, se presenta la experiencia básica del totalitarismo que consiste en constituirse en enemigo y destructor de la natalidad, la espontaneidad humana y, la capacidad de acción.

En el segundo capítulo, titulado “La responsabilidad, salvaguarda de la acción”, se analiza la vinculación de los rasgos característicos de la acción con la responsabilidad, con el fin de mostrar la implicación mutua de ambos conceptos. Con este objetivo en la mira, en primer término, se aborda la relación paradójal entre la responsabilidad y la libertad sin soberanía. Luego, se ahonda en la perspectiva arendtiana de la denominada cuestión de la agencia, como un asunto central y de ineludible consideración en el camino de la comprensión de la idea de responsabilidad en su relación con la acción. Seguidamente, se analizan los asuntos que conciernen a la responsabilidad ante los desafíos que presenta la condición humana de la natalidad. A continuación, se explicitan el contenido, el significado y las implicancias de la definición de la responsabilidad como asunción de la humanidad, y se presenta la vinculación

de los rasgos característicos de la acción con el concepto de responsabilidad. En el apartado *La responsabilidad, los otros y el poder*, se reconsideran los interrogantes y las paradojas de la responsabilidad descubiertas en el recorrido realizado con el fin de presentar las respuestas de los textos de Arendt anteriores a *Eichmann en Jerusalén* acerca del significado de la responsabilidad. Se argumenta que la presencia de los otros es condición del ejercicio de la responsabilidad en el mundo, se analiza el requerimiento que emerge de la esfera de los asuntos humanos de asumir la responsabilidad de constituir y preservar el poder y se presenta la constatación de la existencia de las mutuas implicaciones entre la responsabilidad y la acción, a las que se explicita mediante un análisis de la figura de la circularidad, con el objetivo de mostrar que la existencia y preservación de la responsabilidad presupone a la acción y viceversa.

En el tercer capítulo, titulado “La personalización de la responsabilidad” se analiza el texto *Eichmann en Jerusalén*, desde la clave hermenéutica del problema de la responsabilidad. Se argumenta que el significado político de la responsabilidad que caracteriza de manera predominante la perspectiva adoptada por Arendt en las obras escritas con anterioridad al proceso judicial de Jerusalén cambia hacia una perspectiva que acentúa el significado jurídico-moral. Este capítulo está organizado en los siguientes apartados: a) *La conciencia devaluada*, en el que se analizan las respuestas de Arendt a las preguntas “¿Eichmann sabía o no el significado de lo que hacía, se hallaba en situación de apreciar la enormidad de sus actos, era jurídicamente responsable?” (Arendt, 2004, p. 134), “¿tenía o no tenía conciencia el acusado?” (Arendt, 2004, p. 141), “¿tenía la capacidad de distinguir el bien del mal?, ¿qué características tuvo la conciencia de la mayoría del pueblo alemán?”; b) *La abdicación del juicio y la exculpación de sí mismo*, en el que se examina el pensamiento arendtiano acerca de las convicciones y argumentos con los que Eichmann pretende desvincularse de la exigencia de asumir la responsabilidad por sus actos de ejecución de las órdenes de la Solución final y concebirlas como tareas rutinarias e inevitables de individuos obedientes y sustituibles; c) *Un kantiano muy particular (o lo que quedó de Kant)*, en el que se considera la crítica de Arendt a las explicaciones de Eichmann sobre la inspiración de sus actos en los preceptos morales kantianos y el perverso reemplazo de la razón práctica como fuente de la que emana la ley, por la voluntad de Hitler como origen de la ley que debe ser obedecida incondicionalmente; d) *La responsabilidad de Eichmann en el horrendo infierno de los centros del exterminio del Este*, en el que se muestra que el alcance del concepto arendtiano de responsabilidad no se limita a quienes fueron los brazos ejecutores de los crímenes sino que es atribuido con mayor propiedad y de modo más grave a quienes, como Eichmann, enviaron a la muerte a millones de seres

humanos con plena conciencia de los que les sucedería; e) *¡Cuán distinto hubiera sido el mundo!*, en el que son valorados los testimonios de las personas que perforaron las “bolsas de olvido” mediante sus narraciones de las historias del horror, la identificación de sus responsables y de las historias de personas que salvaguardaron la dignidad humana en situaciones de extremo riesgo; f) *La banalidad del mal apremia la responsabilidad*, en el que se analizan el significado de la expresión “banalidad del mal”, su relación con el “mal radical”, y se muestra que las consecuencias de la banalidad del mal reclaman de manera apremiante que los seres humanos actúen responsablemente; g) En el apartado *La responsabilidad ante el derrumbe moral* se analiza el itinerario recorrido por Arendt 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 seres humanos de acuerdo con su condición; i) Finalmente, en el apartado *La validez ejemplar como criterio de discernimiento moral* se examinan las respuestas de Arendt al problema de la normatividad ética y la cuestión de la conciliación entre universalismo y pluralismo.

En el cuarto capítulo, titulado “El problema de la responsabilidad y las facultades del espíritu”, se examinan las perspectivas y las paradojas del problema de la responsabilidad que se presentan en *La vida del espíritu*, considerando que, en este texto, Arendt explicita las ideas, indagaciones y reconsideraciones acerca de los asuntos que emergieron a partir de la experiencia vivida en el proceso de Jerusalén. El primer apartado de este capítulo está referido al pensamiento y aborda los retos y las polaridades que presenta el apartamiento del pensar. En el segundo apartado se analiza la Voluntad como creadora de la persona susceptible de ser tenido por responsable de sus actos y de su ser. En él se indagan las complejidades del yo volente y se examina la historia de la voluntad desde la perspectiva del concepto de responsabilidad, con énfasis en el análisis de la interpretación arendtiana de los pensamientos de Agustín, Tomás de Aquino y Duns Escoto y en sus consideraciones sobre filósofos modernos. Finalmente, se aborda la teoría arendtiana del juicio y su relación con el problema de la responsabilidad. En las conclusiones, *“El pensamiento de Hannah Arendt acerca del problema de la responsabilidad y su proyección en el tiempo”*, se exponen los principales resultados de las indagaciones, análisis, reflexiones y confrontaciones realizadas sobre los distintos momentos del pensamiento de Arendt acerca del problema la responsabilidad y sus características como realidad ineludible, inalienable, compleja y paradójal; y se presentan las evidencias obtenidas en el proceso de verificar si estos rasgos constantes de la responsabilidad están atravesados por las tensiones, las perspectivas y los énfasis de los significados político,

personal, moral y jurídico de la responsabilidad que caracterizan los distintos momentos de su pensamiento. También se identifican y describen las formas de alienación, vaciamiento y supresión de la responsabilidad en los años posteriores al totalitarismo en el pensamiento arendtiano.

Para afrontar adecuadamente el significado problemático de la responsabilidad en el pensamiento de Hannah Arendt, como para estudiar cualquier tema o problema, es preciso que el método utilizado posea una correspondencia con el objeto, es decir que el método debe permitir el reconocimiento, la consideración y el análisis de todas las dimensiones, o factores del asunto que se procura comprender. Dicho negativamente, el método escogido no debe excluir a priori ninguno de los posibles aspectos constitutivos del objeto. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando se quieren abordar los asuntos humanos complejos que exceden lo cuantificable con un método experimental que se atiene rigurosamente a lo medible, que es plenamente adecuado para estudiar los objetos que se encuentran en su ámbito de constataciones, pero totalmente inadecuado y reduccionista respecto de los mencionados asuntos humanos.

La responsabilidad es uno de estos asuntos humanos complejos que exige un método comprensivo que no oblitere ninguno de los rasgos que lo caracterizan, un abordaje metodológico que posea la suficiente apertura para no bloquear ni reducir la emergencia de aquello que no formaba parte de los esquemas previos del investigador, de lo que no estaba previsto ni se podía esperar que sucediera. En la cuestión del método es preciso evitar el uso reductivo de la razón, y para ello, adoptar una estructural apertura cognoscitiva y afectiva ante la inconmensurabilidad y la imprevisibilidad de lo real.

En la perspectiva del presente trabajo se sostiene que la indagación más apropiada sobre el problema de la responsabilidad en los distintos momentos de la obra arendtiana implica adoptar el punto de vista metodológico de la propia autora, esto es, un modo de abordaje comprensivo que permita el reconocimiento, la consideración y el análisis de todos los factores que constituyen el campo problemático. Conforme con este modo de abordaje, se tendrá la precaución de no suprimir las tensiones polares ni las contraposiciones entre dimensiones que se presenten como constitutivas del fenómeno de la responsabilidad con el fin de subsumirlas en categorías racionales que permitan explicar su significado de manera simplificada, coherente y sin contradicciones. En oposición a los reduccionismos y a la simplificación, se optará por

una perspectiva metodológica que sea capaz de asumir el carácter paradójico y la complejidad del objeto de análisis.

Esta perspectiva metodológica está presente desde los primeros textos de Arendt hasta la inconclusa *La Vida del espíritu*, y está claramente expresada en su tesis de 1929 sobre *El concepto del amor en San Agustín*: “Es preciso dejar que las contradicciones se alcen tal como son, es preciso hacerlas comprensibles como contradicciones y captar qué es lo que ocultan” (Arendt, 2001, p. 20).

Entre las investigaciones que abordan de manera explícita el tema de esta tesis se destacan los trabajos de Ángel Prior Olmos, G r me Truc, Annabel Herzog, Richard Bernstein, Juan J. Fuentes Ubilla, Manuel Cruz, Fina Birulés y Antonio Muñoz Ballesta.

 ngel Prior Olmos (2009) en *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* analiza el vínculo entre la voluntad y la responsabilidad en los textos posteriores a Eichmann en Jerusalén, prestándole especial atención a la obra inconclusa *La vida del espíritu*. Según este autor, en el pensamiento arendtiano la voluntad no es una mera elección entre medios dados y fines sino fuente de acción, rasgo “esencial para que podamos estimar cuestiones como la resistencia al mal (en la que parece jugar un papel indispensable el poder de la voluntad de no querer) o de la responsabilidad personal de los agentes” (Prior Olmos, 2009, p. 173). El texto muestra que las actividades mentales del pensar, querer y jugar, analizadas por Arendt en *La vida del espíritu* son presupuestos esenciales para la actividad autónoma del yo. El análisis de la voluntad realizado en esta indagación hecha luz sobre la experiencia totalitaria, la vida contemplativa, la acción, la política, y la moralidad en situaciones de colapso moral. Este mismo autor, en el artículo “Historia de la voluntad y banalidad del mal” (Prior Olmos, 2010), aborda las conexiones entre la tesis de la banalidad del mal y la historia de la voluntad presente en la *Vida del Espíritu*, e interpreta a *Eichmann en Jerusalén* como un estudio acerca de la responsabilidad, tanto jurídica como moral. De la historia de la voluntad destaca tres asuntos vinculados con el problema de la responsabilidad: la ontología de la contingencia, la idea de individualidad vinculada a la voluntad y la capacidad de trascendencia y resistencia subyacentes en las ideas de Escoto.

G r me Truc (2008) analiza el problema de la responsabilidad en relación con la pluralidad en *Hannah Arendt: la responsabilité fase   la pluralit *. Expone la posición arendtiana acerca de que las acciones nunca son patrimonio exclusivo de los actores, sino que aparecen en la trama de un mundo compartido en el que se despliegan y encadenan con las acciones de otros actores. Aunque se d  un entrecruzamiento de contingencias, en esta obra se afirma que, para Arendt, los actores son siempre responsables de sus acciones y deben

responder por sus actos ante los otros, con los otros, y por los otros en el mundo. La propuesta de Truc conduce a una definición política de la responsabilidad, ya que se aleja de la noción de imputabilidad que implica un total señorío sobre las acciones, reemplazándola por el principio de adscripción que considera al agente como actor que asume las consecuencias de sus actos. Truc ofrece una definición de responsabilidad política que surge de la confrontación del pensamiento arendtiano con las ideas de Jaspers, Jonas y Dewey.

En *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, Annabel Herzog (2004) analiza la comprensión del concepto de responsabilidad en distintos momentos de la obra arendtiana. Examina la relación de la noción de responsabilidad con la acción, la banalidad del mal, la culpa, la incapacidad para pensar, la presencia política, la pertenencia a una comunidad particular, la autonomía, la ley moral, el criterio de grandeza, la actuación y el sufrimiento. Expone una breve genealogía del concepto de responsabilidad en los textos de Arendt, en la que describe las variaciones de su significado y demuestra las vinculaciones con su teoría política y su concepción del mundo. Postula que, para Arendt, los actos responsables son la actualización de la pertenencia a una comunidad específica y, sobre todo, al mundo en general por el que cada ser humano es responsable. La responsabilidad tiene, entonces, un significado radical, que implica la posible necesidad de sacrificarse uno mismo por el otro; y puede ser definida como la expresión de la gratitud metafísica por todo lo que nos ha sido dado; ser responsable significa continuar lo que es.

En *La responsabilidad, el juicio y el mal*, Bernstein (2010), analiza el significado que presenta la noción de responsabilidad a partir del juicio de Jerusalén y del impacto que produjo en Arendt la personalidad de Eichmann como exponente del absoluto colapso moral observado en la Europa del siglo XX. Destaca que la incapacidad de hacerse cargo de las acciones está vinculada con la imposibilidad de ejercer la facultad de juicio que distingue el bien del mal, y que la incapacidad para juzgar o pensar afecta el ejercicio de la responsabilidad.

Fuentes Ubilla (2007), en su artículo *El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?* analiza la relación de proximidad y distancia que existe entre los pensamientos de Arendt y Kant desde la clave hermenéutica de la idea de voluntad, y examina la propuesta arendtiana de pensar la voluntad como facultad política en conexión con la idea de espontaneidad de Kant; y en *Paradojas de la responsabilidad en Arendt* (Fuentes Ubilla, 2009), analiza la problemática de la responsabilidad de la libertad en tanto que es un pathos trágico del ser natal de los seres humanos y de la condición contradictoria de su agencia, y examina en qué sentido la responsabilidad es “espantosa”. Presenta como rasgos positivos de la

responsabilidad, que sea siempre personal y nunca colectiva, que sea primero política y entonces moral, y que sea irrenunciable.

Manuel Cruz, en el texto *Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad*, introductorio a “De la historia a la Acción” (Arendt, 1995), describe algunos de los problemas de la sociedad contemporánea y critica la inercial propensión a pensar que alguna autoridad, institución u organismo público debe hacerse cargo de su solución. Comprueba asimismo que los individuos están cada vez menos confrontados a su responsabilidad, que cada vez resulta más difícil imputar nada a nadie, y que, al mismo tiempo, hay acuerdo en que los males que se provocan deben ser reparados. Ante el hecho de que sistemáticamente se exculpa a quienes actúan trasvasando la responsabilidad a su hogar, a la sociedad o a los medios masivos de comunicación, plantea que si los seres humanos no son responsables de sus propios actos no existen como personas, sino como débiles sujetos incapaces de proponerse metas, de sostener compromisos duraderos; en fin, como individuos que renuncian a la expectativa de configurar su propia identidad. Al examinar la cuestión de la identidad del agente presenta la problemática del rechazo de la idea de un yo permanente, continuo y estable y su derivación en la formulación de coartadas para eludir toda atribución de responsabilidades. En este contexto introduce su análisis acerca de los principales elementos del pensamiento arendtiano sobre la responsabilidad: acción, agente, libertad, natalidad, pluralidad, condición humana, poder, fragilidad, ideología del progreso, totalitarismo, fatalidad y contingencia. En el texto *Acerca de la necesidad de ser responsable* (1999), introductorio del volumen colectivo “El reparto de la acción”, considera que la responsabilidad es un asunto que concierne a los seres humanos de manera directa, urgente e importante, que está atravesado por equívocos y ambigüedades, y que, por ello requiere ser estudiado en profundidad. Distingue la responsabilidad de la culpa y analiza críticamente las tendencias de los seres humanos a desentenderse o difuminar la exigencia de dar cuenta de sus acciones. Al examinar la relación de la responsabilidad con la acción presenta los elementos que la conforman: de *qué* se es responsable, *quién* lo es, en nombre *de quién* se puede exigir y *ante quiénes*.

La reflexión de Fina Birulés (1999), en su texto *Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria* asume como punto de partida la constatación del vínculo entre el concepto de responsabilidad y la categoría del sujeto, y está centrada en el énfasis de la noción de sujeto encarnado o situado. Considerando que siempre se encuentra al sujeto constituido por fuerzas que exceden a su control y vinculado a un contexto en el que invariablemente están otros, se pregunta ¿en qué términos podemos seguir hablando de responsabilidad?, ¿de qué se hace, puede (¿debe?) hacerse cargo un sujeto situado, encarnado?

Afirma que para abordar el problema en toda su dimensión no es suficiente tener en cuenta las críticas posmodernas al concepto de sujeto, sino que es preciso plantear la cuestión de la responsabilidad desde la consciencia del cambio cualitativo que se ha operado en el actuar humano, puesto que los seres humanos toman decisiones sabiendo lo incierto de su resultado y, en condiciones que les resultan opacas, por lo que toda decisión supone asumir el riesgo de que la acción no logre su objetivo, que tenga resultados ilimitados o no previstos. En este contexto, sostiene que hay que comprender la responsabilidad como entrecruzamiento entre autonomía y límite. Apela y reflexiona sobre las distinciones arendtianas entre responsabilidad política y moral, y entre responsabilidad y culpabilidad. Frente a las posiciones que sostienen un presente absoluto, idéntico a sí mismo, sin proyectos ni memoria y un futuro homogéneo con el presente, Birulés postula una política de la memoria que esté conectada con la posibilidad de conservar e innovar, en la que la responsabilidad implica asumir lo que ya no está presente y lo que todavía no es.

Muñoz Ballesta (2009), en *La responsabilidad personal y política, fuente común de las éticas de Hannah Arendt y Ágnes Heller* considera que la responsabilidad personal del hombre moderno es un valor fundamental de la ética del mundo globalizado del siglo XXI. Desarrolla la idea de que, en el pensamiento arendtiano, la responsabilidad individual tiene también carácter público y por ende político, que se constituye en condición necesaria pero no suficiente para la Vita Activa de la condición humana.

Entre los antecedentes que contribuyeron a los análisis del presente trabajo sobre la relación entre la noción la responsabilidad, el totalitarismo y el fenómeno del mal se destacan los estudios de Richard Bernstein, Anabela Di Pego, Claudia Hilb, Jacques Taminiaux y Julián Marrades.

En *El mal radical*, Bernstein (2004), indaga acerca de las enseñanzas de la tradición filosófica moderna sobre el mal, estimulado originalmente por el modo con el que Arendt hizo frente a lo distintivo del mal del siglo XX y perplejo ante la desproporción de la vastedad del mal que en treinta años conoció dos guerras mundiales, los totalitarismos de Hitler y de Stalin, Hiroshima, el Gulag, Auschwitz y Camboya; y las débiles respuestas destinadas a comprender su significado. El texto examina las reflexiones sobre el mal que escribieron Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Freud, Levinas, Jonas y Arendt. En su análisis del pensamiento kantiano se pregunta por el significado del mal, del mal radical y por el papel que juegan estos conceptos en su filosofía moral; y subraya las tensiones y conflictos irresueltos en su filosofía moral. En el capítulo dedicado al estudio del pensamiento de Arendt, Bernstein aborda las cuestiones del

mal radical y de la banalidad del mal, y la imperiosa necesidad de repensar el significado de la responsabilidad.

En *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, Anabela Di Pego (2015) examina las categorías de análisis de la obra arendtiana en vistas de comprender el fenómeno totalitario y sus secuelas en la modernidad y dialoga con sus críticos e intérpretes. La primera parte del libro está centrada en el estudio de *Los orígenes del totalitarismo* y muestra que el fenómeno totalitario se inscribe en la modernidad y al mismo tiempo subraya su radical originalidad. Recupera la noción arendtiana de “dominación total” e interpreta el totalitarismo como una cristalización de elementos constitutivos en la tradición moderna. La segunda parte se centra en el estudio de *La condición humana*. Aborda las características de la *vita activa* con énfasis en el ascenso del *animal laborans* que, en la época moderna, desplaza a la acción, y destaca que Arendt radicaliza la crítica que había formulado en *Los orígenes del totalitarismo* a la modernidad. Amplía el análisis y enriquece la concepción arendtiana de lo social a la luz de la relectura de *Desobediencia civil* y *Little Rock*. Presenta una interpretación que permite repensar la cuestión del poder en la obra de Arendt y desde la perspectiva del concepto de “poder de reunión” redefine el lugar de la violencia y del conflicto en la política.

En el prólogo de *El resplandor de lo público*, Claudia Hilb (1994) presenta una visión histórica sintética y a la vez esencial de los principales conceptos de la obra arendtiana: la comprensión del fenómeno totalitario, la reconciliación con el mundo, la ruptura con la tradición, la natalidad como capacidad de iniciar lo nuevo, la superfluidad como aniquilación de lo humano, el mal radical y la banalidad del mal, la pluralidad y la libertad, la acción y sus fragilidades, la incapacidad y el alejamiento de la vida contemplativa y la reivindicación de la política y de su aparición pública, la historia como relato, el juicio del espectador, la revolución como fundación de un nuevo orden y como ruptura (libertad y liberación), las revoluciones francesa y norteamericana, el poder y la autoridad, la relación entre las actividades del espíritu y la política, la verdad y el significado, la rehabilitación de las facultades del espíritu y su relación con la acción.

En *Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt*, Jacques Taminiaux (1994), destaca la originalidad de las categorías de *La condición humana*, las compara con los conceptos heideggerianos de “cura” y autenticidad, y subraya el nexo entre la comprensión arendtiana de la acción y la salvaguarda del mundo y de la pluralidad de actores que lo conforman. Julián Marrades, en *La radicalidad del mal banal* (2002), muestra que el concepto de “banalidad del mal” introducido por Arendt para caracterizar una forma inédita de

perversidad que ella vio encarnada en Eichmann y otros criminales nazis presenta muchas más afinidades de lo que su propia autora reconoce con la noción de “mal radical” acuñada por Kant y utilizada por ella en trabajos anteriores.

Finalmente, en este apartado de los antecedentes, se destacan los estudios de Ronald Beiner, Simona Forti, Paul Ricoeur, Daniel Mundo, Alessandro Ferrara, Victoria Camp, Gerardo Galetto, Graciela Brunet, Fernando Bárcena, Joan Mélich y Diana López, que, en la elaboración de la presente tesis, resultaron significativos para indagar los nexos que presenta el pensamiento arendtiano entre la responsabilidad, las cuestiones morales y el juicio.

Hannah Arendt y la facultad de juzgar, de Ronald Beiner (2003) es un texto de gran relevancia en los estudios de la teoría arendtiana del juicio. El punto de partida del autor es la comprensión del juicio como resolución del *impasse* en el que concluye la segunda parte de *La vida del espíritu* dedicada a la facultad de la voluntad. Expone, en aproximaciones sucesivas, el significado que tiene para Arendt el juicio retrospectivo y su relación con la experiencia, el sentido común y la imaginación, la inteligibilidad de la realidad, la dignidad humana, el pensamiento representativo, la reconciliación con el mundo, la validez ejemplar, la esperanza, el criterio de discernimiento moral y la responsabilidad personal y colectiva. Desde su posición comunitarista, Beiner sostiene que Arendt debería haber recuperado la “*phronesis*” aristotélica para conferir una orientación adecuada al “buen vivir”, antes que detenerse en la abstracta perspectiva kantiana del juicio político.

Vida el espíritu y tiempo de la polis, de Simona Forti (2001) es un antecedente relevante en los estudios sobre el pensamiento de Hannah Arendt. El texto subraya, por una parte, la experiencia vivida de los acontecimientos históricos como una de las fuentes de las ideas arendtianas, y por otra, muestra la influencia que ejerció en ellas la filosofía de la existencia. Está focalizado en el análisis y la reflexión de cuestiones fundamentales de la obra de Arendt, como: la relación entre la filosofía y la política, el fin de la metafísica, la verdad y la sabiduría, la soberanía y la voluntad, la historia y la necesidad ante la política, el poder, la autoridad, la acción, la revolución, el juicio, el pensamiento, y las contiendas sobre el legado arendtiano.

En los textos de las conferencias reunidas en el libro *Lo justo*, Paul Ricoeur (1999) aborda cuestiones relevantes del plano jurídico. El acento de los primeros estudios está puesto en el enraizamiento de la idea de justicia en el suelo de una antropología filosófica, en los que analiza quién es el sujeto de derecho a partir de la idea de hombre capaz de hablar, de obrar, de narrarse, de tenerse por responsable. El estudio que le sigue está consagrado específicamente a la noción de responsabilidad en el que se examinan y comparan sus diversos sentidos de la imputación y de la adscripción, y se reformula el concepto jurídico y moral de la responsabilidad. En uno de

los estudios incluidos en el texto titulado *Juicio estético y juicio político según Hanna Arendt*, Ricoeur pone a prueba la tesis arendtiana según la cual sería posible *extraer* del corpus kantiano lo conocido convencionalmente como una teoría del juicio político que satisfaría los criterios aplicados al juicio estético en *La crítica del juicio*.

Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt de Daniel Mundo (2003) es un libro que brinda una mirada integral y accesible al pensamiento arendtiano y, a la vez, un texto que problematiza, interroga, indaga las tensiones y los conflictos que se presentan a cada paso de su recorrido analítico. En su diálogo con Arendt, Mundo convoca a Heidegger, Nietzsche, Bataille, Ricoeur, Dilthey, Agamben, Bachelard y Benjamin, entre otros, con quienes enriquece su reflexión sobre los conceptos centrales de la obra arendtiana como: acción, amor al mundo, cultura, política, comprensión, reconciliación, historia, verdad y juicio.

En su libro *La fuerza del ejemplo*, Alessandro Ferrara (2008) expone sobre el valor de la ejemplaridad o normatividad del ejemplo a partir de un estudio del paradigma del juicio. Muestra que lo que surge en un momento histórico puede adquirir validez fuera de su contexto original por su vínculo de congruencia excepcional con la subjetividad individual o colectiva que la ha producido, conciliando universalismo y pluralismo. Analiza las razones en que se funda la exigencia de la razonabilidad en el modo proceder de los seres humanos, lo que sucede cuando la razonabilidad se enfrenta con el horror, el modo en que los seres humanos deben reaccionar ante la ejemplaridad negativa, los motivos por los que el republicanismo es una tradición persistente en el contexto histórico presente, y los fundamentos de los derechos humanos en el marco de una concepción de justicia a escala universal.

Victoria Camp en *Hannah Arendt. La moral como integridad* (2006) analiza los principales componentes de la filosofía moral arendtiana. Expone el nexo entre la banalidad del mal y la incapacidad de pensar, presenta la ejemplaridad y la integridad como criterios de discernimiento moral, exhibe los pasos que recorre la actividad del pensar para llegar al juicio moral, examina la “mentalidad amplia” como característica distintiva de los juicios reflexionantes y rasgo constitutivo del sentido común. La autora, se refiere de modo explícito a la falta de responsabilidad moral en relación con el miedo a juzgar y sostiene que la abdicación de la responsabilidad es un rasgo del mundo actual por su proclividad a prescindir del pensamiento y del juicio.

Gerardo Galetto (2009) en *Hannah Arendt: sentido común y verdad*, investiga el valor metafísico y cognoscitivo subyacente en la concepción de Hannah Arendt sobre el *commun sense*. Estudia la relación entre esta capacidad humana y la racionalidad que sostiene todo lo que es. Argumenta que el sentido común es una facultad que permite superar la dicotomía entre

teoría y praxis, que posibilita al espíritu humano relacionarse con particulares sin subsumirlos en generalizaciones abstractas y reconocer una “particularidad universal” por la que puede comprender a los otros y comunicarse con ellos.

En el libro *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*, Graciela Brunet (2007) sostiene que, aunque Arendt nunca se propuso escribir una ética propiamente dicha, sus textos contienen la base conceptual sobre la cual construirla. En sus preocupaciones por el problema del mal y por comprender los genocidios y los totalitarismos donde todo es posible, sus reflexiones sobre la condición humana, la pluralidad, la natalidad, la superfluidad, la incapacidad para pensar, la sociedad de masas, y particularmente su cuidadosa lectura de la *Crítica del juicio* y la filosofía política kantiana, Brunet reconoce en el pensamiento arendtiano una ética de acción y de la reflexión.

Bárcena y Mélich (2000), en *La educación como acontecimiento ético* presentan un novedoso lenguaje pedagógico desde la lectura de Arendt, Levinas y Ricoeur. El capítulo dedicado a Arendt presenta su pensamiento educativo como una filosofía de la natalidad, contrapuesta a la educación como fabricación. Expone las implicancias que tiene el análisis arendtiano de la acción sobre la educación, y profundiza en las responsabilidades de los adultos educadores respecto a las nuevas generaciones.

López D. (2001) en el artículo *Hannah Arendt y la Crítica de la Facultad de Juzgar* presenta la tercera crítica de Kant como un recurso significativo en la formación del pensamiento político arendtiano. Sostiene que, según la interpretación que Arendt realiza del juicio reflexivo y su vinculación con la comunidad ampliada presente en la concepción kantiana del *sensus communis*, es posible considerar una redefinición del juicio ligada a la contingencia de la acción y a la pluralidad de los espectadores en el ámbito de la esfera política. Señala los aspectos más problemáticos de la localización del legado de Kant en los últimos trabajos de Arendt y llama la atención sobre la importancia del aporte kantiano a los ejes centrales del debate de la teoría política contemporánea.

Capítulo 1. La abolición de la responsabilidad como necesidad ineludible del totalitarismo

La responsabilidad es uno de los conceptos fundamentales de la investigación realizada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* orientada a “descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos” (Arendt, 2002a, p. 9). Las referencias a la responsabilidad contenidas en el texto permiten afirmar que se trata de una idea que atraviesa el conjunto de la obra y que es uno de los hilos conductores que le proporciona unidad.

En este capítulo se muestra que en el análisis de *Los orígenes del totalitarismo*² se puede descubrir una teoría de la responsabilidad, por ser este uno de los conceptos fundamentales y vertebradores del texto.³ Ahora bien, como el totalitarismo es un régimen de dominación total que elimina la responsabilidad, en este trabajo se utilizará el recurso del descubrimiento por contraste, es decir, el camino del reconocimiento del significado –por así decirlo– “positivo” de la responsabilidad, mediante el análisis de todas las formas empleadas por el totalitarismo para escapar de ella y abolirla. Para indagar sobre el significado de la responsabilidad a partir del análisis de una obra cuyo objeto de estudio es un fenómeno –el totalitarismo– al que le es inherente su abolición, en primer lugar, se consideran las características de la comprensión de la historia y la perspectiva metodológica desde las cuales Arendt realiza su investigación sobre el totalitarismo como un acontecimiento (primer apartado).

Se presentan a continuación las teorías y las formas de escape de la responsabilidad –las primeras cuatro corresponden a la fase pre totalitaria y las dos últimas al período propiamente

² Aunque *The Origins of Totalitarianism* fue escrito entre los años 1945 y 1946, si se toman en cuenta las ediciones en inglés y en alemán, hay seis versiones. Para este trabajo utilizaremos la última edición. La primera es de 1951 y apareció en Inglaterra con el título *The burden of our time* y en EE. UU. con el título *The origins of totalitarianism*. En el año 1955 apareció la edición alemana, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, que en algún sentido se puede considerar una segunda versión, porque no es una simple traducción del inglés. Arendt la trabajó de nuevo, cambiando las formulaciones, el capítulo 9 de la segunda parte y la tercera parte. La tercera versión es la segunda edición aumentada en inglés de 1958, que incluye las modificaciones de la anterior versión y añade, además, el capítulo 13–*Ideology and Terror*–, el capítulo 14–*Epilogue: Reflexions of the Hungarian Revolution*–, y el prefacio a la segunda edición aumentada. Se eliminó, en cambio, *Concluding Remarks* de la primera edición. La cuarta versión es la tercera edición en inglés de 1966, donde se encuentra una introducción en lugar del prefacio a la segunda edición y se elimina el capítulo 14. La quinta versión es la cuarta edición en inglés de 1968, donde se publica el libro en tres tomos y se le agregan prefacios propios al tomo I y II y la introducción de la tercera edición se vuelve el prefacio del tercer tomo. La sexta versión es la quinta edición de 1973, que se editó de nuevo en un tomo y se le cambiaron de nuevo los prefacios. Las cinco ediciones en inglés, entonces, son: 1951, 1958, 1966, 1968, 1973 (Heuer, 2010, pp. 42–44).

³ Bernstein sugiere que la tesis que la responsabilidad es un hilo conductor de *Orígenes del Totalitarismo*: “La corriente temática subyacente que corre a través de *Los orígenes del totalitarismo* es un llamado a asumir la responsabilidad política” (2002, p. 398).

totalitario— a través de las cuales se puede observar que el concepto de responsabilidad es una de las claves de comprensión de los hechos y procesos relacionados con el totalitarismo, sus orígenes, sus elementos, sus implicaciones y sus consecuencias (segundo apartado). Luego, se abordan dos puntos prominentes del camino recorrido por el totalitarismo para imponer un modelo de hombre cuyo centro es la abolición de la responsabilidad: a) La ruptura con la realidad y la abolición de la capacidad de pensar, y b) El principio “todo es posible” y la supresión de la idea de humanidad. (tercer apartado). Por último, a modo de recapitulación y de enlace con el Segundo Capítulo, se expone que la experiencia básica del totalitarismo consiste en constituirse en enemigo y destructor de la natalidad y de la capacidad de acción. (cuarto apartado).

La responsabilidad en relación con la comprensión de la historia y con la perspectiva metodológica de H. Arendt

Como en *Los orígenes del totalitarismo*, la idea de responsabilidad está estrechamente relacionada a la comprensión arendtiana de la historia y a su correspondiente perspectiva metodológica, para introducir el tema se considerará brevemente el contenido de estos términos y su vinculación. Para Arendt, la historia está constituida por acontecimientos que no se pueden deducir de precedentes como si fueran efectos de causas preexistentes. (Cfr. Arendt, 2002a, p. 9). El objeto de estudio de *Los orígenes del totalitarismo* es el fenómeno totalitario, que, por ser un acontecimiento histórico,⁴ requiere un abordaje metodológico coherente con sus características.⁵

Los acontecimientos poseen dos características: son únicos y dependen del poder de los seres humanos (Cfr. Martín, 2007). Esta relación entre los acontecimientos y el poder humano— como se verá detalladamente más adelante—, no significa que los seres humanos sean los autores que pueden programar, prever, controlar y dominar absolutamente el curso de lo que sucede en el entramarse de sus acciones con las de los otros, sino que son los actores que dan inicio a procesos de trayectoria incierta sin que exista necesidad de que decidan comenzarlos ni que tengan un sentido predeterminado; y la relación significa también que los acontecimientos que constituyen la historia no son causados o producidos por ninguna entidad abstracta impersonal

⁴ “[...] el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo [...]” (Arendt 2002b, p. 30).

⁵ En su réplica a las críticas formuladas por Voegelin al método utilizado en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma que las concepciones filosóficas generales están unidas a las cuestiones de método (Cfr. Arendt, 2002a, p. 8).

y universal, ni por un designio suprahumano, sino por seres humanos individuales y concretos. Entonces, afirmar que el totalitarismo es un acontecimiento – aunque en un sentido negativo⁶– significa, en primer término que, sus semejanzas con otros fenómenos que sucedieron con anterioridad no implica que se lo pueda “asimilar a algún mal bien conocido del pasado” (Arendt, 1995:31), sino que es algo único y nuevo, con rasgos esencialmente distintos respecto de todas las formas de gobierno que lo anteceden⁷; y en segundo término, que no fue el resultado de causas o factores extraños a los seres humanos, sino que fue hecho libremente por ellos.

Ahora bien, toda investigación de un acontecimiento tiene como punto de partida un cierto conocimiento previo y general acerca del objeto de estudio. Con frecuencia, este conocimiento previo contiene confusas opiniones sobre el asunto, y por esta razón considera que los fenómenos semejantes son iguales, es decir, que procede a homologar aquello que es de distinta naturaleza. A este punto de partida, Arendt lo denomina comprensión preliminar o precomprensión del objeto de estudio. La precomprensión es un factor irrenunciable en el conocimiento, en primer lugar, porque nadie tiene—por así decirlo—su mente en blanco cuando busca conocer un objeto o asunto; y, en segundo lugar, en un sentido más positivo, porque contiene y expresa un conjunto de saberes valiosos que la tradición fue atesorando, sin los que el conocimiento queda sin base de sustentación al pretender construir a partir de la nada.

Es la comprensión preliminar expresada en la fase precisa del lenguaje popular que reconoce la irrupción de un acontecimiento en el proceso histórico y lo identifica con sus palabras la que “abre paso al proceso de la auténtica comprensión, y su descubrimiento debe permanecer siempre como el contenido de la auténtica comprensión sino quiere perderse en las nubes de la mera especulación, un peligro que siempre está presente” (Arendt, 1995, p. 34). Esta es una indicación muy valiosa para orientar adecuadamente la indagación, porque los conocimientos, saberes e intuiciones de la comprensión preliminar son valiosos, pero también acrílicos, implícitos y confusos, por lo cual, es necesario someterlos a un proceso de crítica, explicitación y confrontación, a fin de arribar a lo que Arendt llama *comprensión auténtica*.

⁶ Los acontecimientos negativos son aquellos en los que las características centrales de la dominación y el terror sustituyen el brillo con que las acciones iluminan el pasado. J. Taminiaux los llama acontecimientos “a contrario, porque amenazan con destruir la red de condiciones de posibilidad del sentido— que es también el fundamento de lo político [...], amenazan la posibilidad del acontecimiento como tal.” (Taminiaux, 1994, p. 136).

El totalitarismo es uno de estos acontecimientos que, por un lado irrumpió en la historia como algo nuevo, y, por otro lado, su misma novedad opacó el resplandor de la acción humana. Sin embargo, los acontecimientos negativos, a pesar de su oscuridad y de que su novedad sea la dominación total y el terror; no dejan de ser acontecimientos, puesto que, aún así, poseen los rasgos de unicidad y dependencia del poder de los hombres.

⁷ En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt sostiene que los gobiernos totalitarios operan “según un sistema de valores tan radicalmente diferente de todos los demás que ninguna de nuestras categorías tradicionales legales, morales o utilitarias conforme al sentido común pueden ya ayudarnos a entendernos con ellos, a juzgar o predecir el curso de sus acciones” (Arendt, 1999, p. 559).

La comprensión preliminar que constituye el punto de partida y la base para la tarea de investigación emprendida por Arendt sobre el totalitarismo está expresada en el lenguaje popular que identificó a este fenómeno como *el mal político por excelencia* de su tiempo. Es el estadio clave de la comprensión preliminar, porque en él, el lenguaje popular reconoce el carácter único y nuevo del totalitarismo, inasimilable a otros fenómenos. “El uso popular de la palabra totalitarismo para denunciar el mal político por excelencia no se remonta a más de cinco años” (Arendt, 1995, p. 33).

En cambio, en estadios anteriores, la comprensión preliminar acrítica no identifica la novedad, la especificidad y la unicidad del fenómeno, sino que lo confunde con otros que son familiares o semejantes. Eso es lo que sucedió hacia el final de la Segunda Guerra Mundial y también en los primeros años de la posguerra, cuando el mal por excelencia y el peligro más significativo de la época fue identificado con el imperialismo. “Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, e incluso durante los primeros años de la posguerra, el término que designaba el mal político era ‘Imperialismo’” (Arendt, 1995, p. 33). Y también ocurrió en estadios posteriores de la comprensión preliminar, en los que se pudo verificar una distorsión del lenguaje popular, que en sus usos sucesivos ya no expresó el reconocimiento de que algo nuevo y decisivo había irrumpido en la historia, sino que abrió paso a la identificación del fenómeno totalitario con categorías conocidas y familiares.

El paso de la comprensión preliminar al proceso de la auténtica comprensión presenta en Arendt dos momentos. El primero es la escucha atenta y la valoración del sentido común expresado en el lenguaje popular que anuncia lo nuevo e inédito, y el segundo es la crítica del procedimiento de ajuste de lo nuevo a lo viejo, al que tendió su uso sucesivo y distorsivo. En el primero de estos momentos, hay una apertura a la consideración de lo que irrumpe como específica y esencialmente distinto, una ampliación de su mirada, y, si es necesario, un cambio o corrección de su comprensión preliminar en confrontación con aquello que interpela sus categorías, concepciones y supuestos. En el segundo, realiza una tarea de explicitación crítica que le permite persistir en la búsqueda inacabada del sentido gestado en el proceso del vivir, sin clausurar, sin eludir, sin reducir lo que aparece, ni tomar los atajos que otorgan seguridad y resultados falsamente fiables. Las convicciones iniciales operan como hipótesis de trabajo que son sometidas continua y renovadamente a verificación en cada paso del recorrido de su investigación.

La comprensión arendtiana de la realidad histórica, y la precomprensión de la que parte, no excluyen por anticipado ningún elemento del fenómeno totalitario, sino que permiten considerar la totalidad de sus factores y tener la mirada siempre abierta a la irrupción de lo

nuevo y diferente. Se trata de una comprensión que hace posible construir una interpretación histórica a partir de la fidelidad a los hechos y a los acontecimientos, en clara oposición con aquellas explicaciones que otorgan preeminencia a las afinidades e influencias intelectuales, y por ello procuran que los sucesos se ajusten a las categorías mentales preexistentes. Las interpretaciones corrientes de la historia de la década del '50, aún las del más alto nivel académico, dan por sentada una comprensión preliminar en la que sólo son posibles las formas de gobierno tradicionales, son incapaces de trascender los juicios y prejuicios de sus propios conocimientos, desprecian el lenguaje popular que anuncia algo esencialmente diferente y concluyen ajustando lo desconocido al esquema preexistente. En el fenómeno que nos ocupa, las mencionadas interpretaciones “identifican el dominio totalitario con la tiranía o con la dictadura de un partido, o bien eluden la cuestión mediante la reducción de los fenómenos a las causas históricas, sociales o psicológicas relevantes para un solo país, Alemania o Rusia” (Arendt, 1995, p. 35); es decir, que por estar ancladas en lo conocido, ante el hecho de que tanto el totalitarismo como la tiranía y las dictaduras niegan la libertad, son incapaces de reconocer la radicalidad, diferencia y especificidad de la negación en uno y los otros regímenes, de modo que queda para ellas erradicada la posibilidad de que el fenómeno totalitario les diga algo nuevo. Imposibilitadas de comprender que lo que está en juego en la dominación totalitaria es la instauración de un régimen cuya esencia distintiva es el terror total que destruye el espacio entre los seres humanos⁸, es lógico que la asimilen a una variante de la tiranía o de las dictaduras de un partido. En referencia a esta incapacidad de los pares intelectuales de Arendt, afirma Claudia Hilb: “Obnubilados por sus teorías, han sido incapaces de percibir la terrible novedad del fenómeno totalitario” (Hilb, 1994, p. 10).

Un claro ejemplo de la dificultad para reconocer la irreductibilidad del acontecimiento de la dominación totalitaria con fenómenos precedentes se presenta en la posición de Eric Voegelin publicada en la Revista *The Review of Politics* como reseña crítica a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*. Este destacado pensador político sostiene que la “Naturaleza es un concepto filosófico que denota aquello que identifica a una cosa como cosa de esta clase y de ninguna otra. Una ‘naturaleza’ no puede ser cambiada o transformada (...)” (Voegelin, 2002, p. 8), y conforme con esta postura, interpreta a los hechos y los acontecimientos ocurridos bajo

⁸ “Si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria. [...] El terror total es tan fácilmente confundido como síntoma de un Gobierno tiránico porque el Gobierno totalitario, en sus fases iniciales debe comportarse como una tiranía y arrasar las fronteras alzadas por la ley hecha por el hombre. Pero el terror total [...] reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas. [...] Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos” (Arendt, 1999, pp. 564–5).

la dominación totalitaria como meras “diferencias fenoménicas ... [o] manifestaciones menores de alguna identidad esencial de naturaleza doctrinal” (Arendt, 2002a, p. 10). Se trata de una posición clausurada a la posibilidad de captar que, en los hechos, los acontecimientos y las “diferencias fenoménicas” se revela la esencia de un fenómeno que no existía con anterioridad a su irrupción en la historia.

Llegados a este punto, es preciso retomar nuestra afirmación inicial acerca de la estrecha relación existente en el pensamiento arendtiano entre el significado de la responsabilidad, la comprensión de la historia y la perspectiva metodológica asumida en *Los orígenes del totalitarismo*. Las ideas expuestas en el presente apartado nos permiten sostener que, al entender que la historia está constituida por “situaciones, hazañas o acontecimientos” (Arendt 1996, p. 50) que dependen de los seres humanos, el pensamiento arendtiano otorga gran relevancia a la responsabilidad humana y habilita la posibilidad de indagar su significado, comprender sus implicaciones y lo que ha sucedido con ella, tanto en la fases pretotalitarias, como en el período propiamente totalitario. Solo si se sostiene que los acontecimientos dependen –al menos parcialmente– de los seres humanos o los actores, tiene sentido que estén en situación de *responder* por ellos y que se les reclame la asunción de las consecuencias de sus acciones. Si, por el contrario, se pretende explicar los acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los provoca, entonces la responsabilidad queda devaluada o directamente eliminada.

Para finalizar este apartado se abordará de una manera más directa la cuestión de la perspectiva metodológica asumida por Arendt para estudiar el fenómeno del totalitarismo en relación con la responsabilidad. El asunto presenta particulares dificultades, pues, como se ha visto más arriba, la cuestión del método está en estrecha relación con el objeto de estudio, y siendo éste un acontecimiento que se caracteriza por su unicidad– aunque presente semejanzas con otros fenómenos y por depender, al menos parcialmente– del poder de los seres humanos, no es posible pretender una formulación sistematizada de las reglas epistemológicas necesarias para arribar a conclusiones valederas, como lo afirma Lucas Martín, “(...) nuestras pretensiones de método no pueden aspirar a una semejanza con las reglas de la epistemología, pues [...] no podemos establecer una norma de conocimiento para aquello que se define por su anormalidad” (Martín, 2007, p. 12). En efecto, la singularidad y “anormalidad” de los acontecimientos torna contradictoria la búsqueda de normalidades canónicas que constituyan un método histórico. Por estas razones no debe sorprender que Arendt no realice un tratamiento explícito y ordenado del asunto y en sus textos no se encuentren más que observaciones desperdigadas. Particularmente en *Los orígenes del totalitarismo* no explicita un método histórico y ella misma manifiesta que no disponer de él, le acarrea dificultades (Cfr. Arendt, 2002a, p. 8). No obstante, para no

transitar a ciegas el camino de búsqueda de sentido, los seres humanos necesitamos algunas aproximaciones, mojones, o “divisas” (Cfr. Martín, 2007, p. 12–15) que los guíen y los mantengan vigilantes frente a las dificultades que presenta la comprensión del objeto de estudio, y también alertas frente a la recurrente propensión a tomar atajos que simplifiquen la indagación.

En algunos fragmentos dispersos de la obra arendtiana, se pueden encontrar estos mojones formulados de manera negativa y como precauciones para tener en cuenta por parte del historiador. Se considerarán ahora las relaciones de la responsabilidad humana con las “divisas para el historiador”, tal como las ha recopilado y formulado Martín en el texto citado anteriormente.

1. “No tomar los hechos como si no hubieran podido suceder de otro modo” (Martín, 2007, p. 13). Según esta primera “divisa”, si los hechos hubieran podido suceder únicamente del modo en que finalmente ocurrieron, se podrían explicar por sus causas precedentes, como expresiones de procesos subyacentes, o se podrían deducir del contexto en el que tuvieron lugar. Al formular la divisa en su sentido opuesto queda en evidencia que, según este modo de ver, los hechos históricos no serían contingentes sino necesarios, y que no dependerían de los seres humanos sino de factores ajenos a ellos. Si esta afirmación fuera verdadera, como los hechos necesarios están totalmente fuera del alcance de la libertad humana, resultaría absurdo solicitar que los seres humanos respondan por sus acciones.

Ahora bien, los seres humanos son seres finitos y falibles, no son los “dueños” o “padres” de sus acciones en el sentido de que ellas estén enteramente en su poder y dependan de ellos desde el comienzo hasta el fin, –no son autores sino actores dice Arendt en el Cap. V de *La condición humana* (Cfr. Arendt, 2007a, p. 208) ⁹– no pueden prever ni controlar todo lo que ellas desencadenarán al incorporarse a la trama de relaciones de los demás seres humanos y al interactuar con ellos en el mundo. En consecuencia, se puede afirmar que el significado de la responsabilidad sólo puede pensarse si se reconoce la contingencia de los hechos históricos y su dependencia del poder de los seres humanos. Esta afirmación es aparentemente obvia y desde un punto de vista teórico podría existir un generalizado acuerdo con su contenido. Sin embargo, el hecho de que existan distintas versiones deterministas de la historia que niegan la contingencia de los acontecimientos que la constituyen, muestra que la obviedad se perdió, que se tornó problemática y que, por ello, la precaución formulada en esta primera “divisa”

⁹ Este tema será explicitado en el capítulo 2 del presente trabajo.

constituye una orientación válida para la indagación del significado y las implicancias de la responsabilidad.

2. “Cuando se ha descubierto algo en común con una serie de cosas, no abandonar la cuestión hasta no haber descubierto allí las distinciones” (Martín, 2007, p. 13). Esta segunda “divisa” advierte que para el reconocimiento de la novedad que irrumpe, de lo inédito e imprevisto que interrumpe el curso de la historia, es imprescindible evitar la reducción del acontecimiento a su contexto. También previene sobre el error de interpretar que las semejanzas de lo que aparece con lo ya conocido, autorizan a asimilar y disolver lo distinto en lo conocido e incluirlo en una de sus clases. Es una precaución muy valiosa para la consideración de la idea de responsabilidad, porque la primera responsabilidad se juega en la comprensión, y en esta “divisa”, tal como la formula Lucas Martín, se indica que el escape al impacto de lo nuevo e imprevisto para amortiguar el golpe que produce, por el camino de la asimilación con fenómenos conocidos, es una huida que conspira contra la auténtica comprensión. Esta primera responsabilidad requiere resistir a la tendencia habitual de asimilar lo distinto al pasado y exige el coraje de reconocer lo nuevo.

3. “No abandonar lo real, lo fenoménico, ni la comprensión preliminar que lo acompaña” (Arendt, 2007, p. 13). En esta tercera “divisa” el acento de la precaución está puesto sobre el riesgo de identificar lo fenoménico con lo superficial y lo aparente, y que por esta razón necesita ser “trascendido” para encontrar en la profundidad de los procesos subterráneos la verdadera explicación de la realidad.

Nuevamente se puede reconocer aquí una valiosa guía para la aproximación al tema de la responsabilidad. La vinculación entre la idea del proceso subterráneo con la responsabilidad está claramente expresada por Arendt, en el mismo capítulo del texto de *La condición humana* en el que manifiesta su perplejidad por no hallar un agente en el sentido de autor, en el que no deja ningún resquicio para la búsqueda errónea de un autor “invisible”, una entidad universal abstracta – llámese Providencia, “mano invisible”, Naturaleza, Espíritu del Mundo o interés de clase– como responsable que maneja los hilos de la historia, mientras que para los seres humanos queda reservado el papel de actores en el sentido de meras marionetas que ejecutan lo que está ya determinado de antemano y por ende no pueden ni deben responder por ello (Cfr. Arendt, 2007a, p. 209). Más allá de lo que aparece, no existe algo oculto y esencial en la profundidad de la realidad, sino que es en las “diferencias fenoménicas” donde hay que encontrar la profundidad y lo esencialmente distinto. Así lo afirma Arendt en la réplica a Voegelin:

Lejos de ‘oscurecer’ alguna identidad esencial, las ‘diferencias fenoménicas’ son aquellos fenómenos que hacen ‘totalitario’ al totalitarismo, los que distinguen esta precisa forma de gobierno y de movimiento de todas las demás, y son, por tanto, las únicas diferencias que pueden ayudarnos a descubrir su esencia (Arendt, 2002a, p. 10).

En relación con la parte de la divisa que indica no abandonar la comprensión preliminar que lo acompaña, resulta muy atractiva y metodológicamente fecunda la idea de circularidad que plantea Arendt entre la comprensión preliminar y la auténtica comprensión en su texto *Comprensión y política*¹⁰.

Las teorías y las formas de escape de la responsabilidad

Las teorías y las formas de escape de la responsabilidad emergen en el recorrido de las consideraciones analíticas que Arendt realiza respecto de la crisis de los tiempos modernos que, según ella, es la más grave desde la caída del imperio romano (Cfr. Arendt, 1999, p. 9). El tema de la crisis fue abordado desde distintas perspectivas en varios de sus textos. No es la misma crisis que Arendt evidencia en *Los orígenes del totalitarismo*, con la aparición de los horrores del totalitarismo luego de la Segunda Guerra Mundial, la crisis que se explica en *La condición humana*, que se basa en los impresionantes avances tecnológicos; o la que se evidenciará más adelante en *La vida del espíritu* que se desata a partir del Juicio a Eichmann y que responde a la ausencia de la capacidad de pensar, i.e. ser irreflexivo. Las crisis de los diferentes períodos de la historia no se pueden deducir de causas precedentes, no se explican como resultado de procesos subyacentes, ni por sus correspondientes contextos, sino que dependen del poder de los seres humanos. La situación y condiciones que las crisis configuran no son definitivas, sino que en determinados momentos de la historia presentan a los seres humanos el desafío de afrontarlas y ante este reto ellos pueden responder de distintas maneras. La ausencia de responsabilidad – la falta de responsabilidad – es la forma de responder a la crisis que caracteriza al fenómeno totalitario. Entonces, el escape de la responsabilidad es una respuesta a la crisis.

Arendt pone en foco a las teorías y formas escapistas–Lefort las denomina ficciones (1990, pp. 84–85) y las resalta como mecanismos evasores de la responsabilidad desde el inicio del recorrido que tiene por objetivo arrojar luz sobre los hechos y los procesos relacionados con

¹⁰ “La comprensión, como tal, es una extraña tarea; a fin de cuentas, no puede hacer más que articular y confirmar lo que la comprensión preliminar –que siempre está, consciente o inconscientemente, comprometida con la acción – había sentido al inicio. *No sólo no huirá espantada de este círculo* [cursiva propia]; por el contrario será consciente de que cualquier otro resultado estaría tan alejado de la acción, de la que es solamente la otra cara, que no podría ser verdadero.” (Arendt 1995, p. 44)

el totalitarismo, sus orígenes, sus elementos y sus consecuencias. El escapismo hace referencia a la negación social o individual, teórica o práctica, del significado de la conducta humana en cuanto libre, es decir espontánea, y por ende responsable, i.e. pasible de alabanza, castigo o perdón.

Las teorías de la víctima propiciatoria y del eterno antisemitismo

Las teorías escapistas analizadas y rechazadas en el primer capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* son dos: en primer lugar, la que considera a los judíos como la “víctima propiciatoria” según la cual cualquier otro podría haber ocupado ese lugar y que confirma su perfecta inocencia, y en segundo lugar la del “eterno antisemitismo” que sostiene que el odio al judío es una ley intrínseca de la Historia de la que se sigue inexorablemente su persecución y su muerte.

La doctrina de la “víctima propiciatoria”, inicialmente inconsistente por su debilidad para explicar las razones por las cuales los judíos se desempeñaron de un modo tan funcional a semejante rol, sin embargo, dejó de ser desechable para pasar a tener una mayor consideración y aceptabilidad, a causa del desarrollo del terror utilizado como procedimiento para la dominación de las personas por parte de los gobiernos totalitarios. En efecto, la arbitrariedad con la que quien ejerce el poder escoge a las personas que se convierten en víctimas es de tal envergadura que, para el régimen, es imprescindible que sean inocentes, rasgo que parece reivindicar la teoría de la víctima propiciatoria y justificar la “tentación de retornar a una explicación que automáticamente descarga de responsabilidad a la víctima” (Arendt, 1999, p. 51). Cabe plantearse entonces, ¿qué responsabilidad le podría corresponder al inocente? ¿De qué actos y por qué razones debería responder alguien que no ha hecho ni ha dejado de hacer nada vinculado con aquello por lo cual se lo castiga y condena, y que, además, podría ser sustituido por cualquier otro?

Sin embargo, Arendt sostiene que antes de estabilizarse y convertirse en factor instituyente del régimen totalitario, fue necesario que la mayoría de la población acepte al terror como instrumento insustituible de una ideología. Se puede reconocer entonces que semejante adhesión no fue inmediata ni repentina, sino que requirió de un período en el que la ideología nazi necesitó utilizar métodos persuasivos y movilizadores de la gente, que obviamente no colocaron el eje en la arbitrariedad de la elección de las víctimas. Los judíos son co-responsables precisamente en esta etapa preparatoria por haber sido partícipes y ejes de un proceso en el que el antisemitismo se convirtió en uno de los pasos necesarios –pero también contingentes– para la instalación de la ideología del terror totalitario, en el que la falsa

identificación de los judíos como conspiradores contra el Estado y como autores de un plan de dominación mundial fuera creída y consiguiera masivas adhesiones de la población. “Por eso la explicación de la víctima propiciatoria sigue constituyendo uno de los principales intentos por escapar a la gravedad del antisemitismo y al significado del hecho de que los judíos se vieran conducidos al centro de los acontecimientos” (Arendt 1999, p. 51).

La teoría del “eterno antisemitismo”, ubicada en el lado opuesto de la primera, considera que el odio hacia los judíos forma parte constitutiva de la Historia y que, por lo tanto, las persecuciones, estallidos violentos y las matanzas dirigidos contra ellos no necesitan justificación alguna, porque son manifestaciones normales e inevitables de la naturaleza misma de la Historia. Ambas teorías son rechazadas por Arendt, que expresa de la siguiente manera su base escapista común:

Su base escapista es en ambos casos la misma: de la misma manera que, comprensiblemente, desean los antisemitas escapar a la responsabilidad por sus hechos, así los judíos más comprensiblemente aún, atacados y a la defensiva, no desean en ninguna circunstancia discutir sobre su parte de responsabilidad (Arendt, 1999, p. 52).

La ideología como expresión omnicomprendiva del escapismo

Las teorías y las formas de escape procuran explicar a los hechos históricos como resultados de un designio suprahumano e impersonal que rige de manera implacable el curso de los acontecimientos y del que los individuos solo son obedientes e inocentes ejecutores. Se trata por tanto de un intento teórico común de escapar a la responsabilidad de las acciones, no solo por parte de los antisemitas, sino también por parte de los judíos.

El totalitarismo radicaliza los rasgos evasores de las teorías escapistas que refieren a aspectos parciales de la existencia humana, incluyéndolos en una ideología omnicomprendiva, capaz de englobar íntegramente su significado. En otras palabras, el totalitarismo no se vale ya de teorías escapistas restringidas, sino de ideologías, i.e. explicaciones exhaustivas del sentido del desarrollo histórico humano. Por ello, Arendt no duda en afirmar que las teorías escapistas usadas en la discusión sobre el antisemitismo constituyen un camino que conduce sin posibles desvíos hacia la eliminación radical de la característica distintiva de la condición humana: “En esta inherente negación del significado de la conducta humana, presentan una terrible semejanza con esas modernas prácticas y formas de gobierno que, por medio del terror arbitrario, liquidan la simple posibilidad de la actividad humana” (Arendt, 1999, p. 53). Se ve en esta comparación entre las teorías escapistas y los gobiernos totalitarios que el hilo conductor de todo el asunto es el significado de la conducta humana, esto es, la misma posibilidad de la

actividad humana. Actividad humana, para Arendt, es el término que abarca pensamiento, acción, juicio y voluntad.

El problema de las teorías escapistas sobre el antisemitismo da pie a un párrafo memorable en el que Arendt define el núcleo de la crisis contemporánea. En este párrafo, ella traza un paralelismo entre la lucha de Platón contra los sofistas y la lucha actual contra los ideólogos modernos. Platón estaba delante de manipuladores de la verdad, que persuadían a través de opiniones de naturaleza esencialmente cambiante. Los antiguos sofistas ganaban un argumento a expensas de la verdad, mientras que los sofistas modernos pretenden una victoria más perdurable, pero “a expensas de la realidad” (Arendt, 1999, p. 53). Los antiguos sofistas iban en busca de la destrucción de la dignidad del pensar, mientras que los nuevos van detrás de la eliminación de la dignidad de actuar.

Este hecho conduce a un corolario metodológico fundamental: “Los antiguos manipuladores de la lógica eran motivo de preocupación para el filósofo, mientras que los modernos manipuladores de los hechos surgen en el camino del historiador” (Arendt, 1999, p. 54). La subordinación de la interpretación de los hechos a la conformidad o coherencia con una posición ideológica previamente adoptada tiene como corolario la fuga de la realidad, por tanto, la imposibilidad de comprensión de la historia. Por este camino los hechos pueden ser deformados, sustituidos por otros, o ignorados según convenga al sistema de ideas asumido con anterioridad.

Las ideologías omnicomprendivas absolutizan una perspectiva o punto de vista identificándolo con la totalidad y por ello impiden que los saludables e inevitables conflictos de las interpretaciones puedan ser abordados en el marco del diálogo argumentativo y de la confrontación de ideas en procura de enriquecer o corregir la propia posición con los aspectos verdaderos y valiosos contenidos en las posturas de los otros. Las lecturas ideológicas de la realidad están clausuradas en la propia lógica de su sistema de ideas y descalifican a los que piensan diferente. Conforme a este modo de ver, y parafraseando a Protágoras se puede sostener que la medida de todas las cosas es la ideología y por esta razón lo diverso debe ser homologado, y si esto no es posible debe ser eliminado. La aparición de algún hecho, novedad o distinción que contradiga estas categorías o no pueda ser explicado por ellas, resulta intolerable para la ideología. La dominación totalitaria entronizó un “supersentido ideológico” que sustituyó al sentido común por el más absoluto desprecio hacia los hechos reales y por la imposición de una mentalidad que acepta vivir en un mundo carente de sentido (Arendt, 1999, p. 555). Y para afirmar este supersentido el totalitarismo necesitó destruir cada rastro de dignidad humana, puesto que ella implica reconocer la individualidad de cada ser humano y al mundo común que

comparten. La comprensión que tienen las ideologías respecto de la relación de los seres humanos con la realidad fue descrita por Arendt del siguiente modo:

Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos, que pueden producir algo tan nuevo que nadie llegó a prever (Arendt, 1999, p. 556).

Queda claramente expuesto que en la índole misma de la ideología se incuba la violencia –aunque sea de un modo latente–, porque es casi inevitable derivar que quien no pueda soportar el imprevisto, la creatividad y la novedad procure suprimirlos.

En síntesis, la ideología por su carácter omnicomprensivo exime a los seres humanos del compromiso de afrontar el desafío de comprender la realidad porque ofrece un sistema lógico que contiene todas las respuestas y categorías explicativas. Refugiarse en ella y su aparente coherencia infalible es escapar de la primera responsabilidad inherente a la condición humana que es la de comprender, es aceptar ser sustituido por fuerzas, entidades o estructuras de “orden superior” en el ejercicio de lo que es específica y constitutivamente humano.

La identificación del delito con el vicio

En el capítulo III de *Los orígenes del totalitarismo* al analizar la relación entre los judíos y la sociedad parisina del S. XIX, Arendt identifica una nueva versión de la teoría escapista.

En esta época el antisemitismo alcanzó su cota máxima en Francia, y como movimiento político llegó a dominar el escenario de la sociedad. La documentación fidedigna a disposición del historiador permitió descubrir en las manifestaciones, actitudes y experiencias de la vida de quienes frecuentaban los distinguidos salones del Faubourg Saint-Germain, un viraje cultural esencial para la comprensión de la locura que irrumpió en el Siglo XX, que consistió en la identificación del delito con el vicio.

Corrían tiempos de profundas transformaciones en las creencias y valoraciones de la sociedad parisina, en los que “la judeidad” y la homosexualidad se convirtieron en los “vicios” de moda, pero la cuestión decisiva es que ambos fueron asimilados al delito. No se es judío u homosexual por una decisión libre de la voluntad, sino por un designio de la fatalidad impuesto desde fuera e imposible de rechazar. La identificación de estos dos fenómenos de diferente naturaleza tiene como consecuencia que se considere al delito como un acto totalmente desligado del protagonismo y la libertad de quien lo comete, es decir como un producto de características innatas que a los individuos les son otorgadas por la fatalidad de un destino

inmodificable. Una vez asimilados vicio y delito queda justificada la igualación de valoración, merecimiento y tratamiento de uno hacia el otro y viceversa.

El carácter escapista de la identificación del delito con el vicio, y las consecuencias que acarrea sobre la responsabilidad están explícitamente señaladas por Arendt: “Al asimilar el delito y transformarlo en vicio, la sociedad niega toda responsabilidad y establece un mundo de fatalidades en el que se ven enredados los mismos hombres” (Arendt, 1999, p. 134). El crimen comienza a comprenderse como una suerte de fatalidad, ya sea económica, natural o social, i.e. una predestinación. La identificación de vicio y crimen le da las espaldas a la dignidad humana, abriendo las puertas a códigos legislativos que resultan siempre más crueles e inhumanos que aquellos “que respetan y reconocen la responsabilidad independiente del hombre por su conducta” (Arendt, 1999, p. 135). El hombre deja de ser juzgado por los actos libres que conforman su historia para devenir un ser esclavo de cualidades psicológicas involuntarias. La consecuencia implicada en esta postura no tarda en ser sacada a la luz por Arendt: “Un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado” (Arendt, 1999, p. 141). De modo que, la simpatía y admiración de algunos estratos sociales por el “vicio” de moda de la judeidad se tornó considerablemente peligrosa, al extremo de que las transformaciones de las condiciones políticas y de los factores sociales no visibles en la superficie, fueron allanando el camino para que el antisemitismo político se transforme, con el asentimiento de la opinión pública, en un fenómeno social que no se detendrá hasta el exterminio general¹¹.

¹¹ El caso de la compañía de Panamá: Es posible reconocer otra expresión de las teorías escapistas en los sucesos relacionados con el escándalo del canal de Panamá, presentados por Arendt en el Cap. IV de *Los orígenes del totalitarismo*.

La colosal estafa tuvo lugar en Francia en los años finales del Siglo XIX. En ella estuvieron involucrados La Compañía de Panamá, un importante número de miembros del Parlamento y funcionarios públicos, la prensa, banqueros privados y un grupo de judíos que operaron como intermediarios. Los formidables préstamos privados otorgados a una Compañía en ruina tuvieron respaldo del Parlamento, para lo cual fue necesario sobornar a la prensa, a la mitad de los parlamentarios y a todos los altos funcionarios con la intervención de intermediarios que se beneficiaron con grandes sumas de dinero por su tarea. La bancarrota de la empresa, que prestaba servicios considerados públicos y que contaba con empréstitos públicos, dejó en absoluta precariedad a medio millón de franceses de clase media y perjudicó gravemente a la política exterior del país.

Lo que se evidenció en este escándalo fue: primero, que se manifestó que los miembros del Parlamento y los funcionarios públicos se habían vuelto hombres de negocios; segundo, que los judíos eran los intermediarios casi exclusivos entre la iniciativa privada y el Estado.

Los judíos vivían como parásitos de un cuerpo social en deterioro y siempre se los encontraba como protagonistas de oscuras transacciones, negociados y escándalos relacionados con funcionarios políticos. De este modo, se fue configurando una imagen pública de los judíos que proporcionó a la decadente sociedad francesa una justificación eficaz pero también gravemente peligrosa, para que se los convirtiera en víctimas propiciatorias de su propia corrupción. Los propios judíos otorgaron la excusa perfecta a una sociedad que necesitaba canalizar la indignación de la gente hacia otro sujeto colectivo. Los antisemitas, entonces, señalaban a estos judíos y concluían que todos los judíos no eran más que parásitos en cuerpos sociales saludables. La operatoria escapista de este razonamiento es evidente: “Los antisemitas que se denominaban a sí mismos patriotas introdujeron una nueva especie de sentimiento nacional, que consiste primariamente en ocultar por completo las faltas del propio pueblo y condenar en bloque las de todos los demás” (Arendt, 1999, p. 154).

El racismo y la burocracia como expresiones del escapismo

En la fase preparatoria del totalitarismo, Arendt señala de manera explícita al racismo y a la burocracia como formas de escapismo y de sustitución de la responsabilidad.

Entre las ideologías omnicomprendivas que se consideran poseedoras de la “clave de la Historia, la solución de todos los enigmas del Universo, o el conocimiento de las leyes universales ocultas que gobiernan a la Naturaleza y al hombre” (Arendt, 1999, p. 222), sobresalió la que interpreta a la Historia como una lucha natural de razas por su poderoso atractivo sobre las masas y su inmenso poder de persuasión. El pensamiento racial se impuso en la Alemania nazi como doctrina oficial nacional, se convirtió en la principal arma ideológica del imperialismo y colonizó las mentes de los científicos de todas las disciplinas.

Contribuyeron a la creación de una atmósfera propicia al desarrollo del pensamiento racial la difusión de ideas que atribuyeron la decadencia de la civilización a la mezcla de sangres, que adoptaron el principio de supervivencia de los más aptos, y que afirmaron la necesidad de avanzar hacia la sustitución de la aristocracia por la raza superior de los arios.

La negación de la idea misma de humanidad y de los principios de igualdad y solidaridad de todos los pueblos de la tierra es inherente al racismo. Resultaron entonces cada vez más plausibles para esta mentalidad las iniciativas destinadas a afirmar la hegemonía y el dominio de las razas superiores por sobre las inferiores, y estimables las orientaciones eugenésicas. El darwinismo, especialmente en la versión spenceriana que convirtió a la sociología en una parte de la biología, proporcionó al pensamiento racial las armas ideológicas que le permitieron desarrollar argumentos orientados a justificar “científicamente” la discriminación y la dominación racial por parte de los portadores de la herencia selecta de la evolución, y también la eugenesia tanto natural como “artificial”– que es la ejecutada por manos humanas como prolongación de aquella.

Arendt sostiene que los científicos evolucionistas proporcionaron: “el escape ideal a la responsabilidad política cuando ‘demostraron’... que el gran hombre ‘es la personificación de la raza, su ejemplar selecto’” (Arendt, 1999, p. 245).

Se puede comprender por este ejemplo que la lógica escapista señalada por Arendt consiste en tomar un hecho evidente de la realidad y deformarlo, ya sea a través de una generalización absurda, ya sea también a través de una adición o sustracción de factores. En este caso, se generaliza, por un lado, el juicio sobre los judíos –de ‘estos judíos’ se pasa a ‘todos los judíos’– y, por el otro, se elimina un factor esencial –que los franceses habían participado de la estafa y, por ende, no estaban exentos de culpa– para eximir la responsabilidad de uno de los factores del escándalo. Lo interesante a notar es que el punto de partida es un hecho y el punto de llegada es una evasión de la responsabilidad. Esta es una nota característica del concepto de escapismo como tal.

De manera convergente con la adoración al héroe impulsada por los inspiradores del imperialismo británico y el aporte de las doctrinas evolucionistas, la glorificación de la personalidad individual del romanticismo alemán contribuyó significativamente a la creación de la atmósfera propicia para el surgimiento del totalitarismo.

Sin embargo, para Arendt, el pensamiento racial no derivó en racismo y totalitarismo como despliegue de una lógica inmanente contenida en su seno. También habría podido devenir en una corriente de opinión sin incidencia histórica. Existieron decisiones humanas que fueron definiendo y orientando el curso de los acontecimientos de los países de Occidente hacia nuevas y horribles experiencias¹². El racismo fue una excusa que utilizó el imperialismo para imponerse en el mundo y si no hubiera existido lo habría inventado. El racismo no es entonces una constitutiva Ley de la Historia, una clave que explica el devenir inexorable de lo que sucede y sucederá. “La raza, en otras palabras, significaba un escape a una irresponsabilidad donde nada humano podía ya existir, y la burocracia fue el resultado de una responsabilidad que ningún hombre puede asumir por su semejante ni ningún pueblo por otro pueblo” (Arendt, 1999, p. 275–276).

La burocracia fue el principal medio de dominación imperialista en Egipto, y la India, como lo fue la raza en Sudáfrica. Los burócratas se concebían como meros ejecutores de medidas dispuestas por las misteriosas fuerzas impersonales que rigen el devenir humano, e interpretaban que cualquier otro individuo lo haría en su lugar en caso de rehusarse. Así los burócratas británicos encontraban alguna explicación a las “matanzas administrativas” realizadas para mantener a la India dentro del Imperio. Los exponentes más destacados de la figura del burócrata estaban convencidos de que actuaban como alguien que “realmente creyó haber penetrado – o que había sido empujado – en la corriente de necesidad histórica y que se convirtió en un funcionario o agente de las fuerzas secretas que dominan el mundo” (Arendt, 1999, p. 289).

“El abandono de toda posible responsabilidad humana en la eterna corriente y su eterno fluir” ejerce una fascinación de carácter escapista que tiene como consecuencia la abolición de lo humano (Arendt, 1999, p. 290). Tras esta abdicación el hombre ya no es un fin en sí mismo, sino una mera función. Cuando esto sucede, el totalitarismo tiene ante sí el terreno fértil para

¹² Como dato ilustrativo de la magnitud de las acciones emprendidas por los países de Europa hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en épocas de la apropiación del continente africano (llamada “rebatña por Africa”) y de la expansión imperialista, considérese que entre 1880 y 1915 Europa añadió 23.109.900 km² a sus colonias extranjeras, lo que equivale a un quinto de la superficie terrestre.

su instalación y propagación, “el escenario está dispuesto para todos los horrores posibles” (Arendt, 1999, p. 290).

El escape al anonimato

Una de las características más destacadas de la mentalidad o personalidad modélica del totalitarismo es la extraordinaria adaptabilidad a las necesidades del régimen, lo que implica su volubilidad y su falta de discernimiento. Los individuos pueden cambiar sus convicciones más fuertes por otras que sostienen principios absolutamente contrarios si la mutación es funcional al poder y dispuesta por sus jefes. De este modo, el altruismo de sus seguidores no tiene fronteras, aunque deban pagar el precio de sacrificar su vida y la de sus hijos, de aceptar ser víctimas de la persecución o de ser internados en un campo de concentración.

En todas las formas de idealismo reconoce Arendt individuos de cuya capacidad de decidir procede el ideal por el cual se juegan, convicciones individuales y ejercicio de la potestad de estar sujeto a la experiencia y a los argumentos. El totalitarismo, por el contrario, destruye en sus fanáticos seguidores esta capacidad para la experiencia: “La identificación con el movimiento y el conformismo total parecen haber destruido la misma capacidad para la experiencia, aunque ésta resulte tan extremada como la tortura o el temor a la muerte” (Arendt, 1999, p. 388).

La abolición de esta capacidad para la experiencia y el discernimiento crea las condiciones de posibilidad de existencia de las masas, cuyos miembros no pueden ser integrados en organizaciones que tengan por fundamento el interés común. Al ser eliminadas las asociaciones libres de la sociedad, tales como los sindicatos, los partidos, la pertenencia a organizaciones o grupos, y la disolución de las clases sociales, los individuos quedan aislados ante el Estado. Nada queda en pie en el espacio abierto entre los individuos y el Estado. De este modo, los movimientos totalitarios disponen de un territorio liberado para organizar a las masas en nombre de la raza o de la clase.

La apatía, la indiferencia y la hostilidad hacia los asuntos públicos por parte de la burguesía, no constituyeron causas suficientes para el apogeo del totalitarismo, pero, como toda huida de la responsabilidad de aquello que le corresponde asumir en la esfera de los asuntos humanos, resultan funcionales a formas de dictadura en las que un hombre fuerte asume la totalidad de la responsabilidad de los asuntos públicos abandonada por los individuos. No obstante, las sociedades con fuerte incidencia de la burguesía, a pesar de su apatía y su escasa disposición a la participación ciudadana, debido a que necesitan mantener intactas las personalidades de los individuos para la lucha competitiva, presentan obstáculos y barreras a la

organización totalitaria cuya imposición exige extinguir la identidad individual y acabar con la existencia autónoma de cualquier actividad.

La psicología del hombre-masa que aumentó considerablemente en Alemania y Austria después de la primera guerra mundial se caracteriza por la inexistencia de vínculos de pertenencia, carencia de lazos de interés común o de clase, el debilitamiento del instinto de autoconservación, hasta alcanzar el nivel de la pérdida radical del interés por sí mismo de cada uno, la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte u otras catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías de la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común. Arendt lo expresa del siguiente modo: “La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales” (Arendt, 1999, pp. 397–398).

De esta manera, el nuevo tipo de hombre gestado en y por el régimen totalitario no hace nada por propio interés, porque su enajenación y aislamiento son de tal profundidad, que concibe que su propio valor y lugar en el mundo dependen exclusivamente de su pertenencia y lealtad al movimiento. El dominio de los individuos no queda reducido al que puede ser ejercido por medios externos del Estado y de su maquinaria de violencia, sino que el totalitarismo posee los medios para aterrorizar y dominar a los seres humanos penetrando y vaciando su propia interioridad en cada una de las esferas de la vida.

El éxito de la propaganda totalitaria radica principalmente en que las masas tienen como principal característica no pertenecer a ningún cuerpo social o político y por esta razón constituyen un verdadero caos de intereses atomizados (Cfr. Arendt, 1999, p. 433).

En el contexto de la propagación del nuevo tipo humano inmerso en la masa, no hay lugar alguno para que los individuos asuman su propia humanidad, es decir que no tiene cabida la responsabilidad. Como sustitución de la exigencia constitutiva de protagonizar la propia existencia, emerge un anhelo de anonimato, una identificación con el número y una conciencia de sí como engranaje que debe cumplir funciones predeterminadas en una gran maquinaria regida por factores suprahumanos. Las diferencias individuales quedan borradas y la inmersión del “yo en el Nosotros” es interpretada como una valiosa contribución al progreso de la Historia y al cumplimiento de la Ley de Universo.

En los años precedentes a las guerras mundiales, la pasión por el anonimato y por el abandono del yo encontraba una vía de escape de la rutina diaria en la expansión imperialista, en la identificación con el movimiento nacional árabe o en los ritos orientales, mientras que, en el período de instalación y expansión del régimen totalitario,

[...] la voluntaria inmersión del yo en fuerzas suprahumanas de destrucción parecía ser un escape a la identificación automática con funciones preestablecidas dentro de la sociedad y a su profunda banalidad y, al mismo tiempo, una ayuda para la destrucción del mismo funcionamiento. Estas personas se sentían atraídas por el declarado activismo de los movimientos totalitarios, por su curiosa y sólo aparentemente contradictoria insistencia en la primacía de la acción pura y en la abrumadora fuerza de la pura necesidad. (Arendt, 1999, pp. 413–414)

Los seres humanos sin nombre que ya no poseían su lugar en el mundo y que habían perdido todo interés por su propia persona, encontraban en la experiencia bélica y el terrorismo el modo de expresar socialmente su carencia de sentido, su resentimiento, su frustración y su odio ciego. El activismo proporcionaba la respuesta a su desfigurada búsqueda de identidad. El individuo resultaba completamente asimilado a lo que hacía en cumplimiento de las funciones de cualquier índole que le fueran impuestas por el designio de una fatalidad insuperable.

Desde el período pretotalitario se fue gestando, no sólo en el populacho sino también en la élite, una atmósfera en la que todos los valores fueron evaporados y la diferencia entre la verdad y la falsedad convertida en “una simple cuestión de poder y habilidad, de presión y de infinita repetición” (Arendt, 1999, p. 416).¹³

En la trayectoria del escape al anonimato fueron cayendo todas las máscaras de la hipocresía burguesa y la racionalización de la filosofía política liberal del “milagro de la mano invisible”, para dar lugar a la afirmación de superioridad de los movimientos totalitarios en cuanto portadores de una *Weltanschauung* que tomaba posesión del hombre en su totalidad (Cfr. Arendt, 1999, p. 419). Destruída la intimidad y la moralidad privadas, disuelto el yo y abolida la capacidad de protagonizar la propia vida, la dominación total pudo ser ejercida principalmente sobre personas normales, trabajadoras y buenos jefes de familia, a quienes se convirtió en masas obedientes y organizadas para ejecutar los crímenes y las atrocidades más aberrantes.

La expresión más acabada de esta forma de escapismo caracterizada por la inmersión del yo en el anonimato se puede observar en la relevancia otorgada al Jefe como el centro, la razón de ser y el motor del movimiento totalitario. El Jefe detenta el monopolio de la responsabilidad y por lo tanto sustituye las responsabilidades personales de cada uno de los miembros del movimiento. Nadie es responsable de las acciones que realiza, no tiene que justificarlas ni dar

¹³ Arendt muestra que los métodos propagandísticos utilizados por los movimientos totalitarios en el poder se caracterizan por “un extremado desprecio por los hechos como tales, porque en su opinión los hechos dependen enteramente del poder del hombre que pueda fabricarlos” (Arendt, 1999, p. 435)

explicaciones acerca de lo que hace, porque el Jefe es la única persona con capacidad y poder para asumir la responsabilidad total. Es decir que el denominado “principio del Jefe” expresa la abdicación radical de la responsabilidad personal que queda subsumida irreversiblemente en la única responsabilidad del Jefe, quien toma posesión íntegra de los que actúan por delegación suya y son sus encarnaciones vivientes¹⁴.

Los campos de concentración como consumación del escapismo

Los campos de concentración constituyen el caso paradigmático del escapismo y el ejemplo de su más acabada realización histórica. En estos lugares del horror extremo, se consumó la característica fundamental de las teorías escapistas que es la reducción del hombre a instrumento y/o a un manojo de reacciones instintivas, con la consecuente abolición de toda responsabilidad respecto de las acciones humanas tanto para los prisioneros del campo como para sus guardianes.

El recorrido analítico que se realizará en este apartado revelará que el régimen totalitario puede lograr la dominación total si consigue suprimir la responsabilidad humana hasta que no quede de ella ningún vestigio, porque donde hay capacidad de responder por el mundo, de aceptar el reto de comprender los acontecimientos y de asumir la humanidad, siempre emerge un imprevisto, una novedad, un nuevo inicio, resurge la capacidad de comenzar algo nuevo, y como todo esto es intolerable y gravemente peligroso para el régimen, sus jefes inventaron todos los mecanismos y procedimientos para arrancar de raíz la fuente de la que brotan estas posibilidades.

Para el totalitarismo, los campos de concentración se convirtieron en instrumentos indispensables de comprobación de su visión del mundo, ya que en estos “laboratorios” pudo ser demostrado de modo patente, que para el régimen todo es posible. Aunque fueran reconocidos cínicamente por su antiutilidad, en realidad, los campos de concentración y de exterminio resultaron imprescindibles para extender el temor y el fanatismo, para realizar las prácticas de entrenamiento requeridas por la dominación totalitaria y para mantener al pueblo en una completa apatía (Arendt, 1999, p. 553).

En su análisis de la dominación total operada por el totalitarismo en los campos de concentración, Arendt asigna capital importancia a la responsabilidad. En los campos de

¹⁴ “Como el Jefe ha monopolizado el derecho y la posibilidad de explicación, parece ante el mundo exterior como si fuera la única persona que sabe lo que está haciendo, es decir, el único representante del movimiento con el cual uno puede hablar todavía en términos no totalitarios y el único a quien si se le reprocha o se le discute no le es posible decir ‘No me pregunte , pregunte al Jefe’ Siendo el centro del movimiento, el Jefe puede actuar como si estuviera por encima de éste” (Arendt, 1999, pp. 462–463)

concentración se pudo lograr aquello que en circunstancias normales siempre resultó imposible: el dominio absoluto de la voluntad de los seres humanos, la transformación de la pluralidad y la diversidad hasta convertir a la Humanidad en algo homogéneo y manipulable, la íntegra eliminación de la espontaneidad que caracteriza lo específicamente humano, la transformación de la personalidad humana en una simple cosa, en fin, la abolición lisa y llana de la responsabilidad.

Los métodos totalitarios de dominación superan el principio nihilista según el cual “todo está permitido” para construir un territorio en el que ya no hay parámetro alguno de motivaciones o intereses expresado en el principio “todo es posible”. El resultado final de la dominación totalitaria excede el horizonte de comprensión del común de los seres humanos, porque es necesario entender que “el verdadero espíritu puede ser destruido, sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre” (Arendt, 1999, p. 536). El internado en los campos de concentración, aunque consiga mantenerse con vida, es un hombre “inanimado”, aislado del mundo de los vivos de modo más eficaz que si hubieran muerto, sustituible en cualquier momento por otro que está en las mismas condiciones. La constatación de que sea posible la existencia de un hombre que esté desprovisto de su “ánima” y que sin embargo esté vivo –lo que constituye una contradicción en los términos–, de que los seres humanos hayan sido capaces de crear y sostener espacios en los que deambulen “cadáveres vivientes” a quienes se ha vaciado completamente de los deseos humanos más elementales, tiene profundas implicancias porque es un hecho histórico que interpela para siempre a los seres humanos respecto del sentido de su existencia y que constituye un reclamo de no dar por sentado que la política y la libertad coincidan y por lo tanto de asumir la tarea de crear las condiciones de su compatibilidad (Cfr. Arendt, 1996, p. 161).

Los campos de concentración representan la realización más plena de cada uno de los elementos de las teorías escapistas y de su lógica desintegradora. En ellos, no solamente está suprimida toda posibilidad de defensa por parte de los internados, sino que, estos seres humanos que son sometidos a la vida en el horror, al mayor tormento posible y a las atrocidades más crueles que se hayan podido imaginar, ni siquiera son acusados por algo que hayan hecho o dejado de hacer. Los campos de concentración encarnan la negación de la institución testigo de la responsabilidad que son los tribunales judiciales. En efecto, cuando alguien es juzgado en estos tribunales, se presupone como una premisa ineludible su capacidad de hacerse responsable de las acciones que motivan la acusación, la defensa y finalmente la sentencia.

La importancia de la responsabilidad como dimensión constitutiva y fundamental de lo humano puede demostrarse por vía negativa al verificar las implicaciones de la ausencia de la

responsabilidad. Se puede observar, por ejemplo, que la universalización progresiva de la falta de responsabilidad coincide con el camino que conduce a la desintegración del mundo y de su significado. Así, cuando Arendt describe la realidad, o “la irrealidad expertamente manufacturada” (Arendt, 1999, p. 541) de los campos de concentración, subraya el punto extremo y radical al que ha llegado la manifestación de las teorías escapistas que lograron construir “... un mundo que está completo y que posee todos los datos sensibles de la realidad, pero que carece de esa estructura de consecuencia y de responsabilidad sin la cual la realidad sigue siendo para nosotros una masa de datos incomprensibles” (Arendt, 1999, p. 541).

La responsabilidad es el factor que teje el sentido del mundo humano, mientras que las teorías escapistas desintegran y dejan sin fundamento a la responsabilidad y, por ende, al mundo y su significado. Este camino instituyente de la ausencia de la responsabilidad masiva recorre ciertos pasos. El homicidio masivo de personas tiene como condición previa “[...] la preparación histórica y políticamente inteligible de los cuerpos vivos” (Arendt, 1999, p. 543).

La preparación de muertos-vivos tuvo una causa próxima histórica, que fue la aparición de grandes masas de gente superflua en todo sentido, ya sea social, económico o político, y una causa de fondo, que fue la superficialidad con la que se habían sostenido los derechos humanos, sin real basamento filosófico o político.

El camino hacia los campos de concentración sigue tres pasos sucesivos dirigidos a enterrar lo propio de la vida humana: primero, la destrucción de la persona jurídica; segundo, la erradicación de la persona moral; tercero y último, el intento de suprimir la individualidad.¹⁵

El movimiento dirigido hacia la institución de esta teoría escapista pretende en primer lugar destruir la persona legal, porque los mismos tribunales como institución son una salvaguarda existencial contra la falta de responsabilidad y una afirmación explícita de la humanidad común a todos¹⁶. En efecto, lo judicial tiene como objeto a la persona individual. Mientras que la tendencia de la sociedad es masificarse, la tendencia en un tribunal es singularizarse. La institución judicial desafía no sólo las modas científicas (Zeitgeist, complejo de Edipo, etc.) sino también a los gobiernos totalitarios y a las burocracias, formados por funcionarios que, excusándose detrás de órdenes, pretenden no ser responsables de sus acciones. Estos factores en un juicio son circunstancias y la pregunta por la razón de la acción

¹⁵ “[...] Esa institución concreta descansa en el supuesto de la responsabilidad y la culpa personales, por un lado, y en una creencia en el funcionamiento de la conciencia, por otro. Las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas, pero tienen en común el hecho de que tienen que ver con personas y no con sistemas y organizaciones.” (Arendt, 2007b, p. 81)

¹⁶ A propósito del juicio contra Eichmann, Arendt señala que “[...] La ley presupone precisamente que existe una comunidad en lo humano con aquellos a quienes acusamos, juzgamos y condenamos.” (Arendt, 2004, p. 366)

permanece intacta. “[...] la pregunta dirigida a quienes participaron y obedecieron órdenes nunca debería ser ‘¿Por qué obedeciste?’, sino “¿Por qué *apoyaste?*” (Arendt, 2007b, p. 73). La destrucción de la persona legal se logra instituyendo espacios carentes de legalidad cada vez más universales. Esto significa despojar primero a ciertos grupos de toda cobertura legal para luego hacer comprender a toda la población que puede caer dentro del mismo caso arbitrario de privación de legalidad¹⁷.

El fin propuesto se consigue mediante la decisión de que los sujetos a quienes se encerrará en un campo de concentración sean criminales sin crimen, i.e. gente inocente. La presencia de criminales en los campos sólo obedecía a motivos de propaganda, porque la muerte de la persona jurídica únicamente se puede llevar a cabo sobre personas inocentes. En efecto, la presencia en el mundo de alguien que es un verdadero criminal implica un testimonio de la existencia de la libertad y de la responsabilidad humana. Es culpable y castigado, porque es libre. Un inocente condenado arbitrariamente es, en cambio, la afirmación de la desaparición de la persona legal y, por tanto, de los derechos civiles.¹⁸

El segundo paso hacia el dominio total de la persona ejecutado en los campos de concentración consiste en “el asesinato de la persona moral en el hombre” (Arendt, 1999, p. 548). Si en el primer paso se destruyó el espacio de relación con otros; en el segundo, se procede a demoler el espacio de la relación con uno mismo: es la victoria de la soledad y el anonimato. El hombre arrestado era privado incluso del derecho a ser recordado, logrando que la muerte se volviese anónima y el martirio imposible. Ya ni la muerte pertenecía al hombre. La conciencia personal era además atacada a través de la complicidad universal en los crímenes contra inocentes incluso de las víctimas mismas. Se borra así la línea entre víctima y victimario.

El tercer paso es la destrucción de la individualidad, la premisa más autoevidente en toda relación humana. “El fondo oscuro de lo simplemente otorgado, el fondo constituido por nuestra naturaleza incambiable y única” (Arendt, 1999, p. 380). Aquí se toca ya un núcleo inexpugnable del hombre, cuya destrucción es sólo aparente, requiriendo un esfuerzo permanente, que puede ser revertido con facilidad. La consistencia y resistencia de este núcleo duro de la persona humana descansa en la involuntariedad que recubre su existencia: yo no elegí vivir, ni ser como soy. El odio del totalitarismo se dirige hacia lo dado, hacia “el trasfondo oscuro de lo meramente

¹⁷ “El propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de un hogar” (Arendt, 1999, p. 547)

¹⁸ “A la amalgama de políticos y de delincuentes con que comenzaron los campos de concentración en Rusia y en Alemania se añadió, en una fecha temprana, un tercer elemento que había de constituir pronto la mayoría de todos los internados en los campos de concentración. Este grupo más numeroso consistió desde entonces en personas cuyos actos en manera alguna, tanto en su propia conciencia como en la de sus atormentadores guardaban relación con su detención” (Arendt, 1999, p. 545).

dado” (Arendt, 1999, p. 380) hacia el límite indestructible a todo artificio humano de igualación u homologación. Este núcleo de diferencia es el que hace de los seres humanos una pluralidad diversa a un conjunto de individuos de una especie animal. Este factor depende de la naturaleza y de fuerzas fuera del control humano voluntario (Cfr. Arendt, 1999, p. 453). La destrucción del carácter único de la persona humana pasa a través de la tortura arbitraria, multiforme e ininterrumpida de la corporalidad. Como consecuencia, aparecen masas de gente, que van hacia su muerte como los animales hacia el matadero.

La destrucción de la individualidad es un último ataque a la esencia humana: “[...] porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo, a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos” (Arendt, 1999, p. 552).

La inutilidad de los campos de concentración es sólo aparente, pues en realidad fueron esenciales para alcanzar el objetivo radical de dominar completamente lo humano, hasta en sus expresiones más inextirpables. Por ello, la expresión de una amistad o un asentimiento razonable aparecían para la perspectiva totalitaria como un obstáculo a eliminar, pues son testimonio de la espontaneidad imprevisible ínsita al hombre.

El hombre en cuanto hombre sólo puede estar delante de un amor gratuito. O en palabras de Arendt:

Esta simple existencia, es decir, todo lo que nos es misteriosamente otorgado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes, sólo puede referirse adecuadamente a los imprevisibles azares de la amistad y de la simpatía, o la enorme e incalculable gracia del amor, como dijo Agustín ‘Volo ut sis’ (Quiero que seas), sin ser capaz de dar una razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable (Arendt, 1999, p. 380).

Aunque esta cita que está fuera del contexto en el que Arendt describe los campos de concentración es muy provechosa para mostrar la contracara positiva del camino humano hacia la responsabilidad porque señalar lo negativo no implica a buenas y primeras echar luz sobre la vía saludable. La gracia de un amor milagroso y una amistad gratuita son los únicos fenómenos que abrazan la raíz última de la existencia humana.

Una mirada retrospectiva de la segunda parte de este primer capítulo permite reconocer que en el análisis de las etapas del antisemitismo y del imperialismo en la fase preparatoria del totalitarismo se han identificado un conjunto de expresiones de la tendencia escapista que eluden y socavan la responsabilidad. Y en este último apartado se pudo constatar que la

expresión más vigorosa de esta tendencia fue identificada por Arendt en los campos de concentración bajo los regímenes totalitarios en los que se consumó la eliminación del núcleo constitutivo de la individualidad humana. De este modo, se crearon las condiciones que hicieron posible la dominación total de las personas por parte de la organización, porque en estas auténticas fábricas de aniquilamiento, que se constituyeron en verdaderos paradigmas reveladores de los principios constitutivos fundamentales del totalitarismo y se utilizaron sin reparos todo tipo de instrumentos violentos en procura de transformar la naturaleza humana consciente y libre en despojos humanos sin razón y sin responsabilidad, las personas son sustituidas por el sistema en los actos específicamente humanos de juzgar, desear y decidir.

La abolición de la responsabilidad en el centro del modelo de ser humano del totalitarismo

“Ser sin razón, sin capacidad para la verdad y sin voluntad libre – es decir, sin capacidad para la responsabilidad–, el hombre se halla esencialmente en función de la sociedad y juzgado por eso según su ‘valía o valor’...su precio; es decir, según lo que se daría por el uso de su poder.”

T. Hobbes (como está citado en Arendt 1999, p. 199)

A lo largo de las consideraciones analíticas referidas a las teorías escapistas, se ha podido constatar desde distintas dimensiones de las prácticas sociales y políticas, que, para el tipo humano gestado por el régimen totalitario, se tornó absolutamente imposible asumir la humanidad, es decir, que quedó abolida la responsabilidad del modo más extremo posible.

De manera convergente al escapismo, en *Los Orígenes de Totalitarismo*, Arendt indica los puntos expresivos prominentes de este camino destructivo del espíritu humano en su constitutivo primordial.

La ruptura con la realidad y la abolición de la capacidad de pensar

Para que sea posible que el dominador totalitario alcance su objetivo de controlar completamente a los seres humanos, es preciso eliminar su relación con la realidad (Cfr. Galetto, 2009, p. 103). En esta dirección se encuentran los mecanismos y procedimientos de la propaganda omnipresente, que a fuerza de infinita repetición y habilidad de presión gesta en las masas un desprecio absoluto por los hechos. El análisis arendtiano muestra que la provocación

de la ruptura de los seres humanos con la realidad es condición previa a la imposición de la visión del mundo totalitario, y también garantía de su estabilidad al quedar bloqueado todo eventual cuestionamiento:

La fuerza que posee la propaganda totalitaria –antes de que los movimientos tengan el poder de dejar caer telones de acero para impedir que nadie pueda perturbar con la más nimia realidad la terrible tranquilidad de un mundo totalmente imaginario – descansa en su capacidad de aislar a las masas del mundo real. (Arendt, 1999, p. 439)

En efecto, si la realidad ha perdido toda consistencia ontológica ya no hay nada que permita confrontar la validez de las opiniones y de los juicios humanos. Al quedar disuelta toda línea divisoria entre la ficción y la realidad, irrumpe por esta inmensa puerta abierta a lo arbitrario, la monstruosidad del mundo imaginario impuesto por la fuerza totalitaria.

La evasión de la realidad por parte de las masas las hace manipulables y volubles, a tal punto que cualquier proposición y su contraria pueden ser afirmadas como verdaderas, y las certezas más relevantes de un momento pueden variar hacia sus más flagrantes opuestos en el instante que le sigue. Siendo el ser humano un ser para la realidad, una criatura que tiene que cumplir su ser a través de la realidad, un ser predestinado a la realidad, si este término de la relación es eliminado como ha sucedido en la experiencia totalitaria, necesariamente será sustituido por otro término, porque el ser humano es y seguirá siendo un ser en relación.

La realidad y el ser humano están ligados de una manera tan indisoluble que ambos corren la misma suerte: si la realidad no es reconocida, si es evadida, la conciencia humana se debilita y queda extraviada, eclipsada.

El sustituto que el régimen totalitario y su propaganda lograron colocar en el lugar de la realidad es la ideología, de modo que la conciencia de los seres humanos ya no tuvo como horizonte de comprensión a la inconmensurable realidad, a la infinitud del ser que siempre desborda, sorprende y provoca un nuevo paso de la razón, sino que tuvo que moverse en el reducto de un sistema de ideas construidas a la medida del gobierno totalitario, que homologa o elimina toda alteridad, diferencia y novedad.

Lo imprevisto, lo impredecible, lo inesperado, el nacimiento de algo nuevo, lo fortuito no tendrá ninguna consideración ni reconocimiento por parte de las masas. Ellas en cambio adhieren sin ningún reparo a la ideología portadora del descubrimiento de la clave de la historia, conforme a la cual posee infalibilidad para interpretar las fuerzas ocultas que la gobiernan, para conocer las leyes inmutables que la rigen y la cadena de fatalidad que la constituye. La ideología del régimen totalitario proporcionó a las masas un sistema de certezas al que aferrarse, un molde

consistente, fabricado y sostenido violentamente por el gobierno como alternativa a las condiciones caóticas, a la anarquía y la arbitrariedad total, aunque tuvieran que pagar el precio de sacrificios individuales.

Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia [...]. Lo que hace encajar a la 'idea' en su nuevo papel es su propia 'lógica', es decir un movimiento que es consecuencia de la misma 'idea' y no necesita de ningún factor especial para ponerse en marcha. (Arendt, 1999, p. 569)

Los movimientos totalitarios ofrecieron a las masas desraizadas un ficticio mundo de consistencia en el que se sintieran resguardadas de los constantes sobresaltos que acontecen en la realidad de la vida y las experiencias de los seres humanos de carne y hueso.

El mencionado mundo ficticio se convierte, de este modo para las masas en algo tan real e incuestionable que les resultaba absolutamente imposible negarlo. Por ejemplo, en la Alemania nazi, poner en tela de juicio la validez del racismo y del antisemitismo era equivalente a dudar de la misma existencia del mundo.

Las masas estaban dispuestas al mismo tiempo a creer lo peor, por absurdo que fuera, y a no ofrecer resistencia a ser engañadas, bajo el supuesto previo y generalizadamente aceptado de que todo es mentira.

Los jefes totalitarios de masas basaron su propaganda en la correcta suposición psicológica de que, bajo semejantes condiciones, uno podía hacer un día creer a la gente las más fantásticas declaraciones y confiar en que, si al día siguiente recibía la prueba irrefutable de su falsedad, esa misma gente se refugiaría en el cinismo. En lugar de abandonar a los líderes que le habían mentado, aseguraría que siempre había creído que tal declaración era una mentira, y que admiraría a los líderes por su superior habilidad táctica. (Arendt, 1999, p. 470)

La ruptura de la relación del ser humano con la realidad condujo a la completa eliminación de la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre lo que es cierto y lo que no lo es, y con ello queda destruida la característica fundamental de la condición humana que es la capacidad de pensar y por ende suprimida la responsabilidad, tal como lo había expresado trescientos años antes T. Hobbes en el Leviathán, en la cita que encabeza este apartado. En efecto, es tan estrecha la conexión entre la capacidad para la verdad y la capacidad para la responsabilidad que los seres humanos no tienen ninguna posibilidad de responder por los procesos que inician ni de hacerse cargo de sus consecuencias imprevisibles si la pretensión de

comprender el sentido de la realidad ha sido absolutamente erradicada del horizonte de sus intereses, preocupaciones y búsquedas. De un ser humano que está privado del ejercicio de su racionalidad para pensar la realidad sólo cabe esperar que sus acciones no tengan ningún fundamento ni direccionalidad o que estén completamente plegadas a procesos o estructuras ajenos a los individuos, y en ninguna de estas alternativas tiene que dar cuenta de lo que hace.

Afirmar que el líder totalitario ha monopolizado el conocimiento de las leyes de la Naturaleza y de la Economía, sostener que el Jefe siempre tiene razón, significa renunciar al ejercicio de la propia razón y abdicar del interés por constatar la verdad de las proposiciones, porque en última instancia el conocimiento ya nada tiene que ver con la verdad.

Los mecanismos de evasión de la realidad alcanzan su máxima expresión en la formación de las élites totalitarias. Éstas, ni siquiera necesitaron de las pruebas “científicas” o de los clichés ideológicos que la propaganda totalitaria utilizaba con las masas, porque su instrucción fue orientada a abolir su capacidad para distinguir entre la verdad y la falsedad, entre la realidad y la ficción. Así, por ejemplo, las formaciones de la Policía rusa que acompañaron al Ejército Rojo en sus conquistas de territorios europeos habían recibido un entrenamiento eficaz en el desprecio supremo por todos los hechos y realidades, de tal modo que se hallaban preparadas para hacer frente a una realidad muy distinta de la esperada, sin que ello les provoque ninguna sorpresa ni desequilibrio psicológico (Cfr. Arendt, 1999, p. 473).

La organización totalitaria tomó las decisiones necesarias para asegurarse que en sus esferas más altas esté abolida la capacidad para pensar:

La sobresaliente cualidad negativa de la élite totalitaria es que jamás se detiene a pensar cómo es realmente el mundo y nunca compara las mentiras con la realidad. Su más preciada virtud, en consecuencia, es la lealtad con el jefe, que, como un talismán asegura la victoria definitiva de la mentira y de la ficción sobre la verdad y la realidad. (Arendt, 1999, p. 473–474)

Tanto la Policía Secreta rusa como las tropas de choque de las SS debían poseer en grado sumo la cualidad general más relevante de los ciudadanos de la sociedad totalitaria que fue la incapacidad para pensar. El ser humano que piensa es sospechoso y su peligrosidad se incrementa en la misma proporción en que aumenta la jerarquía de su puesto y función. Si alguien piensa puede desviarse de lo prescripto e impuesto oficialmente, puede revisar sus propias convicciones, puede formular juicios valorativos críticos, y con todo ello puede socavar los cimientos del régimen totalitario, por lo que la capacidad de pensar resulta absolutamente inaceptable y es eliminada de raíz.

Simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser descartada debido a una conducta ejemplar, porque la capacidad humana para pensar es también una capacidad para cambiar la mente propia. (Arendt, 1999, pp. 524–525)

Uno de los procedimientos privilegiados y eficaces de la organización totalitaria para abolir la capacidad de pensar es hacer que todos los individuos sospechen de todos y se conviertan en delatores unos de otros, es decir, que la sospecha penetre todas las relaciones sociales.

El principio “Todo es posible” y la supresión de la idea de humanidad

De modo concomitante a la abolición de la capacidad de pensar tanto de las masas como de las élites, el poder totalitario ejecuta la constante transformación de la realidad en ficción, y logra universalizar el principio vertebrador del movimiento y de la organización, que es a su vez condición necesaria para la dominación total: lo imposible es posible, lo increíble es cierto.

Es insoslayable referir que la afirmación todo es posible es atribuida a Dios en los textos bíblicos –“[...] porque no hay nada imposible para Dios.” (Lc. 1, 37), “Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios” (Lc. 18, 27)–. Si bien Arendt se expresa en desacuerdo con la interpretación de “los movimientos totalitarios como una nueva y pervertida religión, como un sustituto de la antigua fe en las creencias tradicionales” (Arendt, 2002a, p. 10)¹⁹, y no los identifica sin más con la idolatría, indica con claridad que el poder totalitario se atribuye a sí mismo la omnipotencia de lo divino. Los dirigentes totalitarios creen ciegamente en la omnipotencia humana, tienen una convicción absoluta de que todo puede hacerse por medio de la organización. Esta fe en la omnipotencia humana se funda en el cientificismo ideológico, que toma distancia de la razón y de los hechos para apoyarse en las más irracionales y monstruosas fantasías de la especulación prefilosófica y precientífica.

Un elemento visible de los rasgos idolátricos de los regímenes totalitarios es la relevancia otorgada a las ceremonias rituales, tanto en la plaza Roja de Moscú, como en los actos públicos y gestos de los nazis. Los símbolos continuamente repetidos en los ritos constituyeron un elemento de gran intensidad para demostrar pública, física y pomposamente la unidad, constatar la adhesión incondicional, y, sobre todo, infundir miedo a las masas²⁰.

¹⁹ En unas líneas próximas a las citadas agrega: “No hay ningún sustituto de Dios en las ideologías totalitarias, las invocaciones de Hitler al Todopoderoso eran concesiones a lo que el mismo creía una superstición. Es más, el lugar metafísico de Dios ha seguido estando vacío”.

²⁰ “[...] Hitler, en fecha tan temprana como 1929, vio la ‘grandeza’ del movimiento en el hecho de que sesenta mil hombres ‘han constituido exteriormente casi una unidad, que realmente esos hombres son uniformes no sólo en

En el escenario público montado para sus espectáculos rituales los totalitarismos pudieron exponer la transformación de una multitud de individualidades en Un único Ser humano. Asimismo, estas ceremonias del nazismo y del bolchevismo se transformaron en ocasiones importantes para hacer pública y sagrada la “misión” que les encomendaran las fuerzas ocultas que rigen las leyes de la Historia de conquistar el mundo, deportar a los pueblos racialmente extraños, exterminar a quienes poseen inferior herencia biológica, y hacer la revolución mundial.

Es posible observar en los totalitarismos otro elemento propio de la sustitución idolátrica de lo divino por la omnipotencia humana que es la subordinación de todos los bienes terrenales, de las posesiones, de los intereses y proyectos individuales, las riquezas, los tesoros, al cumplimiento de los objetivos del Régimen y su Organización. Es decir que en el totalitarismo es legítimo sacrificar todo lo humano en función del logro del Fin Supremo y omnipotente de la Organización. El principio “todo está permitido” que caracterizó al nihilismo, al que ya se hizo referencia anteriormente, fue asumido, utilizado y cristalizado por la dominación totalitaria, pero no fue suficiente como fundamento y expresión de lo que con ella cabe esperar, porque este principio se refiere a que son los dominadores los que pueden hacer todo lo que desean para satisfacer sus propios intereses o por motivos pragmáticos.

Las nuevas formas de dominación rompen con estos límites utilitarios e instituyen el ámbito en el que “todo es posible”, es decir, que se puede esperar que lo más atroz sea continuamente superado por algo aún más horroroso. Ya no hay límites acerca de lo esperable. Ha sido superada la capacidad de comprensión de los seres humanos ante la realidad de “la vida en el horror” que tenían delante: la destrucción del espíritu, de la individualidad y del carácter sin necesidad de la eliminación física. “En la experiencia presente o recibida tratamos de comprender elementos que simplemente superan nuestra capacidad de comprensión” (Arendt, 1999, p. 536).

Los factores referidos en este capítulo se potenciaron unos a otros en convergencia hacia la creación de un pensamiento y una atmósfera espiritual que suprimió la idea misma de Humanidad. En efecto, si el principio “todo es posible” ha sido admitido socialmente, si la capacidad de pensar ha sido aniquilada, si la diferencia entre lo justo y lo injusto ha desaparecido y si se ha legitimado la dominación de la raza superior por sobre las inferiores, entonces se han generado los supuestos y las condiciones para que ya no quede en pie la única idea reguladora de las relaciones humanas y de la ley internacional, que es la idea de que todos

ideas, sino que incluso su expresión facial es casi la misma. Mirad esos ojos alegres, a ese entusiasmo fanático y descubriréis cómo cien mil hombres de un movimiento se convierten en un solo tipo.” (Arendt, 1999, p. 511)

los seres humanos tienen un origen común, pertenecen a la misma especie y son iguales en dignidad y derechos: “ [...] el gran principio sobre el que se hallan construidas las organizaciones nacionales de los pueblos, el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos, garantizado por la idea de Humanidad” (Arendt, 1999, p. 225).

De manera explícita Arendt subraya que la Idea de Humanidad, (relacionada tanto con el ideal religioso del origen y finalidad comunes a todos los seres humanos, como con el ideal humanista de la igualdad) “implica una coparticipación de responsabilidad” (Arendt, 1999, p. 307).

En consecuencia, la supresión de esta idea fundante operada por el racismo tribal y exacerbada en el régimen totalitario significa que ya no existe responsabilidad común por las acciones humanas, por los acontecimientos históricos, por el futuro de la vida sobre la tierra:

[...] la idea de Humanidad, privada de todo sentimentalismo, tenía la muy seria consecuencia de que de una forma u otra, los hombres habrían de asumir la responsabilidad por todos los crímenes cometidos por los hombres y de que, eventualmente, todas las naciones se verían obligadas a responder de los daños producidos por todas las demás. El tribalismo y el racismo son unos medios muy realistas, aunque muy destructivos, de escapar a este compromiso de la responsabilidad común. (Arendt, 1999, p. 308)

Sin la Idea de Humanidad, el concepto mismo de los Derechos inalienables de los Seres humanos proclamados a fines del siglo XVIII se convierten en una ridícula parodia, y en el siglo XX se incrementa la perplejidad ante millones de personas privadas de los derechos más elementales a la vida, a la libertad, a pensar como les parezca, a expresar públicamente la propia opinión, a la acción, a la igualdad ante la ley, a la prosecución de la felicidad, a la protección de la propiedad, a la soberanía, etc. Pero la pérdida de los derechos es aún más grave cuando una multitud de personas es privada de su pertenencia a algún tipo de comunidad humana, a partir de la que es posible reivindicar y reclamar en el mundo político y social concreto el derecho a tener derechos. Y es esto lo que sucedió en los totalitarismos:

La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de los derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre así, puede así perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad. (Arendt, 1999, p. 376)

Para Arendt, la pertenencia a una comunidad humana es condición de posibilidad de todos los demás derechos, pues éstos no son independientes de la pluralidad humana, y se tornan abstractos para quienes son expulsados de la comunidad humana. El derecho a tener derechos no está fundado en la Naturaleza ni en la Historia, no se puede dar por sentado, no emerge de la idea de una “naturaleza” humana sujeta a las leyes del crecimiento de los individuos de la que se pueden deducir los derechos y las leyes, sino que, en el pensamiento arendtiano, “tendría que ser garantizado por la misma Humanidad” (Arendt, 1999, p. 377). La expresión “tendría que ser – y así lo aclara inmediatamente – indica que se trata de una posibilidad de concreción no absolutamente segura, sino de una tarea ineludible y continua de los seres humanos de asumir la humanidad, es decir de ser responsables²¹.

La experiencia vivida en los años de dominio de los regímenes totalitarios ha evidenciado que se quebró la concepción de los derechos humanos basados en la existencia del ser humano como tal, en la naturaleza humana, en la ley natural, y ha exigido que el status político de los mismos seres humanos se constituya en el reaseguro del derecho a tener derechos. Pretender que solo por el hecho de ser seres humanos les sean reconocidos sus derechos como inherentes a su naturaleza se convirtió en una absoluta ingenuidad para los internados en los campos de concentración, o para quienes hayan sido expulsados de todas las comunidades políticas. Permanecer siendo solo seres humanos se constituyó en el mayor peligro para quienes habiendo sido aislados del mundo de los vivos, experimentaron en su propia carne que su casi seguro homicidio era un suceso tan impersonal e insignificante como el aplastamiento de un mosquito.

Nuevamente, de manera aún más explícita y directa que en las citas anteriormente mencionadas, Arendt muestra la profunda conexión de la supresión de la Idea de Humanidad con la imposibilidad de reconocer a la responsabilidad como rasgo constitutivo de la libertad de acción:

Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante. Esta es una de las razones por las cuales resulta mucho más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente, la de un hombre que ha asumido la responsabilidad de un acto cuyas consecuencias determinan ahora su destino, que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes. (Arendt, 1999, p. 379)

²¹ “La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia. No nacemos iguales, llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 1999, p. 380).

Y al final de su recorrido analítico de las perplejidades de los derechos del hombre, la pensadora subraya la relevancia de reconocer y mantener viva la tensión entre el polo de la igualdad que corresponde producir a la organización y es ley de la vida pública, y el polo de las diferencias individuales únicas e incambiables, característico de la esfera de la vida privada. La vida pública se petrifica si se impone por completo y elimina las diferencias; y las individualidades pierden todo su significado si carecen de la posibilidad de expresarse en un mundo común, si los individuos no participan como ciudadanos en el proceso de construcción del ámbito de justicia y de igualdad.

Recapitulación

Desde los tiempos de la filosofía antigua y en el transcurso de la historia de occidente, las formas de gobierno bajo las que han vivido los seres humanos han sido muy pocas. Las clasificaciones fundamentales perduraron dos mil quinientos años desde Platón hasta Kant, y por este motivo puede parecer que el totalitarismo es una versión moderna de la tiranía. Sin embargo, Arendt, aunque reconoce semejanzas y relación de precedencia, afirma que la dominación totalitaria es un tipo de gobierno completamente diferente, es decir, que no se trata de una variante entre las experiencias básicas correspondientes a las formas de gobierno conocidas, sino que descansa en una experiencia básica enteramente nueva.

La experiencia básica en la que se funda la vida en común propia del gobierno totalitario se caracteriza por identificarse con el camino que establece el reinado directo de la justicia en la Tierra, cimentado en una ilegalidad Suprema en tanto forma portadora infalible e instituyente de la Ley de Historia en la vida de los seres humanos. El concepto totalitario de ley se diferencia de todos los demás en que no se funda ni reconoce ningún *consensus iuris*, y puede imponerse sin él: “[...] porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promete justicia en la Tierra porque promete hacer de la Humanidad misma la encarnación de la ley” (Arendt, 1999, p. 562). Y la forma de traducir a la realidad la Ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza es la imposición del terror total, elemento esencial del totalitarismo para eliminar toda acción espontánea que ponga en riesgo u obstaculice la consecución del supremo objetivo de fabricar La Humanidad conforme a los designios de una fuerza supranatural que suprime a los individuos en función de la especie y sacrifica a las partes en favor del todo.

De este modo, la reflexión arendtiana nos conduce a la comprensión del corazón de la *experiencia básica* del totalitarismo que 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” (Arendt, 1999, p. 566). Allí donde existan seres humanos capaces de actuar, de iniciar algo nuevo y de hacerse responsables de lo que su acción ocasiona en el mundo ante los otros, al Gobierno Totalitario le sonarán las alarmas y pondrá en funcionamiento su maquinaria 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.

Los párrafos finales de *Los orígenes del totalitarismo* son elocuentes y explícitos respecto del discernimiento que las generaciones que sucedieron a la dominación totalitaria necesitan realizar acerca de lo acontecido para comprender:

¿Qué sucedió? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?, no sólo 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. [...]”. (Arendt, 1999, p. 579)

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.

Arendt, empero, concluye su texto fundamental sobre el totalitarismo, refiriéndose a la promesa de un nuevo inicio, que milagrosamente está contenida en cada nuevo nacimiento.

Los estudios realizados en esta primera parte del trabajo han permitido reconocer que el concepto de responsabilidad, junto con los mecanismos desplegados para su evasión y el conjunto de acciones ejecutadas en vistas de su eliminación, ha sido una clave central y un eje vertebrador del camino recorrido por Arendt, con el fin de comprender los hechos y los procesos relacionados con el totalitarismo, sus orígenes, sus elementos, sus implicaciones y sus consecuencias. El proceso de gradual y creciente intensidad mediante el cual los regímenes totalitarios del siglo XX consiguieron que los seres humanos ya no estuvieran en condiciones de asumir la humanidad, esto es, de ser responsables, concluyó en la erradicación de la capacidad de acción (Canovan, 2006, p. 27). Entonces, si la eliminación de la responsabilidad implicó la incapacidad para actuar libremente y para iniciar algo nuevo; el estudio analítico de

la acción, su naturaleza, sus características y sus condiciones resultarán significativos para la profundización del concepto de responsabilidad y para la verificación de la hipótesis de que la teoría de la responsabilidad es el reverso de la teoría de la acción y viceversa.

Capítulo 2. La responsabilidad, salvaguarda de la acción

En el recorrido del análisis de *Los orígenes del totalitarismo* se ha constatado que la responsabilidad ha perdido su obviedad y que, con posterioridad a los acontecimientos vividos en el siglo XX, se convirtió en un asunto apremiante para los seres humanos. 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 acción²². ¿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, como se ha señalado anteriormente, 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 seres humanos. Depende de que los seres humanos asuman la humanidad, esto es, de la responsabilidad. La salvaguarda que necesita la dignidad humana (Cfr. Arendt, 1999, p. IX), 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.

A lo largo del análisis realizado en la primera parte de este trabajo, se ha constatado que los diversos modos de evasión de la responsabilidad que tuvieron lugar en el totalitarismo y en sus fases preparatorias, buscaron destruir la capacidad humana de acción. De este modo, ha quedado expuesto que para Arendt existió una mutua implicación entre los conceptos de responsabilidad y acción.

Sin embargo, también ha quedado al descubierto que las realidades a las que se refieren ambos términos no pueden darse por supuestas y se ha podido vislumbrar que su relación no puede conjugarse fácilmente, debido a que todos los acontecimientos de la historia y la realidad misma “[...] pueden ser asumidas siempre que se las entienda en clave de contingencia” (Cruz 2007a, p. XI). Que la realidad y el devenir de la historia no estén regidas por alguno de los

²² “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” (Arendt, 1999, p. 559).

posibles determinismos, sino que sean contingentes es condición de posibilidad de la acción libre y de la responsabilidad. La obviedad de esta afirmación es sólo aparente, y ello queda documentado por la existencia de interpretaciones de la historia que explican el devenir de los acontecimientos mediante una ley necesaria que los gobierna y determina.

Se puede afirmar entonces, que los asuntos considerados en esta segunda parte del trabajo no son obvios, sino problemáticos.

En efecto, parece evidente que es el agente de una acción libre quien de manera ineludible tiene responsabilidad respecto de los efectos que su acción provoca en el mundo. Sin embargo, Arendt ha puesto de manifiesto que, en el caso de la condición humana, se da la paradoja de una responsabilidad que responde por acciones cuya fuente es una libertad sin soberanía.

Sobre la base del recorrido realizado en la primera parte de este trabajo, en el que se ha verificado que la abolición de la responsabilidad operada por el totalitarismo lleva implícita la capacidad de acción, en este segundo capítulo, interesa analizar la vinculación de los rasgos característicos de la acción con la responsabilidad, con el fin de mostrar la implicación de ambos conceptos.

Para alcanzar este objetivo, en primer término, se abordará la mencionada relación paradójica entre la responsabilidad y la libertad sin soberanía (primer apartado). Luego, se ahondará en la perspectiva arendtiana acerca de la problemática del tránsito de la acción al agente – la denominada cuestión de la agencia–, que es un asunto central y de ineludible consideración en el camino de la comprensión de la idea de responsabilidad en su relación con la acción (segundo apartado). Seguidamente, se analizarán los asuntos que conciernen a la responsabilidad ante los desafíos que presenta la condición humana de la natalidad (tercer apartado). A continuación, se explicitará el contenido, el significado y las implicancias de la definición de la responsabilidad como asunción de la humanidad (cuarto apartado). Luego, se presentará la vinculación de los rasgos característicos de la acción con el concepto de responsabilidad (quinto apartado). Finalmente, a modo de recapitulación, se argumentará que la presencia de los otros es condición del ejercicio de la responsabilidad en el mundo y se analizará el requerimiento que emerge de la esfera de los asuntos humanos de asumir la responsabilidad de constituir y preservar el poder (sexto apartado).

Libertad sin soberanía y responsabilidad

La asociación de la libertad con la soberanía a lo largo de la historia del pensamiento occidental proviene de los intentos siempre renovados de eliminar los riesgos que derivan de la fragilidad de los asuntos humanos.

Uno de estos intentos consiste en asociar la idea de libertad con un agente que posee la propiedad y el dominio completo de la acción desde que comienza hasta que finaliza, y que puede prescindir de los demás para su realización. Según este modo de ver, todo lo que hace el ser humano puede ser tratado y planeado del mismo modo que los productos de la fabricación, y de esta manera, la acción queda asimilada por la fabricación.

Sin embargo, la pretensión de resguardar a la libertad de la oscuridad del conocimiento acerca de los motivos que dan inicio a los actos, y de desligarla de la imposibilidad casi total de predecir sus consecuencias, para colocarla en el sitio de quien ejerce el señorío completo sobre sus decisiones desde que se originan hasta que concluyen, es sólo una tentativa de escapar de la esfera de los asuntos humanos, que es el único ámbito en el que las personas concretas son realmente libres. Esta huida en procura de salvaguardar la libertad fundada en un supuesto erróneo acerca de su naturaleza paradójicamente concluye en un desprecio de la capacidad humana para la libertad. En efecto, el auténtico rostro de la libertad se alcanza en las actividades en las que el individuo experimenta la mayor fragilidad, en el recinto en el que impera la incertidumbre, el riesgo y la inseguridad; en el espacio en el que no puede aferrarse a nada ni predecir inequívocamente el curso de los acontecimientos; allí donde lo que produce pasa a formar parte de una trama de relaciones humanas que escapa completamente a su control y dominio; en el punto en que se parece más a “la víctima y el paciente que al autor y agente de lo que ha hecho” [...] “en esa esfera en la que no debe su existencia a nadie ni a nada si no es al hombre” (Arendt, 2007a, pp. 253–254).

Arendt se ubica en las antípodas de las posiciones que aproximan la idea de libertad a la de necesidad, en las que la acción y la libertad del agente quedan subsumidas en un devenir universal predeterminado. Y ante la imposibilidad de dominar los procesos que inician los individuos, la abstención de participar de la esfera de los asuntos humanos fue la recomendación correspondiente para salvaguardar la soberanía y la integridad personal, de la que emerge el grave equívoco de la identificación de la libertad con la soberanía: “Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad” (Arendt, 2007a, p. 254).

El ideal de autosuficiencia no es humano, sencillamente porque los seres humanos viven en la Tierra y se necesitan unos a otros para llevar una existencia propiamente humana. La constante presencia de los demás no es una carencia o déficit estructural que debe ser compensado para alcanzar la soberanía, sino al contrario, es lo que hace posible la acción como prerrogativa exclusiva de los seres humanos.

Considerando que solamente Dios, en las religiones monoteístas, puede ser soberano y autosuficiente, la identificación entre la libertad y la soberanía significa afirmar un ideal de imposible cumplimiento, es decir que equivale a negar la libertad como atributo y como capacidad de los seres humanos. Puede considerarse que un agente es soberano de sus actos si tiene el absoluto conocimiento de los motivos que les dan origen y el dominio de la totalidad de sus derivaciones y posibilidades, desde el mismo inicio del proceso hasta su fin. Los actos libres que realizan cotidianamente las personas de carne y hueso no son soberanos, puesto que no conocen completamente sus motivaciones, ni pueden controlar o predecir sus consecuencias y las infinitas posibilidades e implicaciones de lo que hacen.

La errónea equiparación mencionada –entre libertad y soberanía– queda derrotada por la realidad. La libertad humana y la no-soberanía no son mutuamente excluyentes, o expresado de un modo aún más contundente, se puede afirmar que la no-soberanía es *conditio sine qua non* de la libertad humana porque únicamente a partir de su reconocimiento es posible la afirmación de la positividad de la condición de pluralidad. Los intentos de la tradición orientados a superar las limitaciones de la no-soberanía parten de la convicción de que la pluralidad es ineludible y entonces ha de ser tolerada, pero conlleva una constitutiva debilidad que necesita ser compensada mediante el refugio en un ámbito en el que pueda ser preservada la integridad de la persona humana. Pero este recinto es ilusorio, no existe ni existirá en la realidad de la vida humana.

La tentativa de escapar de las “fragilidades de la acción y de las incapacidades de la no-soberanía” se presenta continuamente en la historia del pensamiento occidental y en la vida de los individuos como una alternativa sustentada en argumentos persuasivos. En efecto, la imposibilidad de soportar el peso de la enorme capacidad de permanencia de los actos humanos y, al mismo tiempo, de su carácter irreversible y no pronosticable, parecen justificar la huida desesperada de la esfera de los asuntos humanos.

Pero Arendt muestra que los escapismos constituyen una abdicación de la humanidad en su real condición, un espejismo que promete un ámbito de seguridad, de previsibilidad y de certidumbre que no pueden garantizar en lo más mínimo. La antítesis del escapismo es la responsabilidad, o dicho de otra manera, el escapismo es negación de la responsabilidad. A la

vista de las desastrosas consecuencias del escapismo, puestas en evidencia en la primera parte de este trabajo y en todos los análisis de la obra arendtiana, es posible sostener que la responsabilidad es inherente a la condición humana y, por lo tanto, irrenunciable. Ser responsable significa asumir la condición humana tal como es. Por ello, renunciar a la responsabilidad equivale a abandonar el quehacer específico que al ser humano lo define como tal, que lo incorpora continuamente en la esfera de sus asuntos, que le posibilita afirmar simultáneamente la libertad y la no soberanía, y que le permite revelar su yo en la acción y el discurso.

El modo adecuado de afrontar las incapacidades de la no-soberanía y hacer sobrevivir la libertad, es poner en acto las potencialidades que alberga la acción (Arendt, 2007a, p. 255), y ello no se consigue con el escape sino mediante la asunción de los desafíos y los riesgos que presenta la realidad, es decir a través del pleno ejercicio de las capacidades inherentes a la condición humana.

En el capítulo *¿Qué es la Libertad?* del libro “Entre el pasado y el futuro”, Arendt amplía y explicita sus análisis sobre el significado de la libertad en relación con la no-soberanía. En este texto sostiene que es necesario prestar atención al deslizamiento que se produjo en el transcurso de la historia del pensamiento filosófico, con el oscurecimiento y distorsión de la idea de la libertad, a causa del traslado operado desde su ámbito original de lo político y de los asuntos humanos en general, hacia la interioridad recóndita de los individuos y hacia la esfera de su voluntad.

La acción y la política presuponen de manera incondicional la libertad, de tal modo que ni siquiera pueden pensarse sin ella. “La libertad, es en rigor, la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política [...] La razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (Arendt, 1996, p. 158).

La contundencia de la distinción con la que Arendt presenta la libertad que da lugar a la política y a la acción, respecto de la “libertad interior” como su antítesis, exige colocar el problema de la responsabilidad en relación con la primera, que vincula a los seres humanos entre sí en el espacio público, y no respecto de la acepción derivativa que implica un apartamiento del mundo y la reclusión en el ámbito íntimo despojado de manifestaciones externas.

La experiencia de la condición del ser humano como ente libre en relación con los otros en el mundo organizado políticamente y en el que participa mediante la palabra y la acción, es anterior a la idea de libertad como atributo del pensamiento o como cualidad de la voluntad. La libertad, entonces, sólo tiene lugar en el ámbito político: “Sin el ámbito público políticamente

garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. [...] La libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan como las dos caras de una misma moneda.” (Arendt, 1996, p. 161)

Sin embargo, no es obvio que libertad y política coincidan, tal como queda dramáticamente patentizado en la experiencia del totalitarismo, cuyos procedimientos hacen dudar incluso de la posibilidad misma de su compatibilidad.

A pesar de que en los primeros siglos del cristianismo y también en la época moderna se produjo una separación y hasta un divorcio entre la libertad y la política, Arendt insiste en su afirmación de que la libertad es la razón de ser de la política y para justificarla argumenta que no es un fenómeno de la voluntad ni se identifica con el libre albedrío que juzga y decide entre alternativas existentes.

Se trata de “la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado ni siquiera como objeto de conocimiento o imaginación, y de que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer.”(Arendt, 1996, p. 163) Según esta línea de pensamiento, una acción es libre si trasciende los motivos que la preceden y la finalidad predecible que la sucede, es decir que hay elementos más definatorios y duraderos que el juicio intelectual y que el mandato de la voluntad, a los que Arendt denomina principios inspiradores. En las acciones libres se actualizan y manifiestan estos principios, siendo ellos mismos inagotables al poder reiterarse indefinidamente y de validez universal al no estar vinculados a personas o grupos particulares.

La política es el campo en el que la libertad aparece, el espacio público en que los seres humanos pueden mostrarse, expresarse en palabras comprensibles, en hechos que tienen visibilidad, en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y narra.

Cuando se concibe a la libertad como un atributo de la voluntad y del pensamiento más que de la acción, se la acaba apartando del campo de lo político, al que, de este modo, se le asigna ocuparse casi exclusivamente de asegurar la vida y garantizar los intereses de individuos y sectores. Convertir a las vidas individuales y a los intereses con ellas relacionados en la máxima preocupación del ámbito público constituye para Arendt una distorsión inadmisibles, puesto que su protección corresponde al ámbito privado de la familia y del hogar, mientras que en la política lo que se juega es el mundo, que existía antes de que se iniciara la vida de cada ser humano y sobrevivirá cuando ellos ya no estén sobre la tierra. Lo decisivo de la política es salvaguardar la mundanidad del mundo, su pluralidad.

El otro equívoco que obstaculiza la adecuada comprensión de la idea de libertad es su asimilación a la de libre albedrío. Esta sinonimia se dio en el marco de los primeros siglos de

desarrollo de la tradición cristiana, cuando se tuvo la experiencia de un conflicto dentro de la propia voluntad que quiere y no quiere al mismo tiempo, esto es, de una división ocurrida en la interrelación de uno mismo y su propio yo, al margen de la interrelación con los otros seres humanos. En la interioridad de cada uno estalló el conflicto del ser humano consigo mismo, en el que emerge la experiencia del “yo quiero y no puedo”, lo que significa que el quiero está sujeto al yo, sin poder librarse de él.

Por esta vía, la libertad se identificó con la soberanía, es decir como un libre albedrío independiente de los demás, con la prerrogativa de imponer su voluntad ante ellos. Esta identificación – como ya señalamos más arriba– es, para Arendt, la más dañina y perjudicial, porque concluye en la negación de la libertad humana. Es imposible que coexistan dos o más seres humanos, grupos o entidades políticas que sean soberanos. La afirmación de la soberanía de uno/s implica la no soberanía de todos los demás. Entonces, sostener que libertad y soberanía se identifican, significa negar la libertad de todos aquellos que no son soberanos.

Resulta claro de este modo, que la consecuencia de entender que sólo es libre quien es soberano es la imposición de la voluntad de unos sobre otros a través de instrumentos violentos, que sustituyen a los medios propiamente políticos.

Por el peligro que conlleva la identificación entre libertad y soberanía para la existencia misma de los asuntos públicos como ámbito específicamente humano de la acción y la palabra, son concluyentes las expresiones arendtianas referidas a su intrínseca incompatibilidad:

En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. [...] Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía. (Arendt, 1996, p. 177)

A diferencia de la actividad de pensar que puede realizarse en soledad, la acción, que es el ámbito propio de la libertad, exige la presencia de los otros. Por este motivo, la política, considerando que la libertad humana es su razón de ser, se ve exigida a garantizar la pluralidad, constituyendo las condiciones para el logro de acuerdos no forzados, tratados, alianzas, leyes; todos ellos procedimientos emergentes de las facultades de prometer y mantener las promesas ante la contingencia e incertidumbre del futuro.

En la perspectiva de Arendt, el ser humano que actúa libremente no es aquel que opta entre varias alternativas ponderando las conveniencias, los antecedentes y los efectos de cada una, y decidiendo por la que se presenta más razonable. La libertad no consiste en elegir entre disyuntivas de lo que ya existe, dando lugar al desarrollo de sus encadenamientos causales, sino

que la libertad es la capacidad de comenzar algo nuevo, de iniciar lo que no estaba dado en la realidad, que no era previsible, ni estaba predeterminado como algo que inexorablemente habría de suceder. Siguiendo a Agustín afirma: “El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad” (Arendt, 1996, p. 180).

Los movimientos cósmicos y naturales terrestres, la vida orgánica, y la vida humana natural, están regidos por procesos caracterizados por la regularidad según la cual todo lo que sucede es previsible. Los procesos históricos propios de la vida política, aunque hayan sido iniciados por los seres humanos tienden a asimilarse al mismo tipo de mecanismos inerciales. Estos procesos automáticos de la vida natural, y automatizados en la vida de las civilizaciones, recorren indefectiblemente el camino que va del nacimiento a la muerte, en el que la destrucción y la ruina parecen ser, entonces su destino inevitable. Y es en esta situación en la que la libertad se torna fuente de esperanza, de la que emerge la interrupción de los procesos automáticos de tendencia decadente, a la que Arendt identifica como “milagro” porque introduce algo que no era esperable, y porque es capaz de producir un nuevo inicio de cosas grandes y bellas que hacen renacer a las civilizaciones y a los procesos humanos de su petrificación y su ruina.

Una de las características más peculiares y definitorias del pensamiento arendtiano es la afirmación de que la totalidad de la realidad y la misma existencia humana íntegra “[...] descansa sobre una cadena de milagros. [...] [E]s ese mismo improbable infinito lo que en rigor constituye la propia estructura de todo lo que llamamos real.” (Arendt, 1996, p. 181) Tanto el surgimiento de la tierra, como la formación de la vida orgánica, y la evolución del ser humano son “infinitas improbabilidades”, es decir, “milagros”. (Arendt, 2007a, pp. 201–202)

En los procesos históricos, los acontecimientos que crean, interrumpen e introducen novedad, se producen por la iniciativa de las acciones humanas, y ello ocurre de tal modo que en el campo político es mucho más razonable buscar lo imprevisible y lo impredecible que resignarse a la inercia que conduce a la destrucción de vida de los asuntos propiamente humanos. Paradójicamente, es una muestra de realismo esperar “milagros” en el campo político.

El correlato entre la libertad y la responsabilidad descansa en la exigencia que emerge del hecho de que, en el campo de los asuntos humanos, es a los seres humanos que les cabe hacer milagros, es decir, que haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, conlleva el reclamo de tomar iniciativas que constituyan, preserven y amplíen el ámbito de la vida política en el que es posible la pluralidad y la libertad.

El ejercicio de la responsabilidad en correspondencia con la libertad sin soberanía que caracteriza la finitud humana, significa asumir el riesgo de revelar el yo ante los demás sin tener

posibilidad de prever lo que sucederá con los procesos que inicia, demanda protagonizar la existencia en el ámbito público de aparición sin la pretensión de imponerse a los otros sino con la exigencia de lograr acuerdos no forzados mediante la palabra y la promesa, implica salir del recinto protegido de la vida privada, acarrea la renuncia a tomar los subterfugios que eluden la realidad tal como es, y se presenta en fin, como un valeroso proceso de humanización, es decir, de incorporación de la humanidad individual a *la* humanidad.

La libertad sin soberanía, en síntesis, coloca a la responsabilidad en sintonía con una lógica del don y de la gratuidad, en virtud de la cual, alejada de la pretensión del control y del dominio que corresponde a la idea de una libertad soberana, el ser humano reconoce y acepta que la realidad es siempre más grande que sus capacidades de percepción y comprensión y excede sus medidas en forma sobreabundante. De este modo, tras superar la encerrona asfixiante de la autosuficiencia, el ser humano está en condiciones de *responder* en correspondencia con “la infinita improbabilidad” del milagro de la realidad. Ser responsables de actos cuya fuente es una libertad sin soberanía significa, entonces, estar atentos a los acontecimientos tal como son y *responder* consecuentemente a lo que ellos provocan y suscitan. La responsabilidad así entendida, por estar fundada en una apertura a lo infinito y a lo improbable, siempre puede dar nacimiento a la novedad de respuestas creativas y pertinentes a las exigencias de la vida. Esta apertura atenta a la realidad como don y la disponibilidad para responder a sus provocaciones evita que la libertad pueda identificarse con una reacción endógena, que inevitablemente deriva en formas engañosas de imposición de unos sobre otros. Aceptar a la realidad dada como punto de partida, de ninguna manera elimina la capacidad de iniciar algo nuevo, sino que, por el contrario, es la condición que la hace posible, pues los individuos están liberados de la vana pretensión de posesión y dominio sobre lo que acontece. Como afirma Fina Birulés:

[...] quizás este gesto de aceptar lo dado y partir de ahí [...] permita precisamente la emergencia de una subjetividad singular, pues supone tener alguna iniciativa con respecto al don. Así, cada persona puede entenderse como una variación – y no como una cancelación– siempre única de las diferencias que tiene en común con otros. (2005, p. XV)

Entonces, que la realidad sea un don, no significa que sea algo definitivamente clausurado e inmodificable, sino que es un milagro en el que siempre acontece lo inesperado y que atrae renovadamente por su apertura infinita y convocante de la libertad y de la responsabilidad de los seres humanos.

El tránsito de la acción al agente

Para avanzar en la comprensión del fenómeno de la responsabilidad es preciso plantear en perspectiva arendtiana la cuestión de la agencia. Según la filósofa, el auténtico significado de la acción exige la revelación del agente: “Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras” “La acción sin un nombre, un “quién” unido a ella, carece de significado [...]” (Arendt, 2007a, pp. 204–205)

Y en este asunto hay que reconocer que entre las muchas frustraciones que dominan a la acción, la primera que requiere ser afrontada es precisamente el carácter indefinible, e inaferrable del quién. A diferencia de la fabricación de objetos y de la creación de obras de arte, en las que el producto acabado contiene y patentiza la totalidad del significado al término del proceso; quién actúa y habla, al tiempo que revela su yo ante los otros seres humanos, retiene para sí una curiosa intangibilidad.

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 la historia. (Arendt, 2007a, pp. 208–209)

Al indicar que el agente no es el autor de la historia de su propia vida, sino el actor, Arendt toma distancia de la acepción jurídico-moral de la responsabilidad, que debido a su lógica intrínseca, procura encontrar a alguien a quien imputar la acción, a un único y singular autor a quien inequívocamente sea posible “hacerle rendir cuentas” por lo que ha hecho, a quien “hacerle pagar” las consecuencias y los daños ocasionados. Conforme con esta acepción, la responsabilidad se vincula con la culpa moral y la obligación de resarcimiento a los afectados por los males producidos. Se trata de una idea de responsabilidad que supone un sentido unívoco y completamente previsible de la acción humana, y que por lo tanto, es totalmente

incompatible con el hecho de la pluralidad conforme al cual – como ya se ha mencionado– las acciones de los sujetos finitos se insertan en una red infinita de relaciones entrelazándose con las intenciones y los efectos de las acciones de los otros. Por este motivo las acciones humanas sólo pueden ser comprendidas desde la plurivocidad, la incertidumbre y la imprevisibilidad. Si se reconoce que la pluralidad humana es condición de la acción, es necesario admitir que ninguna acción tiene un único autor, sino que todas las acciones son protagonizadas por un conjunto de actores que participan en el entramado de una red infinita de relaciones.

Aunque en el Cap. V de *La condición humana*, Arendt no se refiera explícitamente a la responsabilidad y no haya dicho nada sobre las implicancias que presenta la condición de la pluralidad en el modo de entender la responsabilidad del agente, considerando las características inherentes a la acción y las afirmaciones en las que nunca es posible identificar al agente como autor sino como actor, es razonable sostener que comprende a la responsabilidad en su sentido político y no desde un punto de vista jurídico- moral.

De este modo, se constata un pasaje desde la lógica de la imputación, de la culpabilidad y de la sanción cuyo ámbito es estrictamente individual, a la lógica del principio político de la justicia, que al reconocer la pluralidad humana, la imprevisibilidad, la incertidumbre y los riesgos inherentes a las acciones, posee un ámbito comprensivo de la naturaleza social y colectiva de los riesgos y abre el paso a la solidaridad de los seres humanos para asumirlos.

Sin embargo, concebir la responsabilidad en sentido político y no jurídico-moral, y admitir la idea de una responsabilidad sin culpa para dar cabida a la gestión solidaria de los riesgos, de ninguna manera significa hacer concesiones a las diversas formas de elusión de las responsabilidades o admitir su lisa y llana eliminación. La intransigencia con la que Arendt ha abordado a las teorías y a las formas escapistas en *Los orígenes del totalitarismo*, de lo que se ha dado cuenta en la primera parte del presente trabajo, no se modifica en sus análisis sobre la acción en el sentido de abrir las puertas a la irresponsabilidad, sino que sienta las bases para una idea de responsabilidad que tenga posibilidades de hacer frente a los desafíos de la pluralidad y la natalidad.

Comprender la responsabilidad en sentido político no significa licuarla, desdibujarla, restarle relevancia o diluirla en la masa. Se puede observar que habitualmente este equívoco en el modo de entender la responsabilidad convierte en abstracta e ineficaz la afirmación de que todos deben responder solidariamente por las acciones humanas y sus efectos, porque en las situaciones concretas nadie responde. Se podría sintetizar la mencionada ineficacia en la proposición “Donde todos son responsables nadie lo es”, en la que queda claro que se trata de

una interpretación riesgosa y errónea del sentido político de la responsabilidad, que requiere ser superada toda vez que se haga presente.

Por otra parte, es paradójico que, vinculada a la desmoralización de la responsabilidad, con frecuencia surja en las sociedades la imperiosa necesidad de hallar al agente a quien imputar los hechos y sus consecuencias, y a fin de evitar la impunidad se emprenda una suerte de búsqueda vengativa, la “caza” de un responsable, que en muchos casos es un “chivo expiatorio” o “víctima propiciatoria” al que se le hará pagar por todos los demás.²³ La disolución, difusión o generalización extrema de la responsabilidad en el conjunto de los actores de la sociedad, asiduamente concluye en una regresión análogamente extrema a la culpabilización. Es la primera de las formas de escapismo criticadas en *Los orígenes del totalitarismo*, ya analizada.

No parece 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 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.

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. (Arendt, 2007a, pp. 209–210)

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, queda excluida la posibilidad de que éste sea un quién, un actor responsable. En cambio, si se interpreta que el actor es todo ser humano que posea:

[...] la voluntad de actuar y hablar, de insertar su propio yo en el mundo y comenzar una historia personal, todo aquel que tenga el valor o la audacia de [...] abandonar el lugar

²³ Al respecto afirma Ricoeur: “El efecto perverso consiste en que, a medida que se extiende la esfera del riesgo, más se hace presente y urgente la búsqueda de un responsable, es decir, de alguien, persona física y moral, capaz de indemnizar y reparar. Todo ocurre como si la multiplicación de las circunstancias de victimización suscitara una exaltación proporcional de aquello que es preciso llamar un resurgir social de la acusación. La paradoja es enorme: en una sociedad que no habla más que de solidaridad, en la preocupación de forzar electivamente una filosofía del riesgo, la búsqueda vengativa del responsable equivale a una reculpabilización de los autores identificados de los daños”. (1999, pp. 64–65)

oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo, [...] (Arendt, 2007a, p. 210)

es posible comprender la índole de la responsabilidad del ser humano 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.

Comprender la responsabilidad en sentido político permite superar la disyuntiva entre la búsqueda de un autor a quien imputar la culpa y la absorción del agente en la masa anónima en la que nadie se hace cargo de las consecuencias de las acciones. La responsabilidad política articula la libertad del actor singular y la pluralidad de la humanidad. Este concepto de responsabilidad se aleja tanto de la concepción del obrar humano absorbido y regido por la absoluta fatalidad, como de la lógica de la imputación unívoca, para situarse a igual distancia de la culpabilidad y de la solidaridad.

En lugar de la imputación y la asignación, que corresponden a la responsabilidad jurídico/moral, para designar el modo de relación de la acción con su agente considerado actor y no como autor, a la responsabilidad política conciernen las nociones de adscripción y de asunción. Según esta doble modalidad, al reconocerse en la acción que ha realizado, el agente asume las consecuencias inmediatas pero imprevisibles e irreversibles que su acción producirá al entramarse en la red de relaciones humanas. Quien inicia una acción, aunque reconoce que no tiene el control sobre lo que puede llegar a suceder, se asume como sujeto que responde por lo que ha realizado. En el régimen de la adscripción y la asunción son valoradas conjuntamente tanto las fragilidades de la acción, como la grandeza que deriva de su reunión con la pluralidad humana.

La responsabilidad en su acepción jurídico/moral se refiere al pasado al imputar al sujeto la culpabilidad de lo que ha realizado, en tanto que la responsabilidad política no es retrospectiva sino actual, debido a que es en la acción que se revela el quién del actor. Es decir, que no hay una identidad cerrada y definitiva de un sujeto que puede discernir y anticipar las consecuencias de sus acciones, sino que la identidad se revela en la acción. La responsabilidad política es contemporánea a la acción en su reunión con la pluralidad humana.

En su orientación hacia el pasado la responsabilidad jurídico-moral adopta la figura de la deuda, en la que la falta o culpa no se puede pagar más que cumpliendo una sanción. En su orientación hacia el futuro, se caracteriza por la figura de la responsabilidad-promesa, en la que los individuos tienen la exigencia de tomar precauciones en vistas a la protección de la vida de

las generaciones venideras. En este caso, la vulnerabilidad futura del ser humano y de su medio ambiente se convierte en el objeto de una responsabilidad de alcance ilimitado.²⁴

La responsabilidad actual o contemporánea en el pensamiento de Arendt no sólo comprende el tiempo acotado de lo instantáneo, sino la densidad de un presente situado en la encrucijada del pasado y el futuro, que reúne y reconcilia los puntos extremos de las temporalidades propias de la libertad del actor singular y de la infinita pluralidad de la humanidad.

Así lo expresa Truc:

La responsabilidad política se comprende como una responsabilidad-acto donde se superponen y se solapan parte de la responsabilidad deuda y parte de la responsabilidad promesa. Esta responsabilidad implica entonces una figura del mantenimiento de sí, frente a la pluralidad, a las consecuencias y al mundo, religando la deuda y la promesa en el acto. (Truc, 2008, p. 26)²⁵

En el intento por comprender la cuestión de la agencia desde la perspectiva de Arendt, resulta necesario considerar en qué sentido la responsabilidad política es colectiva. En el período anterior al juicio a Eichmann en Jerusalén, este asunto fue tratado en el artículo *Culpa organizada y responsabilidad universal* de 1945 (Arendt, 2005a)²⁶ y en las cartas y textos intercambiados con su maestro y amigo Karl Jaspers. En estos escritos, la pensadora distingue entre culpabilidad y responsabilidad colectivas, debido a que al finalizar la Segunda Guerra Mundial se impuso la idea de una culpabilidad colectiva del conjunto del pueblo alemán respecto de los crímenes perpetrados por los nazis. En esos años, muchas personas inocentes expresaban sus sentimientos de culpabilidad, mientras los verdaderos criminales, salvo excepciones, no sentían remordimiento alguno. Arendt rechazó en forma terminante esta idea de culpabilidad colectiva, por considerarla como resultante de una nefasta confusión moral que perturba el juicio al borrar toda distinción entre los genocidas más crueles y los que no tuvieron ninguna participación en las acciones delictivas. La aceptación de una culpabilidad colectiva

²⁴ Para Hans Jonas el inconmensurable alcance de los actos introducido por la idea del perjuicio a escala cósmica, hace necesario proponer un nuevo imperativo moral que nos impone obrar de tal forma que existan seres humanos después de nosotros.

²⁵ “La responsabilité politique se comprend comme une responsabilité– acte où se recourent et se recouvrent une certaine responsabilité–dette et une certaine responsabilité–promesse. Cette responsabilité implique alors une figure de maintien de soi, face à la pluralité, aux conséquences et au monde, reliant la dette et la promesse dans l’acte”. (Traducción propia).

²⁶ Este tema también fue desarrollado posteriormente por Arendt con mayor explicitación en *Responsabilidad y juicio*. (Arendt, 2007b)

impide juzgar a los verdaderos culpables de los crímenes, mediante el procedimiento de la disolución de su compromiso individual en un todo indiferenciado en el que nadie asume las consecuencias de las acciones que realiza. La diferencia entre los criminales que perpetraron la masacre de cientos de miles de seres humanos y los que se limitaron al silencio y a vivir ocultamente, no puede reducirse a un asunto de matices sin importancia.

La tesis de la culpabilidad colectiva, además, asimila y confunde a la responsabilidad con la culpabilidad, a las que se requiere distinguirlas con nitidez, como se ha indicado anteriormente. Para Arendt, sólo la responsabilidad puede ser verdaderamente colectiva, mientras que considerar que alguien es culpable significa que se le imputa la autoría de una falta jurídica o moral. No existe la culpabilidad por hechos que no se hayan realizado directamente o en los que no se ha tenido activa participación. En cambio, existe una responsabilidad respecto de estos hechos. En síntesis, Arendt sostiene que sólo hay culpabilidad individual y nunca colectiva, y que, en tanto que se refiere necesariamente a un acto ofensivo, esta culpabilidad es de orden moral o jurídico, mientras que sólo puede ser colectiva la responsabilidad, en tanto que es política.

La responsabilidad colectiva, en cuanto es política, se puede definir como un hecho objetivo, ajeno a los sentimientos personales y subjetivos de cualquier naturaleza. Es decir que los seres humanos somos responsables de lo realizado por nuestros antepasados sin que ello signifique asumir alguna culpabilidad que tenga relación con esas acciones. La responsabilidad política, desde este punto de vista, es incondicional e inmediata, porque procede directamente de la categoría de ciudadanos de un Estado o miembros de una Nación y no depende de ninguna otra condición.

En esta perspectiva entonces, aseverar que la responsabilidad política es colectiva no implica afirmar que un único sujeto colectivo diluye la responsabilidad de los individuos, porque a ellos en tanto que miembros de la comunidad humana les corresponde en último término asumir la carga de la responsabilidad del colectivo al que pertenecen.

Para ser plenamente asumida, la responsabilidad política requiere ser reconocida por la conciencia de los individuos. Ser responsables implica, en primer lugar, “pensar en lo que hacemos” (Arendt, 2007a, p. 18) incluyendo también aquello que no hayamos hecho nosotros mismos, pues ejerciendo esta capacidad inherente a la condición humana comprendemos la índole de los asuntos que nos corresponde asumir.

El diálogo socrático del alma consigo misma, la experiencia del dos en uno –como la llama Arendt– posibilita la toma de conciencia y la real asunción de nuestra responsabilidad en

el mundo, porque mediante esta experiencia la pluralidad humana se hace presente en lo más profundo de la propia individualidad para colocarla frente al desafío que ella comporta.

Renunciar o evadir pensar en lo que hacemos es escapar a la responsabilidad, porque quien huye de la experiencia del dos en uno, no será capaz ni querrá responder por sus acciones y su discurso. La desconexión con la realidad que deriva de esta huida favorece la expansión de la mentalidad sumisa y ante lo que sólo cabe plegarse u obedecer. Dicho de otra manera, la asunción de la responsabilidad política a través de la cual el ser humano hace valer su dignidad en el mundo requiere ejercer continuamente la capacidad de pensar, de comprender. El ser humano deviene sujeto responsable si se exige a sí mismo ver la realidad tal cual es, para aceptarla y asumirla. Es una exigencia que implica rechazar continuamente la búsqueda de los subterfugios que incrementan la ceguera y la extrañeza respecto de los hechos. Y ante los acontecimientos tal como se manifiestan, la responsabilidad requiere el ejercicio del juicio en el que la capacidad de pensar encuentra su cumplimiento. En efecto, el juicio lúcido mediante el cual el ser humano toma conciencia de la realidad del mundo, es parte constitutiva ineludible de la responsabilidad política porque únicamente a partir de su reconocimiento puede asumirla y ejercer su capacidad de actuar en ella de manera consciente y libre. En el momento en que el hombre se sabe responsable del mundo, toma conciencia de su libertad política y dispone de un mínimo de poder político, él puede actualizar su libertad asumiendo esta responsabilidad que ha sido capaz de reconocer.

De este modo, la responsabilidad política se constituye en el ámbito de confluencia entre la libertad y el mundo, porque hace posible dar cumplimiento al fin esencial de la política que es el cuidado del mundo, y a su razón de ser que es “establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo” (Arendt, 1996, p. 167), porque la libertad requiere ser asumida y ejercida por la responsabilidad para manifestarse en este espacio de aparición. La responsabilidad es, entonces, la dimensión de la acción a través de la cual la libertad encuentra al mundo que debe cuidar.

La realidad opuesta se encuentra en el totalitarismo que, al diluir, deshacer o directamente eliminar la responsabilidad, cierra toda posibilidad de manifestación de la libertad en el espacio público de aparición, e instituye en su lugar una organización burocrática- administrativa, que sólo admite individuos que ejecutan órdenes como si fueran piezas de engranajes de una gigantesca maquinaria. Estas piezas son totalmente prescindibles y se las puede sustituir por otras sin que cambie el sistema.²⁷ Los seres humanos, en este caso, no se consideran

²⁷ La aceptación de los supuestos de la teoría del engranaje, inevitablemente conlleva la aprobación de las justificaciones que todos los criminales acusados en la posguerra esgrimieron para excusarse: “Si no lo hubiera

responsables de sus actos, en primer lugar porque no piensan en lo que hacen, y consecuentemente, sus actos no son acciones en sentido político. La lucidez del juicio acerca de la realidad del mundo como imperativo que reclama el cuidado de la libertad y como condición de la responsabilidad política, es sustituida en el totalitarismo por el imperativo de la obediencia al deber. El individuo “obediente” está ubicado en la antípoda del sujeto libre y responsable, pues no actúa por sí mismo sino por sumisión a una entidad superior. Dónde impera la obediencia no hay cabida para la política porque su razón de ser, la libertad, tiene clausurados todos los caminos para manifestarse en el espacio público de aparición. Solo los esclavos y los niños—y también las mujeres cuando son excluidas de la vida pública—que no son políticamente libres, están obligados a obedecer porque carecen completamente de poder político, de capacidad de acción y por ende no pueden responder de sus actos. A diferencia de ellos, los adultos responsables son los ciudadanos que ejercen su libertad en el mundo, que asumen el riesgo de revelar quiénes son ante y con los demás en el espacio público de aparición, que crean un ámbito en el que la participación y la solidaridad objetiva entre iguales concretiza la infinita pluralidad de la humanidad.

La responsabilidad política, tal como la entiende Arendt, es una respuesta activa de cada ser humano ante y con los demás por la cual se hacen cargo del cuidado del mundo común a fin de que éste constituya el espacio público de libertad entre los seres humanos que trasciende la pertenencia de cada individuo a su comunidad particular. Se trata de una respuesta activa porque a través de ella las personas libremente deciden y se empeñan en revelar quiénes son ante los demás. La preocupación principal que articula y explica la orientación de la totalidad de los momentos de esta respuesta de los sujetos que se muestran responsables en el sentido político de la expresión, es la preocupación por el mundo. Para responder de esta manera, es necesario superar la tendencia de los individuos a colocar su propio yo en el centro de sus preocupaciones, es decir, que se requiere afirmar explícitamente que, por estar enraizada en la condición de la pluralidad humana, la esfera política tiene primacía sobre los sentimientos y las consideraciones morales referidas al comportamiento humano. ¿Cuál es entonces el significado de este mundo cuya preocupación tiene principalidad y primado para los sujetos responsables?

El mundo se define como espacio común de encuentro e intercambio que los seres humanos instituyen mediante sus acciones y sus discursos. Este mundo común es político

hecho yo, cualquier otro lo hubiera hecho” (Arendt, 2007b, p. 59). La aprobación implica además, convalidar la afirmación de que solo a quien detenta el poder máximo del sistema se lo puede considerar responsable, en tanto que el resto de los individuos integrantes de la cadena de mandos son eximidos de toda responsabilidad, por ser piezas intercambiables del engranaje y porque su acción resulta de una orden obedecida y ejecutada.

porque trasciende todas las pertenencias particulares de los individuos a sus mundos comunitarios, para constituirse en un espacio *entre* los seres humanos en el que sea posible el diálogo respetuoso y la reciprocidad entre seres diferentes e iguales. Se trata del espacio intermediario que se intercala entre los seres humanos, el ámbito de lo público, la esfera de la política en la que los individuos y las comunidades particulares a las que pertenecen hacen su aparición ante y con los demás por medio de la acción y la palabra.

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así.” (Arendt, 2007a, p. 62)

La pertenencia a las comunidades particulares que dan acogida a los seres humanos en los inicios de sus vidas es un primer nacimiento al mundo. Se trata de una pertenencia pasiva en el sentido de que los individuos no eligen ser miembros de una comunidad particular.

Ahora bien, lo propio de la política es crear espacios comunicativos y puentes entre estas comunidades particulares con el fin de instituir un mundo común entre los mundos comunitarios. El surgimiento de cada uno como individuo singular en este otro mundo es un segundo nacimiento, mediante el cual asume su pertenencia comunitaria ante el resto del mundo; no permanece clausurado en el mundo al que pertenece sino que se coloca en el espacio común de intercambio y de diálogo con todas las demás comunidades particulares.

De este mundo común son responsables los seres humanos, precisamente porque no pertenecen a él. No son miembros del mundo común sino de comunidades particulares, pero deben responder por él.

La responsabilidad ante la natalidad

En la natalidad reside la esperanza de que la humanidad pueda ser rescatada continuamente de su inexorable deslizamiento hacia el deterioro, por ello, asumirla, hacerla emerger y sostenerla constituye un asunto político de extraordinaria importancia que concierne a la responsabilidad.²⁸

²⁸ “Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación.” (Arendt, 1996, p. 204)

Los desafíos que presenta la condición humana de la natalidad a la responsabilidad se fundan en el vínculo ontológico que la natalidad posee con la acción. La pertenencia de las palabras “natalidad”, “nacimiento” y “recién nacido” al vocabulario de la biología no autorizan a identificar el término arendtiano de la natalidad con la procreación o a reducirlo a su sentido biológico, sino que la noción posee un status primordialmente ontológico al que es necesario interpretar en relación con la acción. La natalidad brinda al obrar humano su anclaje ontológico, puesto que toda acción es el eco y el despliegue de lo completamente nuevo que llega al mundo con cada nacimiento. En este sentido, la acción humana es un nuevo nacimiento en el mundo, un nuevo encuentro con la pluralidad humana: no es un recomienzo, sino siempre un *nuevo comienzo*. La acción es la facultad que actualiza la condición humana de la natalidad. La natalidad constituye entonces, el fundamento ontológico de la unicidad del individuo humano y por esta razón se comprende a la acción como inicio de algo nuevo: “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción.” (Arendt, 2007a, p. 201)

Se trata de una iniciativa mediante la cual, los seres humanos revelan ante los demás su cualidad de ser únicos. Este *tomar la iniciativa* es inherente a la condición humana, y de tal modo lo es, que ningún ser humano puede seguir siendo humano si ha renunciado a ello. Sin embargo, el hecho de que semejante abdicación sea posible muestra que para vivir humanamente se requiere de la responsabilidad, es decir de una respuesta humana que confirme y asuma la condición humana de la natalidad. Abstenerse de toda iniciativa en el espacio público de aparición es declinar la responsabilidad y, en consecuencia, negar la propia humanidad.

La inserción en el mundo humano que los seres humanos realizan mediante la acción y el discurso, que es para Arendt como un segundo nacimiento, no se produce por necesidad (como ocurre en la labor) ni por la utilidad (como en el trabajo), sino por el impulso surgido en el nacimiento al que *responden* libremente los seres humanos tomando la iniciativa de comenzar algo nuevo. (Cfr. Arendt, 2007a, p. 201) El segundo nacimiento, el nacimiento al mundo, constituye entonces, una *respuesta* al primer nacimiento biológico del ser humano, y no su prolongación. Esta *respuesta* es la responsabilidad que se hace real en el mundo mediante la confirmación y la asunción de la novedad que se introduce en el mundo con cada nacimiento.

El reconocimiento del status ontológico de la categoría de la natalidad previene del extravío reduccionista que deriva de su identificación con el significado biológico al que en apariencia se refieren los términos “procreación”, “nacimiento” y “ser recién nacido”. La acepción biológica de la natalidad se corresponde con una idea de responsabilidad que tiene por

objeto la protección del infante como imagen arquetípica de la fragilidad y del porvenir. En consecuencia, en conformidad con el significado biológico, ser responsables significa salvaguardar a los recién nacidos y proteger la vida de los niños de las futuras generaciones.

Para Arendt en cambio, como se ha expuesto anteriormente, la responsabilidad tiene por objeto el mundo y no la vida, y por lo tanto, debe comprenderse en su sentido político y no como virtud moral. Por esta razón, la responsabilidad por los niños, que corresponde a los padres y es ejercida en el ámbito familiar, se distingue y no se confunde con la responsabilidad por el mundo que caracteriza a la condición humana.

En los análisis que Arendt realiza sobre la *Crisis de la educación*, explicita el significado y la relación entre estas dos responsabilidades. Y no resulta extraño que sea en un texto que tiene por objeto reflexionar sobre los asuntos educativos, que otorgue gran importancia al tema de la responsabilidad en relación con la natalidad, puesto que: “[...] la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos.” (Arendt, 1996, p. 186)

He aquí las dos responsabilidades:

[...] los seres humanos traen a sus hijos a la vida a través de la generación y el nacimiento, y al mismo tiempo los introducen en el mundo. En la educación asumen la responsabilidad de la vida y el desarrollo de su hijo y la de la perpetuación del mundo. Estas dos responsabilidades no son coincidentes y, sin duda pueden entrar en conflicto una con otra. La responsabilidad por el desarrollo del niño en cierto sentido es contraria al mundo: el pequeño requiere una protección y un cuidado especiales para que el mundo no proyecte sobre él nada destructivo. Pero también el mundo necesita protección para que no resulte invadido y destruido por la embestida de los nuevos que caen sobre él con cada nueva generación. (Arendt, 1996, pp. 197–198)

La primera responsabilidad de los seres humanos, entonces, deriva del hecho de traer sus hijos a la vida y consiste hacerse cargo de la protección y de los cuidados que requieren para su desarrollo. Como criatura viva, el niño comparte con otras formas de la vida animal la necesidad del mantenimiento de la vida, el entrenamiento y la práctica del vivir, para los que demanda que los adultos se ocupen de él.

Lo específicamente humano en el pensamiento arendtiano, que no está presente en los animales es la relación con el *mundo*, y a ella se refiere la segunda responsabilidad de los adultos, que puede entrar en conflicto con la que tiene su centro en la vida y su desarrollo.

Entre estas dos responsabilidades existe una tensión, en la que tiene gran importancia que sus polos no resulten nunca eliminados. Por una parte los niños necesitan protección y cuidado para que el mundo no los invada ni destruya, y es la familia quien primordialmente tiene a su cargo esta primera responsabilidad de construir un espacio privado de protección sin el cual ninguna forma viviente puede afirmarse y crecer.

La calidad vital de los seres humanos requiere, particularmente en las edades tempranas, de la existencia de un recinto de privacidad que se distinga claramente del ámbito público, impidiendo la exposición de la intimidad personal que resulta siempre perjudicial y en ocasiones despiadada.

La emergencia de la interioridad en la niñez y más intensamente en la adolescencia hace posible la formación de una personalidad que posee criterios de juicio personales. Para ello, los recién llegados necesitan contar con tiempos y espacios de reflexión y de análisis, de modo que sus interacciones con la exterioridad y con la alteridad se realicen a partir de su propia subjetividad. A los adultos les corresponde la responsabilidad de proporcionar el ámbito propicio para la formación de una rica interioridad, de proponer, guiar y enseñar a las nuevas generaciones los hábitos que posibiliten su maduración. Todos los descuidos, las carencias y las omisiones en este particular, favorecen las conductas masificadas de individuos que pliegan, sin la más mínima resistencia, sus juicios, deseos y decisiones a las corrientes de opinión mayoritarias, las modas, en fin a la cultura o pensamiento dominantes.

Para Arendt, resulta extraño y contradictorio sostener por una parte que los niños poseen su propio mundo, y que, por lo tanto, deben ser emancipados de las normas originadas en el mundo de los adultos, y por otra, que se los someta a la exposición pública que caracteriza al ámbito de los mayores. Se trata de un desconocimiento de las más elementales necesidades de la infancia para su crecimiento y desarrollo.

Los niños son los más vulnerables y los más perjudicados con la eliminación de las fronteras entre lo privado y lo público. Cuanto más descarta la sociedad moderna la distinción entre lo privado y lo público, entre lo que sólo puede prosperar en un campo oculto y lo que necesita que lo muestren a plena luz en el mundo público, cuanto más inserta está entre lo privado y lo público una esfera social en la que lo privado se hace público y viceversa, más difíciles son las cosas para sus niños, que por naturaleza necesitan la seguridad de un espacio recoleto para madurar sin perturbaciones. (Arendt, 1996, p. 200)

La segunda responsabilidad mencionada, prevalente a los efectos del presente trabajo, se refiere a la relación de los recién llegados con el mundo. Cada nueva generación crece en un

mundo preexistente, construido por los mayores y por los que ya no están, en el que el niño se introduce al incorporarse a la institución escolar. Es misión de la escuela hacer posible el tránsito de la privacidad, que caracteriza el ámbito familiar, al mundo de lo público.

En esta etapa de la educación, la tarea responsable de los adultos tiene por finalidad que los niños y adolescentes desarrollen libremente sus cualidades y talentos específicos, procurando de este modo, la emergencia de lo distintivo y único de cada ser humano.

Formular una propuesta pedagógica que posea sintonía con las ideas arendtianas implica considerar que la educación es una acción, y por lo tanto promueve la formación de personas capaces de abrir la mirada a los acontecimientos, a lo improbable, a lo novedoso, a lo imprevisible, es decir, dispuestas a reconocer y protagonizar un nuevo inicio en el mundo y en la historia. Es también una pedagogía de la esperanza porque consolida y sostiene el intenso deseo de perdurar en la vida y en el tiempo que caracteriza a los recién llegados. (Cfr. Bárcena & Mélich, 2000)

La adultez conlleva intrínsecamente la exigencia de asumir ante los niños y los jóvenes la responsabilidad de y por el mundo, aunque los sujetos a los que les corresponde asumirla no estén conformes con su configuración y no se reconozcan plenamente como sus autores.

En opinión de Arendt esta responsabilidad de los adultos es indeclinable, y no deja lugar alguno para las excusas o los renunciamientos sustentados en la disconformidad respecto de los valores y estructuras del mundo real. Expresa con llamativa contundencia que traer hijos al mundo implica el compromiso irrenunciable de asumir la responsabilidad con respecto al mundo: “El que se niegue a asumir esta responsabilidad conjunta con respecto al mundo no tendrá hijos y no se permitirá a esa persona tomar parte en la educación.” (Arendt, 1996, p. 201)

La propensión a escapar de la responsabilidad por el mundo común que se manifiesta en la crisis de la autoridad resulta inquietante para Arendt, porque los vínculos de solidaridad entre los seres humanos y la misma idea de humanidad dependen de esta responsabilidad, a tal punto que, declinarla trae inexorablemente aparejada la renuncia a la humanidad.

Por este motivo, la autoridad de los educadores es un asunto decisivo y central de la problemática educativa y de la responsabilidad de los adultos respecto de la introducción adecuada de los recién llegados en el mundo. “Ante el niño, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: ‘Este es nuestro mundo’” (Arendt, 1996, p. 201) Según Arendt, la más alta calificación posible es una condición necesaria, aunque no suficiente para detentar autoridad. Es indispensable, por lo tanto, que el educador posea un conocimiento profundo del saber que le corresponde enseñar y que sea capaz de transmitirlo adecuadamente a sus alumnos.

La relación entre la autoridad, la vida pública y la vida política admite diferentes significados, pero en el ámbito de la educación es necesario no dar lugar a las ambigüedades. La autoridad de los padres y la de los profesores se sustenta en su superioridad absoluta y temporal respecto de los niños, por lo que ocasiona gran perjuicio y confusión trasvasar al espacio público este modo de vinculación, ya que éste es un ámbito en el que las relaciones se establecen entre adultos iguales.

La desvalorización de la autoridad general y la confusión de la naturaleza propia de cada ámbito produce un desorden tanto en lo público como en la vida privada, ya que se desdibujan las distinciones entre ambas esferas y se produce una intromisión particularmente perjudicial para los niños, que, como ya hemos indicado, necesitan estar protegidos en su intimidad.

Resulta gravemente errónea la interpretación de las prácticas educativas que consideran a los niños como una minoría que se encuentra en situación de opresión por parte de una mayoría adulta, pues de ella se deriva el socavamiento de la autoridad de los padres y de los maestros que en la actualidad se presenta en variadas versiones y matices, coincidentes todas ellas en su presentación de apariencia progresista.

Ante la constatación de que “Los adultos desecharon la autoridad [...]”, sin dejar resquicio para dudas o ambigüedades, Arendt sostiene: “[...] esto sólo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos.” (Arendt, 1996, p. 202)

El desencanto de los adultos ante el mundo se expresaba en los años de los escritos arendtianos sobre la crisis de la educación como argumento explicativo para justificar la negación a asumir sus responsabilidades ante a los recién llegados:

Es como si los padres dijeran cada día: En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de gobernos en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que adquirir son un misterio también para nosotros. Tienes que tratar de hacer lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti. (Arendt, 1996, p. 203)

Sin embargo, la humanidad y también los hijos que trajeron al mundo impedirán que los padres eludan las dos responsabilidades que les corresponden como tales y como adultos, e inexorablemente les reclamarán que rindan cuentas.

Se considerará ahora la centralidad que Arendt confiere a la adecuada transmisión de la tradición en la introducción de los recién llegados en el mundo. Para hacer realidad la esperanza

de la novedad que trae cada generación resulta de máxima importancia que los niños no queden desamparados en el mundo que siempre es confuso, y ello sólo es posible por la educación que crea las condiciones para el desarrollo de la capacidad de introducir continuamente un nuevo inicio en el que se recobra el horizonte de sentido:

Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora, tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación. (Arendt, 1996, pp. 204–205)

La contraposición entre las “poses revolucionarias”, tan habituales en el campo de los asuntos educativos, y el sentido de la conservación indicado por Arendt como esencia de la educación, deja al descubierto la paradoja de que los discursos pseudoprogresistas frecuentemente tienen como resultado la desorientación de los niños ante la dominación omnipresente de los que ejercen el poder en una cultura de masas; mientras que la posición de conservación de la tradición y de valoración de la autoridad es la que presenta mayores posibilidades de lograr la afirmación y el desarrollo de personalidades reflexivas, libres, con capacidad de juicio crítico, curiosas, creativas y originales.

En efecto, el alumbramiento de lo nuevo solo es posible si a los protagonistas de su gestación e introducción en el mundo les es comunicado adecuadamente el pasado, porque “[...] la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo.” (Arendt, 1996, p. 11) La mediación entre lo viejo y lo nuevo es la tarea fundamental de los adultos y de los educadores, que consiste en poner a las nuevas generaciones en posesión del legado cultural aquilatado en el pasado a fin de que se constituya en el “humus”, en territorio de tierra fértil, en el que se den las condiciones para la germinación de la originalidad y la creatividad a las que están convocados los recién llegados. Al respecto afirma Massimo Borghesi, como atento lector de Arendt:

La tradición es el ámbito que introduce en la historia, en la nueva comprensión–transmisión del pasado como posibilidad de iluminar el presente y de abrir el futuro. De este modo el pasado no es lo que tira hacia atrás sino lo que empuja hacia adelante. La tradición como ‘testamento’ no congela el pasado, no es el ‘destino’ que oprime el presente inmovilizándolo. Al contrario, es el legado que hace posible la historia, el lugar en el que el presente es provocado hacia su futuro, su cumplimiento. La tradición, como lugar al que

el tiempo no está destinado, es provocación a la libertad. La tradición constituye ante todo, *el lugar de atestación de lo real como digno de ser*. (Borghesi, 2005, pp. 24–25)

La ruptura con la tradición o su desvinculación con el presente es la renuncia a la vida como *continuum* de racionalidad, de imágenes y de afectos, que traería como consecuencia inevitable el desenraizamiento del ser humano: una *extraterritorialidad* sin horizontes, que es letal para la constitución del yo. (Cfr. Duch, 1997, pp. 39–40)

En épocas anteriores a la crisis moderna, la autoridad del educador estaba asociada a la elevada valoración del pasado que formaba parte de la mentalidad común de las civilizaciones, y de tal modo, que la vejez era considerada la etapa más digna de la vida y los ancianos un modelo de ejemplaridad para los descendientes. Según Arendt, tras la mencionada crisis ya no se está en esta posición y constituye una insensatez actuar como si la ruptura con el pasado no tuviese mayor relevancia, porque el conocimiento del pasado satisface en primer término la necesidad humana fundamental de comprender, de organizar el mundo y de dar sentido a la fragmentación de acontecimientos que se suceden vertiginosamente. Estamos hechos de pasado, y volverlo inteligible es imprescindible para conocernos mejor.

Arendt advierte sobre las consecuencias del rechazo del pasado como elemento que da sentido al presente y al futuro:

El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición – que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor– parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo, y por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven.” (Arendt, 1996, p. 11)

Es función de la memoria desvelar el pasado como fuente del presente, tendiendo un puente entre el mundo de los muertos y de los vivos. El elemento que opera la diferencia entre naturaleza e historia es la tradición. Ella es el ámbito que introduce a la historia, a la comprensión y transmisión del pasado como posibilidad de iluminar al presente y abrir al futuro. De este modo, la tradición no congela al presente, como pretende el prejuicio ilustrado, sino que es el lugar en el que el presente es provocado hacia el futuro haciendo posible la libertad y la historia.

Se puede afirmar entonces, a modo de síntesis de este apartado, que en el amor al mundo y el amor a los recién llegados se define la actitud responsable de los adultos ante la natalidad,

y en el vínculo adecuado entre tradición, autoridad y libertad que le corresponde construir a los educadores, se resuelve cotidianamente su efectiva realización. (Cfr. Arendt, 1996, p. 208)

Responsabilidad política en vistas de la idea de humanidad

Los argumentos que permitieron arribar a la centralidad que posee la preocupación por el mundo en el concepto de responsabilidad, contienen de manera implícita una idea de humanidad que es necesario explicitar para avanzar en el análisis del objeto de estudio del presente trabajo.

Es conocido por todos que, al referirse a la condición humana Arendt impugna cualquier identificación con las nociones de “naturaleza humana”, de “especie humana”, o de “género humano”. En la estela del pensamiento agustiniano su antropología otorga un sitio preferencial a la singularidad que distingue a los seres humanos en oposición a la especie que caracteriza a la vida animal. Por otra parte, como ya se ha expuesto en la primera parte de esta tesis, entre las prácticas sistemáticas del sistema totalitario en vistas de la abolición de lo humano, ella subraya la pretensión de fabricar una especie humana semejante a las especies animales.

La infinita pluralidad²⁹ humana es la antítesis de la unidad homogénea, por lo que, tampoco se puede asimilar con el género humano.

Arendt sostiene que la humanidad no tiene nada de natural, sino que se construye en la historia mediante la acción política. La responsabilidad está estrechamente vinculada con la acción humana y por eso es imposible que esté fundada en la naturaleza, que esté instituida por el orden natural o cualquier cosa que se le parezca, pues es precisamente al comenzar algo nuevo que el ser humano continuamente emerge del mundo natural y de su causalidad necesaria. Debido a la pertenencia de la responsabilidad al ámbito artificial de la polis y de los asuntos humanos, a los seres humanos siempre se les presenta la posibilidad de declinarla, limitarla o negarla. Sólo de ellos dependen la adscripción (por la que el ser humano se reconoce en el curso de los acontecimientos provocados por su acción) y la asunción (mediante la que se hace cargo de las consecuencias), y en estas acciones libres y responsables de los seres humanos se revela su dignidad.

Por esta razón, la humanidad no es el producto o el resultado inexorable del devenir de la naturaleza que evoluciona conforme a una legalidad constitutiva e inmanente, sino que su existencia depende de las acciones libres de los seres humanos y de su capacidad para asumir

²⁹ Cfr. Arendt usa esta expresión en *Los orígenes del totalitarismo*, p. 533.

junto a los demás la responsabilidad del mundo común. Dada su fragilidad y su precariedad, este mundo común requiere y depende de la responsabilidad humana colectiva y a la vez personal.

Entonces, se puede afirmar que la existencia misma de la humanidad y su salvaguarda, la preservación de la especificidad de la condición humana y su permanencia en el tiempo, dependen de las acciones libres y responsables de los seres humanos. Es la responsabilidad política, colectiva y al mismo tiempo personal, la que sostiene la humanidad; de ella depende que exista y se prolongue sin cesar el espacio de aparición de la acción y la palabra que constituye la esfera de los asuntos humanos. La idea de unidad de la humanidad está fundada en la responsabilidad.

Ante estas consideraciones, es imposible evitar la perplejidad, porque las paradojas de la responsabilidad humana anteriormente mencionadas vuelven a presentarse ante la mirada con renovada intensidad. Sobre la responsabilidad de una libertad sin soberanía, tan abismalmente alejada del ideal de autosuficiencia, atravesada por la incertidumbre y la contingencia, se coloca ahora un peso imposible de sobrellevar: la carga “insoportable” de la humanidad. Por otra parte, se trata de una carga frente a la que los seres humanos no se pueden negar, no se pueden escapar sin que de ello derive la abolición de lo humano. La negativa a asumir junto a los demás la responsabilidad por el mundo conduce inexorablemente a la renuncia de la humanidad.

Sin embargo, la posibilidad de escapar de esta responsabilidad se presenta continuamente a los seres humanos al tener que portar semejante carga. Hasta parecen ser más acordes a la finitud de los individuos concretos, a su inconsistencia, a su incapacidad y a sus fuerzas insuficientes, las alternativas de tomar atajos, elegir los caminos más llanos y más expeditos, evitar pagar los precios de la participación en la vida política, economizar los fracasos que traen aparejadas la acción y la palabra en la esfera de los asuntos humanos, en fin, rechazar la condición de la pluralidad humana. A pesar de la apariencia de realismo y de la potencia persuasiva con que estos argumentos emergen continuamente en la historia, sólo cabe esperar el extravío de quienes adhieran a ellos y actúen en consecuencia.

Existen suficientes razones para preguntarse cómo se puede afrontar la inmensa desproporción que hay entre la fragilidad, la debilidad, la condición contradictoria de quién es responsable, y la dimensión de la carga intolerable que se le encomienda. Al toparse con este interrogante, Arendt, lejos de minimizarlo o eludirlo, busca llegar hasta las raíces más profundas de la tensión planteada en su contenido.

La opción fundamental que se presenta a los seres humanos de todos los tiempos es la de asumir la humanidad o abdicar de ella, y en la radicalidad de esta encrucijada la responsabilidad está convocada continuamente a dar una respuesta.

Así lo explica Truc:

En el conflicto cotidiano entre la necesidad humana de permanecer vinculados y el instinto no menos humano que impulsa a rechazar la idea de humanidad se juega la problemática esencial de la responsabilidad humana. Es de este instinto humano de negación de la humanidad del que interesa aprender sus fuentes, si se quiere salvar la idea de humanidad y recordar al hombre sus responsabilidades. Sin embargo, no tenemos elección: debemos reconocer y asumir la humanidad en el lugar de nuestro mundo común, pues la humanidad que nos abrume es también la que nos salva. (Truc, 2008, p. 60) ³⁰

En efecto, en la mayor debilidad humana se encuentra también su mayor fortaleza, siempre que al reconocer la propia fragilidad busque unirse a los demás de su misma condición y esta unión constituya el poder. La humanidad emerge continuamente de la conjunción de las fuerzas diminutas y frágiles de millones de individuos. El ideal de humanidad es inalcanzable si se lo comprende abstractamente, pero es posible avanzar hacia su consecución, si el camino está sustentado en las respuestas co-responsables de los individuos en lo que hacen, en lo que viven en sus circunstancias concretas y junto a los demás.

A fin de identificar el objeto de la responsabilidad política es necesario subrayar que la medida precisa del alcance de las consecuencias de la acción es la pluralidad infinita de la humanidad que toma su encarnadura en la red de relaciones humanas. “La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos.” (Arendt, 2007a, p. 207)

El agente encuentra el mundo y descubre la pluralidad por su acción precisamente porque él se inserta en una red preexistente. Los asuntos humanos tienen lugar entre los seres humanos y pertenecen a una ética estrictamente inter-humana: ellos establecen vínculos e instituyen un mundo común, que es el ámbito en el que la acción hace nacer a la política. Por esta razón, la responsabilidad política es actual y a la vez relacional. Acerca de esta dimensión relacional, es oportuno observar que los avances de la tecnología y de las comunicaciones, hacen que sea

³⁰ “Dans le conflit quotidien entre le besoin humain de rester liés et l’instinct non moins humain poussant à remettre l’idée d’humanité se joue la problématique essentielle de la responsabilité humaine . C’est cet instinct humain de déni de l’humanité dont il importe d’appréhender les ressorts, si l’on veut sauver l’idée d’humanité et rappeler l’homme à ses responsabilités. Or nous n’avons pas le choix: nous devons reconnaître et assumer l’humanité dans le lieu de notre monde commun, car l’humanité, qui nous accable, est aussi ce qui nous sauve”. (Traducción propia).

cada vez más densa, compleja y extensa, y que se incremente la interdependencia entre las comunidades humanas de todo el planeta. Es decir, que una respuesta responsable a los desafíos de la pluralidad en el mundo moderno requiere comprender y asumir que los seres humanos son cada vez más interdependientes, que sus acciones tienen relaciones adicionales cada vez más amplias y que sus consecuencias impactan sobre personas alejadas y desconocidas. En este contexto, actuar responsablemente implica asumir la amplitud y la complejidad de la gigantesca red de relaciones y de interdependencias y compartir el mundo común con todos los que sean alcanzados por las consecuencias de las acciones.

Al extenderse las interdependencias entre los seres humanos, las consecuencias inmediatas de las acciones se alejan constantemente de las intenciones iniciales del agente, quien por esta causa, no es menos responsable de asumirlas. Los denominados efectos laterales o secundarios, aunque no hayan sido deseados, no pueden ser ignorados por el agente, puesto que resultan de la reunión entre una acción singular y el mundo plural y por ello están comprendidos en el conjunto de las consecuencias contemporáneas que le corresponde asumir. Reconocer los efectos laterales que derivan del encuentro de la subjetividad finita con la pluralidad infinita requiere del diálogo de los agentes con los afectados por las consecuencias deseadas e indeseadas de las acciones. De este modo, al dirigirles la palabra se comienza a rendirles cuenta, y a revelarse ante ellos como responsable.

La responsabilidad como cumplimiento virtuoso de la acción

Hasta este momento, en cada uno de los pasos de este trabajo, se ha constatado que la responsabilidad sólo puede comprenderse en relación con la acción, es decir que no está fundada en el orden natural, sino que es precisamente al comenzar algo nuevo que el ser humano se ve reclamado a responder ante los demás por el proceso que inicia, aún sin tener control y dominio sobre el curso de los acontecimientos que provocan sus acciones. La comprensión de la responsabilidad de los seres humanos reales que viven junto a los demás en la tierra se despliega en relación con la libertad sin soberanía y se refiere a un agente que es actor que posee limitaciones, fragilidades y potencialidades y que está llamado a hacer frente a los desafíos de la pluralidad, de la natalidad, de la imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción.

Para ahondar en la comprensión de estos conceptos, en este apartado se analizará la vinculación de los rasgos característicos de la acción – presentados en el Cap. V de *La condición humana*– con la responsabilidad.

Inmediatamente se encuentra al desbordamiento como característica inherente a la acción humana, puesto que ella “tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones, a cortar todas las fronteras.” (Arendt, 2007a, p. 214)

Lo que sucede con la acción cuando pasa a formar parte de la red de relaciones humanas y a entramarse con las acciones de los demás, excede siempre, por todas partes y de muchos modos a las intenciones y motivos iniciales del actor singular. Al constatar lo que acontece en el despliegue de su acción, el actor se revela ante los demás en el mundo, y él mismo descubre quién es en realidad, pues el quién sobrepasa a lo que era antes de actuar. Al iniciar algo nuevo, la acción introduce elementos que no formaban parte de la realidad ni estaban previstos que sucedieran. La acción en su reunión con la pluralidad se despliega siempre de manera desbordante e imprevisible, es siempre más que lo que el actor hubiera querido que sea, y este exceso es el que constituye el objeto de naturaleza ilimitada y de antemano indefinido de la responsabilidad política de los seres humanos. Contemporáneamente al despliegue de la acción y nunca antes, pueden los agentes tomar conciencia de la responsabilidad de aquello que les corresponde asumir. Se puede afirmar entonces, que la responsabilidad no es anterior a la acción, no es su causa. La idea de responsabilidad no es asimilable a la del ser humano que tiene la exigencia de responder por las acciones futuras y que tiene la carga de la vida de las generaciones venideras, como está expresada en la figura de la responsabilidad-promesa. Tampoco es posterior a la acción, en el sentido que debe hacerse responsable de lo que se ha hecho en el pasado, tal como queda manifiesto en la figura de la responsabilidad-deuda. Por su contemporaneidad con la acción, la responsabilidad-acto es su representación adecuada, la que la hace aparecer como el reverso de la acción, su contracara.

Ahora bien, los individuos actúan en el seno de un mundo plural y por ello inician y provocan un proceso, del que no son autores sino actores junto a los otros. Esta referencia permite comprender correctamente las anteriores referencias temporales al pasado, presente y futuro; pues la noción de proceso indica que lo nuevo que se inicia con la acción, se incorpora a una historia preexistente, es decir que la contemporaneidad de la responsabilidad con la acción está situada *entre* el pasado y el futuro, según la expresión de Arendt.

La verdadera causa eficiente de este proceso es la pluralidad:

[...] 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. (Arendt, 2007a, pp. 208–209)

Por esta razón, la responsabilidad del proceso concierne al conjunto de los actores y estos actores son al mismo tiempo espectadores, en tanto que lo inician junto a otros y también padecen las consecuencias, son a la vez agentes y víctimas: “Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos.” (Arendt, 2007a, p. 213)

Los seres humanos son responsables del proceso que ellos provocan junto a los demás y de sus consecuencias imprevisibles, incluidos los efectos laterales.

Esta ilimitación es característica no sólo de la acción política, en el más estrecho sentido de la palabra, como si la ilimitación de la interrelación humana sólo fuera el resultado de la ilimitada multitud de personas comprometidas, que podrían escaparse al renunciar a la acción dentro de un limitado marco de circunstancias; el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación. (Arendt, 2007a, p. 214)

El desbordamiento de la acción toma aquí la forma de la infinitud de las consecuencias que reclaman ser asumidas, y coloca, una vez más, a la responsabilidad ante un desafío completamente desproporcionado a las capacidades humanas y ante una carga muy difícil o casi imposible de sobrellevar.

Para afrontar a este desafío, Arendt hace suyas las ideas de fortuna y virtù acuñadas por Maquiavelo. La fortuna maquiaveliana está asociada al desbordamiento de fuerzas que escapan del control, al carácter azaroso de los acontecimientos, a la cadena de consecuencias infinitas e imprevisibles, a la inagotabilidad del proceso provocado por las acciones, en fin, a la contingencia. Siguiendo a Truc, se puede afirmar que la pluralidad es la fuente viva de la fortuna, por ser la que provoca el desbordamiento de la acción y sus consecuencias infinitas. (Cfr. Truc, 2008, pp. 83ss.)

La virtù según Maquiavelo es la cualidad específicamente política, que está asociada al heroísmo, a la valentía, al coraje, al riesgo, a la capacidad de hacer frente a los asuntos de la vida política sin claudicar. Es una cualidad que no tiene connotaciones de carácter moral, y por lo tanto no es asimilable a las virtudes que caracterizaron a la tradición filosófica de Occidente.

La virtù es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o, mejor, la constelación de fortuna en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su virtù. No hay virtù sin fortuna, ni fortuna sin virtù. La interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo. (Arendt, 1996, p. 149)

Para hacer frente al desafío de la pluralidad, “la acción política reclama una virtud específica, capaz de afrontar el imprevisible curso de la fortuna” (Truc, 2008, p. 84).

Esta virtud que permite a los seres humanos dar una respuesta al mundo, que los hace capaces de asumir la carga “insostenible” de la humanidad, que los impulsa continuamente a armonizar la pluralidad y la libertad, es precisamente la responsabilidad.

La interrelación entre fortuna y virtud aparece claramente ilustrada en la metáfora empleada por Maquiavelo en el Cap. 25 de *El Príncipe* al referirse al poder de la fortuna en las cosas humanas y cómo hacerles frente:

Y comparo la suerte con uno de esos ríos impetuosos que, cuando se enfurecen, inundan las llanuras, arrasan los árboles y las casas, quitan tierra de un sitio y la colocan en otro, y todos huyen frente a ellos, todos ceden ante su ímpetu sin poderlos frenar de ninguna manera. Y aunque esa sea su naturaleza, nada impide que los hombres, en los días tranquilos, tomen precauciones y construyan defensas y diques, para que luego, cuando los ríos crezcan, fluyan por un canal o, por lo menos, su ímpetu no sea tan desenfrenado. Lo mismo ocurre con la suerte, que demuestra su poder, allí donde no hay ninguna virtud preparada para hacerle frente, y dirige sus embestidas a donde sabe que no hay diques ni defensas para contenerla. (Maquiavelo, 1995, pp. 155–156)

El curso de los acontecimientos provocados por las acciones humanas, por su imprevisibilidad y su fuerza descontrolada, es como el río impetuoso que desborda su cauce y provoca una inundación con su secuela de consecuencias destructivas. Ante la avalancha de la incertidumbre, los seres humanos pueden huir sin oponer ninguna resistencia, o responder al reclamo que emerge de la misma situación y hacer frente a las embestidas construyendo los diques necesarios para su contención.

La ambivalencia, la equivocidad, la incertidumbre, la pura contingencia y la amoralidad propias del ámbito de la política, sólo pueden tener una respuesta adecuada por parte de la responsabilidad humana. A la irresponsabilidad moral inherente a la fortuna, debe responder pues una responsabilidad política del agente frente al mundo abierto por su acción. El camino alternativo para hacer frente a la irresponsabilidad moral propia de la política³¹ es una ética centrada en la responsabilidad de las consecuencias y no en la pureza de las intenciones.

En esta línea de pensamiento, aquellas motivaciones que quedan reservadas a la intimidad de los sujetos, aunque merezcan óptimos calificativos morales, no tienen demasiada

³¹ “Siempre ha supuesto gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes.” (Arendt, 2007a, p. 241)

importancia para la política. Para Arendt, la única verdad de la vida política es la de la aparición, la de las consecuencias que son asumidas públicamente.

En correspondencia con ello, sólo se es responsable cuando se actúa en el mundo ante los ojos de los demás, cuando se exponen, se confrontan y se asumen en público los efectos no controlados ni dominados que provoca con sus acciones. En el pensamiento de Arendt, la responsabilidad no es una competencia moral o un atributo relativo a las convicciones privadas de los individuos, sino que, por estar fuera del dominio de las motivaciones y situarse en el dominio de las consecuencias asumidas, tiene un sentido plenamente político.

Si se considera que la acción llega a tener sentido y se puede comprender sólo al hacerse visible, y que el ejercicio de la responsabilidad es indispensable en el proceso por el que la acción se hace visible, se puede afirmar entonces, que el significado y la inteligibilidad de la acción se alcanzan con la responsabilidad. Esto significa que, al asumir en el espacio público las consecuencias provocadas por los actos sobre los cuales los seres humanos ya no tienen ningún poder, al hacerse responsables del proceso que iniciaron y que no pueden controlar ni dominar, los actores responden a los desafíos que presenta la libertad sin soberanía, a los retos que se derivan de los rasgos de la acción y pueden hacer frente a la infinita pluralidad de la humanidad. Sin la responsabilidad, la acción humana no se despliega nunca completamente y sus potencialidades no tienen ninguna posibilidad de alcanzar su cumplimiento.

En efecto, el término potencialidad referido a una realidad, indica que el logro de su acabamiento o plenitud no es inexorable y que depende de otra cosa. En la metáfora fluvial maquiaveliana, las potencialidades de la acción son semejantes a la fuerza arrolladora y desbordante de un río, y reclaman su encauzamiento para ser puesta al servicio de la vida de los seres humanos. La fortuna demanda la virtud de la responsabilidad, como se ha mencionado más arriba.

Para el encauzamiento de las potencialidades de la acción se requiere, en primer término de una fidelidad lúcida ante los hechos tal como se presentan, es decir, lealtad a la realidad y valor para acogerla. Podemos “pensar en lo que hacemos”, según la conocida máxima de Arendt, si poseemos este valor para juzgar, y también, el coraje para mantenernos frente al mundo sin escapar a las responsabilidades que reclama.

Para Arendt, la virtud de la responsabilidad no está asociada a las actitudes temerosas, precavidas o cautelosas, sino al coraje o la valentía del héroe que vence el miedo y acepta el desafío de asumir los riesgos que reclama la realidad tal como es. Es una valentía que no permanece en el ámbito de la vida y de las relaciones privadas, sino que se mide en el mundo y se realiza mediante su exposición ante la mirada de los otros en el espacio público.

El valor, en cuanto virtud política necesaria para el ejercicio de la responsabilidad, se distingue de la temeridad o de la simple audacia, por estar orientado a la asunción de la humanidad y no al empleo del arrojo en vistas a la consecución de bienes particulares o sectoriales. Su horizonte de preocupación es el mundo, no la vida. De esta manera lo presenta Arendt en el texto *¿Qué es la libertad?*:

Valor es una palabra grande, y no me refiero al que desea la aventura y que con gusto arriesga la vida para poder sentirse vivo de ese modo tan total e intenso que sólo se puede experimentar ante el peligro y la muerte. La temeridad es tan poco respetuosa de la vida como la cobardía. El valor que nosotros consideramos como indispensable a la acción política, y al que Churchill cierta vez definió como “la primera de las cualidades humanas porque es la que garantiza todas las demás”, no recompensa nuestro sentido individual de la vitalidad, sino que es exigido a nosotros por la naturaleza misma del ámbito público. (Arendt, 1996, p. 168)

La virtud de la responsabilidad puede dar respuesta al mundo si, con fidelidad lúcida y coraje, construye los diques capaces de encauzar el desbordamiento de la acción. Se trata de cauces o guías que conviertan las fuerzas imprevisibles del “océano de inseguridad” (Arendt, 2007a, p. 256) de la acción y de sus consecuencias en ímpetu que instituye y protege el mundo común.

Para ser responsables, para responder de sus actos al mundo, es necesario el mantenimiento de sí mismo de quién actúa, es decir, ser tenido por el mismo en el inicio, en el proceso y en el despliegue indefinido de los efectos de la acción. El mantenimiento de sí es lo que hace posible que los demás puedan contar con la persona que responde por sus actos. La responsabilidad deviene real en el ámbito político si los seres humanos son capaces de responder públicamente: “heme aquí”, a la pregunta: “¿dónde estás tú?”, planteada por los otros que requieren su presencia y su respuesta. La persona puede mantenerse a sí misma cuando se comporta de tal manera que los otros pueden contar con ella.³²

El mantenimiento de sí, primer dique de la virtud de la responsabilidad, se hace realidad en la promesa. “Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados [...]” (Arendt, 2007a, p. 257) En efecto, la facultad humana de prometer tiene el poder de brindar estabilidad a la multiplicidad

³² “Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea de una respuesta a la pregunta: ‘¿Dónde estás?’, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: ‘¡Heme aquí!’ . Respuesta que dice el mantenimiento de sí.” (Ricoeur, 1998, p. 168)

de experiencias que fragmentan las identidades de los sujetos. Mantener la palabra dada hace posible presentarse ante los demás para decir: “Heme aquí, aquí estoy para responder ante ustedes de mis actos”. Mediante la promesa, el agente garantiza a los otros que no escapará ante las situaciones que provocó directa o indirectamente con sus actos, aunque éstas fueran imposibles de prever, sean distintas u opuestas a sus intenciones iniciales. Al mismo tiempo, en el acto de prometer, la persona responsable asegura a la comunidad de iguales que, aunque se produzcan cambios profundos en su manera de pensar y de obrar, no utilizará el argumento de que él ya no es el mismo que aquél que inició el proceso, sino que asumirá las consecuencias de sus actos, cualesquiera sean las transformaciones que se pudieran producir.

La facultad de prometer y de cumplir las promesas es, para Arendt, el único modo que tienen los seres humanos para oponerse a la imprevisibilidad del proceso de la acción. Ello significa que prometer y cumplir las promesas es inseparable del ejercicio de la responsabilidad, por ser un aspecto fundamental de la respuesta reclamada a los actores de no permitirse a sí mismos ser imprevisibles, ante la imprevisibilidad del proceso de la acción. En este sentido, frente al hecho de que la acción escapa del control y del dominio del agente, prometer es aceptar de antemano que, desde el momento inicial y en todo el decurso incierto del proceso, pase lo que pase, la persona está dispuesta a mantenerse y mostrarse responsable, esto es, que está dispuesta a asumir las consecuencias de la acción y sus efectos laterales.

El “dique de la otra orilla”, que encauza el desbordamiento del rasgo de la irreversibilidad de la acción, es el perdón. La facultad de la promesa a través de la cual los seres humanos se mantienen a sí mismos ante los demás, hace posible que los afectados puedan perdonar a los agentes, pues sólo quién asume las consecuencias de sus actos puede ser perdonado por aquellos que tienen con él un mundo común.

Es la facultad de pedir perdón y de perdonar la que posibilita, según Arendt, recuperar el pasado, volver sobre los actos realizados y “abrirlos” conociendo lo que produjeron, para quedar liberados de sus consecuencias. Sin el poder de perdonar, nuestra capacidad para actuar “quedaría, por decirlo así, confinada a un sólo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias [...]” (Arendt, 2007a, p. 257) Al perdonar se aprueba la responsabilidad asumida, y de este modo, se instituye y mantiene la comunión entre los seres humanos, el mundo común.

A pesar de las connotaciones religiosas del perdón – a las que Arendt se refiere explícitamente, debido a que quien descubrió su relevancia en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret –, es innegable que presenta una palmaria correspondencia con la experiencia humana más estrictamente secular. En efecto, en las relaciones cotidianas todos los

seres humanos provocan injusticias y ofensas de la más diversa índole a los demás, que necesitan ser perdonadas una y otra vez para que la vida no quede interrumpida y para posibilitar el continuo reinicio no repetitivo, sino novedoso de las relaciones. Todos los seres humanos requieren ser constantemente exonerados por las acciones realizadas intencionalmente, y también por aquellas que se hicieron sin pleno conocimiento de sus consecuencias. Sin el perdón las relaciones con los demás se debilitarían hasta su deslizamiento en lucha de todos contra todos en la que impera la fuerza, y la libertad quedaría al borde de su abolición:

Solo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el iniciar algo nuevo. (Arendt, 2007a, pp. 259–260)

En las antípodas de la venganza, en la que el individuo queda aprisionado por el mal recibido y por el proceso desencadenado ante el que continúa re-accionando con su misma lógica, el acto de perdonar libera e interrumpe la cadena de manera inesperada rehabilitando la capacidad de acción.

La razón por la que se perdona lo que ha hecho alguien es el amor a quien lo hizo. La característica distintiva del amor es la gratuidad, el desinterés por las virtudes, defectos, logros o fracasos, la incondicional búsqueda del bien de la persona. ¿No corresponderá entonces, por su estrecha vinculación con el amor, ubicar al perdón en la esfera de la vida privada? Arendt sostiene que el amor contiene una dimensión, denominada respeto – especie de amistad sin intimidad ni proximidad– que se encuentra en dominio de los asuntos humanos. El respeto es una consideración hacia la persona, con independencia de sus cualidades, éxitos o fallas, que mantiene la preeminencia del perdón en el ámbito de la acción y del discurso, es decir en la esfera pública.

Las facultades de prometer y de perdonar, que salvaguardan a la acción, requieren de la virtud de la responsabilidad para ponerse en acto. Mediante la asunción de las consecuencias infinitas de la acción en el presente, la responsabilidad une las facultades del poder de perdonar por la que se restituye el pasado y la facultad de prometer como garante del mantenimiento de sí hacia el futuro. Es la virtud de la responsabilidad, la que actualiza y renueva continuamente el reconocimiento de la dignidad humana en el mundo común, y su ejercicio está sostenido por el valor. Hace falta valor para traspasar la seguridad del recinto privado y revelarse ante los demás en el mundo, para perdonar, para prometer, para asumir las consecuencias de las acciones, para hacer frente a los desafíos de la infinita pluralidad, para exponerse y participar junto a otros de

la vida política, en fin, para asumir la humanidad. El valor, como signo distintivo de la responsabilidad política, no es una cualidad que pueda mantenerse oculta en la intimidad de los individuos, sino que tiene existencia real en cuanto se manifiesta en el mundo, es verdadero en la medida en que se hace patente en los compromisos y los riesgos que asumen sus portadores en el espacio público.

La imagen arendtiana de la responsabilidad está indisolublemente vinculada con el valor: “En el seno del mundo, la responsabilidad, tal como la concibe Arendt, no se presenta como prudente en el sentido de precaución o prevención; ella es hermosa y manifiestamente valerosa.” (Truc, 2008, p. 98)³³

³³ “Au sein du monde, la responsabilité, telle que la conçoit Arendt, n’apparaît pas prudente ou sens où elle serait précautionneuse ou prévenante, elle est bel et bien manifestement courageuse”.

La responsabilidad, los otros y el poder

¿Es razonable reclamar a los seres humanos que asuman una responsabilidad que los sobrepasa por poseer un objeto a todas luces desproporcionado respecto de sus capacidades, y que, por lo tanto se le presenta como una exigencia de difícil o imposible cumplimiento? ¿Cómo se puede afirmar la responsabilidad constituye la salvaguarda de la acción si ella misma está arrojada al incierto universo de una libertad sin soberanía y siempre expuesta a la pura contingencia? ¿No resulta acaso contradictorio sostener que la responsabilidad es el cumplimiento virtuoso de la acción cuando ella carece de fundamento por depender de una libertad que es incapaz de ser dueña de sí misma?

Parece necesario plantear estos interrogantes en el inicio de este apartado porque en cada paso de este trabajo nos topamos con la insalvable desproporción entre el desbordamiento de una acción siempre colocada fuera del control y del dominio de su agente y el requerimiento de que éste responda por sus imprevisibles consecuencias y también por sus efectos laterales.

La interpretación de esta insalvable desproporción desde una perspectiva moral conduce inevitablemente hacia la vana pretensión de resolver el desafío que ella presenta por la vía individualista de la autosuficiencia y del voluntarismo. Comprender en cambio, en la estela de las ideas arendtianas, que la mencionada desproporción presenta una correspondencia con la finitud humana constitutivamente relacionada con el infinito, permite descubrir las pistas que hacen posible afrontar responsablemente el reto sin eliminar sus intrínsecas tensiones y también ayuda a estar prevenidos frente a los recurrentes intentos de escapismo.

Constatar y juzgar que *los hechos hubieran podido suceder de otro modo*, constituye la experiencia central y fundante del carácter inalienable e irrenunciable de la responsabilidad, porque, aunque los seres humanos no sean propiamente los autores de sus acciones en tanto que no pueden predecir ni controlar lo que ellas provocarán, son los únicos responsables de su ocurrencia. Es decir que, de la misma potestad de iniciar espontáneamente una nueva serie de eventos— a los que también podría no iniciarlos³⁴, deriva la exigencia ineludible e intransferible de *responder* por ellos. De este modo, la responsabilidad está atravesada por la paradoja del estar fundada en el poder de iniciar y de iniciar-se inherente a la libertad de la espontaneidad, y al mismo tiempo, del tener que asumir que la novedad introducida está inmersa en la contingencia de un devenir que escapa completamente a su control. La paradoja estructural de la responsabilidad reúne la potencia de iniciar procesos inéditos en la esfera de los asuntos

³⁴ En *La vida del espíritu* dice Arendt: “La piedra de toque de un acto libre es nuestra conciencia de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos [...]”. (Arendt, 2002b, p. 241)

humanos y la impotencia de no contar con ningún poder sobre lo que provoca ese inicio, de la que deriva la incapacidad de dar cuenta de esa potencia de la libertad. Es también paradójal que, el desconocimiento de las propias intenciones por parte del ser humano que actúa y la imposibilidad de detener, corregir o poner en cauce las consecuencias que emanan de sus acciones, no justifique la eximición de la exigencia de responder por ellas. ¿No sería preferible acaso declinar la libertad comprada al precio de la contingencia para que los acontecimientos sucedan conforme a lo que “debieran ser”? ¿No sería conveniente adoptar alguna forma de fatalismo con tal de evitar los perjuicios que ocasiona la arbitrariedad de la libertad, que hasta podría culminar en la aniquilación y el sin sentido de todo lo real?

Sin embargo, llegados a este punto, es necesario precisar que la libertad es indefectiblemente ejercida en compañía de los otros y por esta razón no puede ser evaluada con la medida del individuo. La acción se realiza en el espacio público de aparición ante los otros seres humanos que la someten a una exigencia de justicia. De este modo, el problema de la responsabilidad no debe considerarse desde la óptica de la relación del individuo consigo mismo, sino en la perspectiva de su relación con los demás seres humanos, y sobre todo con el espacio *interhumano* en el que se constituye la esfera de los asuntos humanos. Aquí se presenta la línea divisoria de dos ideas antitéticas de la responsabilidad, la que –clausurada en el solipsismo– se mide con la subjetividad autosuficiente de los individuos, y la que se coloca en el horizonte de la pluralidad y se deja medir por la exigencia de justicia aneja a la existencia de los otros.

Por *los otros* vale la pena aceptar la contingencia en pago de la libertad, porque por los otros es posible superar la experiencia trágica de una libertad abandonada a sí misma, para convertirse en libertad responsable convocada a *comparecer ante* los demás, que son quienes conocen, juzgan y hacen conocer la justicia, la dignidad y la repercusión que tienen las acciones de los individuos en el mundo. Mediante la *respuesta* de los individuos al requerimiento de los demás a comparecer revelan su *quién* y sus acciones alcanzan su pleno desarrollo. Es ésta una convocatoria exigente que pone freno a la arbitrariedad y a la negligencia para hacer emerger la auténtica libertad de quién se presenta ante los demás para responder por lo que hace. La interpelación de los otros de la que se habla aquí no es una pérdida – como podría interpretarse al considerar que disminuye y pone límites al margen de acción espontáneo de los seres humanos– sino una ganancia porque sin responsabilidad la libertad se destruye a sí misma. Solo por los otros, los actores pueden notificarse sobre el virtuosismo de sus acciones y si ellas contribuyen a convertir el espacio intermediario en más o menos habitable para los seres humanos. Mediante la interiorización del vínculo que se establece en el espacio interhumano –

el *inter homines esse*– el ser humano puede convertirse en responsable, especialmente en el sentido de una responsabilidad por el mundo que ese vínculo hace posible y preserva.

De este modo se verifica una vez más que la responsabilidad, que es originalmente intersubjetiva y que, por ende, tiene un significado primariamente político, es, al mismo tiempo personal, inalienable e intransferible.

Y entonces es necesario reconocer que la misma condición de pluralidad indisolublemente ligada a las fragilidades de la acción, es también la razón que sustenta la esperanza de pasar de la autonomía de la libertad autorreferencial y arrojada a la contingencia, a la libertad responsable de un ser que únicamente en su despliegue entre-otros puede alcanzar su gloria, es decir que en la raíz de la mayor debilidad se nos presenta también la mayor fortaleza. Sin embargo, es necesario no dar por sentado que la pluralidad sea siempre y espontáneamente reconocida, valorada y cuidada como “piedra angular” sobre la que se asienta la esfera de los asuntos humanos, sino que es necesario *responder* ante ella, evitar cualquier forma de escape y de búsqueda de atajos ante las “calamidades” que ella acarrea, afrontar sus desafíos y así descubrir sus enormes potencialidades.

La responsabilidad tiene lugar, entonces, en el ámbito de intersección de las acciones de los individuos con la comunidad humana en vistas de la supervivencia del espacio interhumano en el que es posible la libertad, pues por el hecho de que las acciones de los individuos se despliegan ante los otros en el espacio público de aparición, sus agentes-actores son inmediatamente convocados por los demás a responder por lo que hacen, son reclamados a dar razones de la aceptabilidad de sus acciones y de las consecuencias que provocan en el escenario del mundo.

El reconocimiento de la vinculación indisoluble de la noción de responsabilidad con la pluralidad permite ahora dar el paso hacia un punto de inflexión en el itinerario de este trabajo, que resulta de considerar su relación con el poder. Y nuevamente, es la presencia de los otros la que otorga al poder una significación acorde a la condición y dignidad humanas. En efecto, la idea de una libertad que dispone de un poder omnímodo y arbitrario, que bien puede culminar en la aniquilación total y el sin sentido, es conjurada por los otros iguales y la exigencia de justicia inherente a su misma existencia. Por la pluralidad la libertad del sujeto autónomo se convierte en libertad de un ser que es entre-otros y sólo en este entre-otros puede permanecer libre. Es también por ellos que es posible concebir un poder que resulta de la concertación de libertades que se religan con el fin de salvaguardar la existencia de la esfera pública: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2007a, p. 223)

Este modo de comprender el poder contrasta con el significado más difundido por el cual se lo atribuye a los seres humanos que tienen dominio o determinación *sobre* otros seres humanos y que para su ejercicio utilizan la coacción, la violencia, la amenaza, la persuasión, la recompensa u otros medios. Arendt impugna firmemente la fusión entre las ideas de poder y violencia, y rechaza la posición pseudorealista que interpreta que sólo la fuerza y la violencia tienen eficacia histórica de lo que deriva la calificación de ingenuidad e infantilismo para quienes se niegan a reconocer la centralidad de la violencia en la historia. Ella afirma precisamente lo contrario, es decir, que según su concepción, poder y violencia son términos antitéticos y excluyentes puesto que el empleo de la fuerza y la violencia tienen lugar cuando no existe la política y el poder propiamente dichos. El poder y la política tienen su origen y fundamento en la vida común de los seres humanos que hablan entre sí y actúan conjuntamente. La violencia no es un exceso de poder, sino que, por el contrario, responde a la ausencia de poder.

Si se carece de poder, que es lo que sucede cuando los seres humanos viven desunidos y no pueden mantener vigentes las potencialidades de la acción, impera la fuerza que es monopolizada por uno o unos pocos seres humanos e impuesta al conjunto de los semejantes con los medios de la violencia. En cambio, donde existe poder la violencia no puede insertarse³⁵.

En el primer capítulo del presente trabajo se ha mostrado la realidad extrema de la violencia y del terror que alcanzó la dominación totalitaria al destruir el “vivir unido del pueblo” y al lograr la soledad y el aislamiento de los individuos, el mantenimiento de la población bajo control a través del dominio psicológico de un pánico latente que consiguió una absoluta docilidad, la superfluidad de las personas y la supresión de su capacidad de pensar y de actuar. El terror totalitario que elimina con medios violentos la comunicación entre los seres humanos, su actuar junto a los otros y los despoja de su interioridad, de su identidad y personalidad, es el paradigma extremo de la destrucción de la esfera de los asuntos humanos.

Es posible tomar conciencia de la centralidad del poder y de su mantenimiento al constatar que de su existencia depende que la *posibilidad* de la dominación totalitaria, que se encuentra permanentemente al acecho, vuelva a ocurrir en la historia humana, porque, como afirma Arendt: “Sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece rápidamente como los actos y las palabras vivas.” (Arendt, 2007a, p. 227)

³⁵ Con referencia a la idea de Arendt acerca del poder, afirma Ricoeur (2010): “La distinción más firme y constante entre poder y violencia constituye el lugar privilegiado de su pensamiento”.

Ahora bien, como el carácter *potencial* es inherente al poder nada garantiza su existencia y permanencia. Es decir que su actualización no puede darse por sentada sino que depende de la respuesta que los seres humanos den al reto que tienen delante: actuar juntos y de este modo hacer efectiva la potencialidad del poder, o bien dispersarse y dar lugar a la violencia.

Por otra parte, a diferencia de la fuerza y de los instrumentos de la violencia, el poder no se puede almacenar ni transferir de una generación a la siguiente, por lo que, en cada etapa y circunstancia de la historia las personas no pueden ser sustituidas por ninguna entidad universal abstracta ni por sus antepasados, sino que indefectiblemente están colocados ante la exigencia de responder a la alternativa fundamental de constituir y preservar el espacio de la libertad, o disolverlo para que campee la violencia. El poder es cosa de seres humanos que piensan y actúan, por lo tanto, no tiene nada de impersonal ni es el producto resultante de estructuras o sistemas.

La constitución y la preservación del poder es un desafío ante el cual es imposible la neutralidad o la indiferencia, pues ambas son respuestas que abonan las posibilidades de sustitución de la política por la violencia. Ante este reto tampoco son inocuos los escapismos en sus diversas variantes, puesto que ellos también constituyen respuestas que acarrearán consecuencias destructivas para la condición humana.

Se puede afirmar entonces, que constituir y preservar el poder es una responsabilidad indeclinable de los seres humanos, porque de su abdicación o renuncia solo cabe esperar la abolición de lo específicamente humano. La dominación y la violencia ejercidas por las tiranías, los absolutismos y los totalitarismos fueron posibles en la historia porque la mayoría desistió de ejercer el poder de que hubiera sido capaz. Es un lugar común sostener que sólo mediante el ejercicio de la violencia se puede lograr eficacia en el cumplimiento de los objetivos propios del ámbito de la política, pero en realidad esta pretendida eficacia se debe al vacío que provoca el abandono del poder por parte del pueblo.³⁶ Es el apoyo del pueblo el que otorga poder a las instituciones políticas de un país o les quita legitimidad y las hace decaer si las deja de apoyar. Es tan decisivo este apoyo popular que, sin él, aún los seres humanos que concentraren en sus manos todos los instrumentos del mal jamás tendrán suficiente poder para emplear exitosamente la violencia. Refiriéndose a la superioridad del poder sobre la violencia y la fuerza –aunque parezcan inexpugnables– expresa Arendt:

³⁶ “La pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar el poder por la violencia”. (Arendt, 1973, p. 156)

La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto ‘resistencia pasiva’ es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado [...]. (Arendt, 2007a, p. 223)

La renuncia al poder como acción concertada que acarrea la abolición de la misma posibilidad de la comunidad política fue identificada explícitamente por Arendt como una negación de la responsabilidad en *La crisis de la república* al caracterizar a la burocratización de la vida pública como un sistema en el que *no es posible hacer responsables a los seres humanos* 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 seres humanos de las sociedades contemporáneas, sumergidos en la impersonalidad, el anonimato y la superficialidad no ofrecen resistencia, sino que la admiten como corolario cuasi natural 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 los caminos 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. (Arendt, 1973, p. 180)

En los comienzos del trabajo se afirmaba que la teoría de la responsabilidad expuesta por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y la teoría de la acción desarrollada en *La condición humana* se implican entre sí, en cuanto que la responsabilidad es el reverso de la acción. Para presentar sintéticamente la constatación de la existencia de estas mutuas implicaciones, de las que se ha dado cuenta de manera recursiva y desde diferentes perspectivas en el recorrido analítico, se retoma la sugerente figura de la *circularidad* (Arendt, 1995, p. 44), a la que se ha

aludido en el primer capítulo. En efecto, la responsabilidad y la acción *giran en círculo*, en el sentido de que la existencia y preservación de la responsabilidad presupone a la acción y viceversa. En la circularidad existente entre la acción y la responsabilidad no se verifica la “petición de principios” propia de los “círculos viciosos” que por sus características tautológicas son incapaces de brindar explicaciones satisfactorias del asunto en cuestión; sino que se trata de una circularidad *dinámica* en la que cada implicación e interrelación de sus términos redunda en novedad enriquecida, en inicio de constantes desafíos y en apertura de horizontes imprevistos para cada uno de ellos. La relación entre acción y la responsabilidad es análoga a una *tensión viviente* de dos polos que se implican mutuamente, se afirman uno al otro y se reclaman entre sí para preservarse e incrementar constantemente su contenido.

Así se ha mostrado en el primer capítulo al presentar la unívoca dirección del camino que vinculó a las diversas formas de escapismo y de eliminación de la responsabilidad que caracterizaron a las fases pretotalitarias y a la etapa propiamente totalitaria con la destrucción de la capacidad de acción. Como quedó evidenciado en cada paso del itinerario, la abolición de la responsabilidad inexorablemente acarrea la supresión de la acción, porque si los seres humanos escapan al desafío de asumir ante los demás las consecuencias de lo que hacen y del impacto de lo que hacen en el mundo, sus acciones permanecen clausuradas en el recinto autorreferencial del individuo, se vacían de sentido, y al quedar socavados los pilares que las sostienen y preservan, finalmente se destruyen. Mientras que en primer capítulo, al analizar el totalitarismo como un régimen de dominación total que procura eliminar la responsabilidad y por ende también la acción, se utilizó la estrategia del descubrimiento por contraste para buscar el significado –por así decirlo– “positivo” de la responsabilidad a partir de lo que queda patentizado en su abolición; en el segundo capítulo se argumentó que los rasgos y las condiciones inherentes a la acción humana reclaman que su agente responda de manera *pertinente* a cada uno de ellos. Y el recorrido de este camino permitió descubrir los diversos aspectos del significado de la responsabilidad, a través del análisis de las respuestas adecuadas a los desafíos de la pluralidad, de la natalidad, de la imprevisibilidad y de la irreversibilidad de la acción.

De este modo, fue apareciendo la fisonomía del auténtico rostro de la responsabilidad humana, que siempre se presentó vinculada a respuestas capaces de asumir las fragilidades de la acción, al riesgo de iniciar algo nuevo con plena conciencia de que pasará a formar parte de una trama que escapa a su control y dominio, al coraje para salir del anonimato de la vida privada y revelar el yo ante los otros, a la lucidez para comprender y aceptar la realidad tal cual es y al virtuosismo valeroso del mantenimiento de sí ante y junto a los demás. En cada uno de

estos rasgos de la responsabilidad queda patentizada la condición finita del ser humano en tensión a lo infinito e improbable, lo que por una parte, torna vana cualquier pretensión de autosuficiencia y de soberanía de los individuos, y por la otra, reclama que interrumpan el inexorable declive de todas las cosas hacia su deterioro para introducir continuamente la novedad que renueva el horizonte de sentido y la posibilidad de vivir con dignidad. El verdadero significado de la responsabilidad emerge en el desplegarse de las respuestas que dan los seres humanos a las provocaciones y a los desafíos que la realidad les presenta, y debido a ello, cuanto más existencialmente decisivos sean los asuntos que se afrontan serán mayores las posibilidades realización de la gloria humana, y cuanto más sumergidos en la banalidad vivan los individuos, cuanto más inmersos en la mentalidad de la masa y sin necesidad ni exigencia de responder a cuestiones relevantes, mayores serán los detrimentos de su fisonomía humana.

Capítulo 3. La personalización de la responsabilidad

La conciencia devaluada

La asunción del problema de la responsabilidad como clave hermenéutica de *Eichmann en Jerusalén* se justifica en la centralidad otorgada por Arendt a la cuestión ético-jurídica en su análisis de la culpabilidad o inocencia de un individuo determinado, a su contundente negativa a considerarlo un chivo expiatorio, o de asignarle el carácter de símbolo del pueblo alemán, del antisemitismo, de la naturaleza humana o de cualquier entidad abstracta que no sea el ser humano de carne y hueso sentado en la cabina de cristal.³⁷ Desde el inicio del texto hasta el *Post Scriptum* queda claramente expuesto que tanto el objeto del juicio como el de la obra “fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, no siquiera el antisemitismo o el racismo” (Arendt, 2004, p. 17), por lo que se rechazan todos los intentos orientados a diluir la responsabilidad del acusado como si fuera el “inocente ejecutor de algún misterioso designio formulado desde el principio de los siglos” (Arendt, 2004, p. 37). Arendt no cede en ningún momento a las tentativas –expresadas tanto por Ben Gurión y su portavoz, el fiscal Hausner, como por el defensor Dr. Servatius– de desvincular las acciones de la persona que las realizó, para explicar su origen en el “espíritu de la historia” que impulsa los acontecimientos históricos independientemente de la voluntad de los hombres (Arendt, 2004, pp. 37–38).

En este mismo sentido, Arendt rechaza los intentos de convertir a Eichmann en un símbolo de la maldad inherente a la naturaleza humana–hay “un Eichmann en el interior de cada uno de nosotros” (Arendt, 2004, p. 416)–, y la pretensión del propio acusado y de su defensor de ser el “chivo expiatorio” que necesitaba la República Federal de Alemania para endosarle la responsabilidad por los pogromos, el antisemitismo, las matanzas y los horrendos crímenes perpetrados bajo el régimen totalitario.

En el capítulo 6 “La Solución final: matar”, Arendt dedica once páginas al relato de las circunstancias en las que Heydrich comunicó a Eichmann en 1941 que Hitler había ordenado

³⁷ Prior Olmos afirma que el problema central de la obra es la responsabilidad y no sus aspectos históricos–materiales, al punto que hubiera podido llevar como subtítulo “un informe sobre la responsabilidad” (Cfr. Prior Olmos, 2010, p. 212) En otro texto, este mismo autor indica: [...] para Arendt era importante que el proceso judicial de Jerusalén se atuviera en lo máximo posible a las garantías jurídicas del acusado y el proceso mismo pudiera tener un carácter ejemplar para la posteridad. La enviada de New Yorker considera el juicio de Eichmann como posible precedente para otros juicios, ya que existía una posibilidad de repetición de otros delitos de esta naturaleza” (Prior Olmos, 2009, p. 25)

el exterminio físico de los judíos y el anonadamiento que dijo haber sentido al recibir la novedad, a consignar que Eichmann no solo fue un receptor de órdenes sino que, por ser miembro del Servicio de Seguridad tenía un rango de superior importancia que consistía en ser “receptor de secretos” y conocer el lenguaje en clave que utilizaba el régimen para mantener el orden y la serenidad o simplemente para mentir, para narrar que el acusado había sido informado del gaseamiento de los judíos en Lublin e inspeccionado el centro de exterminio de Chelmno en el que vio la utilización de los camiones para envenenar con gases a los judíos y luego arrojar sus cadáveres a un hoyo, para señalar que fue testigo de las matanzas y de las horribles crueldades perpetradas en Minsk, y para indicar que tuvo datos precisos del sadismo con el que los jóvenes de Lwów maltrataban a las mujeres y los niños. Y como si con todo esto no fuera suficiente, deja también documentado que Eichmann vio en Minsk el horrible espectáculo de un hoyo cubierto de tierra del que surgían chorros de sangre, y en Treblinka a columnas de judíos desnudos prontos a ser ejecutados con ácido cianúrico.

El informe de Arendt incluye datos precisos de las declaraciones de Eichmann y detalles de las expresiones del propio acusado acerca de las reacciones y emociones que vivió al contemplar las atrocidades descritas para mostrar que, aunque nunca asistió a una ejecución masiva mediante armas de fuego ni jamás presencié una matanza con gases, Eichmann estaba perfectamente informado acerca del modo en que funcionaba la maquinaria de destrucción.

Esta secuencia narrativa del capítulo sobre La Solución Final alcanza un primer punto clave con el planteo de algunas dudas acerca de si Eichmann:

[...] sabía o no el significado de lo que hacía. Y también estaba la cuestión de determinar si se hallaba en situación de apreciar la enormidad de sus actos, de saber si era jurídicamente responsable, prescindiendo del hecho de que estuviera o no, médicamente hablando, en su sano juicio. Ambas dudas fueron resueltas en sentido afirmativo. (Arendt, 2004, p. 134)

Este es uno de los pasajes en los que queda expresada una *variación de acento* del análisis arendtiano de la responsabilidad que se observa a partir de *Eichmann en Jerusalén*. En los textos anteriores a esta obra, los estudios sobre el totalitarismo se vinculan con el funcionamiento de este régimen de dominación, y de ello resulta que el acento del análisis de la responsabilidad está colocado en su significado político. En el Juicio de Jerusalén, en cambio, el análisis se orienta a las personas involucradas y las preguntas no se refieren al funcionamiento del sistema sino a los motivos por los cuales este individuo concreto sentado en la cabina de cristal actuó

del modo en que lo hizo, y de ello resulta que el acento del análisis de la responsabilidad está colocado en sus significados jurídico y moral.

Este cambio de acento, que se produce a partir de la obra sobre Eichmann respecto de los significados de la responsabilidad, se ve reflejado en la dedicación preferencial que, con posterioridad a este texto, Arendt otorga en sus conferencias y escritos a los temas relacionados con las cuestiones morales, el mal, la responsabilidad, el pensamiento, el juicio y la voluntad. Ella misma expresa en la Introducción a la primera parte de *La vida del espíritu* que sus inquietudes por los temas que tratará en esta obra se relacionan con lo acontecido en el Juicio de Jerusalén, con experiencias concretas que desafían a la tradición moral, y con la valoración que hace la filosofía de la vida contemplativa como contrapuesta a la vida activa (Cfr. Arendt, 2002b, pp. 29, 30 y 32).

Esta orientación del análisis hacia la responsabilidad jurídica y moral confiere relevancia a la expresión “ambas dudas fueron resueltas en sentido afirmativo” con la que Arendt concluye el texto citado acerca de las condiciones de Eichmann para apreciar las dimensiones de sus actos y para saber si era jurídicamente responsable, porque importa despejar toda posibilidad de eximirlo de su responsabilidad criminal. A tal efecto consigna en el informe que no se aplicaba la pena de muerte a los jefes nazis que se negaran a participar de las matanzas, que Eichmann hubiera podido apartarse del cumplimiento de sus funciones sin graves consecuencias, que mentía al afirmar que el suicidio era su única alternativa y que su propia decisión de cumplir con su deber implicó el agravamiento de las consecuencias del delito (Cfr. Arendt, 2004, pp.135–137). No hay una sola prueba de actos de venganza o represalias severas por parte del régimen contra quien se negaba a la ejecución de asesinatos, pero la enorme mayoría de los agentes estatales cumplieron con lo que se les pedía.

En la continuidad de los análisis del juicio de Jerusalén, tras las consideraciones del defensor, del fiscal y del propio acusado relativas a los actos realizados para dar cumplimiento a la orden de dejar libre de judíos al territorio del Reich, surge otro punto clave de la mencionada variación del acento hacia el significado jurídico y moral de la responsabilidad operada en los textos arendtianos. Se trata de la respuesta a la pregunta formulada por el juez Landau acerca de la conciencia de Eichmann respecto de sus actos: “¿tenía o no tenía conciencia el acusado? Sí, la tenía” (Arendt, 2004, p. 141) A partir de este pasaje, el tema de la conciencia es colocado en un lugar destacado del capítulo sobre la Solución Final.

En orden a su relación con la responsabilidad jurídica es importante notar que Arendt distingue la conciencia en el sentido de no ignorar las consecuencias de los actos y la integridad de la conciencia moral como capacidad de distinguir el bien del mal y de decidirse a obrar

conforme a las exigencias éticas que de ella derivan. Eichmann solo poseía conciencia en el primero de estos significados. Tenía información acerca de los fusilamientos de judíos, polacos y comunistas por parte de los *Einsatzgruppen* en el Este, conocía la “solución humanitaria” para los judíos destinados a Warthegau era matarlos antes de dejarlos morir de inanición, sabía que las personas que él ordenaba deportar a Polonia serían finalmente asesinadas y que a los que enviaba al sobrepoblado campo de Theresienstadt no los esperaba el alojamiento sino el traslado a Auschwitz y el posterior exterminio.

El conocimiento que poseía Eichmann respecto de las implicancias de sus actos impedía cualquier intento de eximición de la plena responsabilidad que le correspondía por haberlos realizado. Sin embargo, la conciencia de Eichmann estaba completamente devaluada como capacidad de discernimiento del bien y del mal, puesto que, por ejemplo, al mismo tiempo que ponía reparos morales por la eliminación de los judíos alemanes o de personas cultas, era incapaz de rebelarse ante el asesinato en general o de seres humanos que consideraba “primitivos”. Arendt consigna que estas distorsiones de la conciencia del acusado eran semejantes a las de la gran mayoría del pueblo alemán, ante las que solamente “se alzaban unos cuantos individuos aislados que eran plenamente conscientes de la catástrofe nacional y moral a que su país se dirigía.” (Arendt, 2004, p. 146). Y en otro pasaje indica “[...] en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan solo los seres ‘excepcionales’ podían reaccionar ‘normalmente’” (Arendt, 2004, p. 147)

Incluso los conspiradores encabezados por Carl Friederich Goerdeler, que enfrentaron a Hitler y pagaron con sus vidas el fracaso de sus intentos rebeldes, no estaban inspirados en la indignación moral ni motivados en una reacción ante el sufrimiento causado a tantas personas, sino en la convicción de la inminente derrota y ruina de Alemania y para posicionarse de una manera conveniente en las negociaciones posteriores a la claudicación; es decir, que las razones de eficacia política tuvieron más peso en las decisiones de los seres humanos que tardíamente resistieron, enfrentaron e intentaron derribar a Hitler, y por las que sufrieron una horrible muerte, que las exigencias de su conciencia moral. Por este motivo Arendt expresa su acuerdo con el severo juicio que sobre los conspiradores pronunció el novelista Friederich P. Reck Malleczewen.

[...] Vosotros fuisteis quienes hicisteis al Archidestructor de Alemania, quienes le seguisteis, mientras todo parecía marchar sobre ruedas. Vosotros fuisteis...quienes sin dudar prestasteis cuantos juramentos os pidieron y quedasteis reducidos al papel de despreciables aduladores de este criminal, sobre quien recae la responsabilidad de cientos

de miles de seres humanos, de este criminal sobre quien gravitan las lamentaciones y las maldiciones del mundo entero. Ahora, le habéis traicionado. [...] Ahora, que el fracaso ya no puede ocultarse, traicionáis la empresa en bancarrota, a fin de tener una coartada que os proteja. [...] Sois los mismos que traicionaron cuanto os impedía el acceso al poder. (Arendt, 2004, pp. 151–152)

Tras este duro juicio sobre los conspiradores Arendt sostiene que entre las ideas de Goerdeler y las convicciones de Eichmann había una coincidencia de fondo puesto que ambos pensaban que la “solución permanente” del problema judío consistía en formar una suerte de estado independiente en territorio colonial en el que puedan vivir sin tener que soportar la situación de ser huéspedes indeseados. La convergencia entre los principios, las ideas y sentimientos de Goerdeler y Eichmann pone en evidencia que el problema de la conciencia devaluada alcanzó a una abrumadora mayoría del pueblo alemán, en la que también quedaron comprendidos los rebeldes que enfrentaron a Hitler. Así lo expresa Arendt:

Del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania, y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que era la conciencia, y en que había dejado de darse cuenta de que ‘el nuevo conjunto de valores alemanes’ carecía de valor en el resto del mundo. (Arendt, 2004, p. 153)

Hubo, sin embargo, una minoría de incierta cantidad que poseyó integridad de conciencia y de comportamiento, que se ubica en las antípodas de la complacencia y de la abdicación de lo humano a la que fueron proclives las mayorías, a la que Arendt señala como expresión ejemplar de la actuación moral posible en circunstancias en las que todos los factores impulsaban hacia el colapso y la degradación, y en las que parecía no haber lugar para la resistencia. Estas personas, que no eran santos ni héroes y se las podía encontrar en todos los estratos de la sociedad, mantuvieron intacta su capacidad de distinguir el bien del mal y tuvieron el valor de no ceder a los dictados del poder. Entre ellos Arendt menciona a Reck-Malleczewen, Karl Jaspers, a un anónimo artesano que optó por un puesto de trabajo inferior antes que ingresar al Partido Nazi, a los pocos que renunciaron a su carrera académica antes que jurar ser fieles a Hitler, a los obreros e intelectuales socialistas de Berlín que ayudaron a los judíos conocidos, a dos jóvenes que decidieron no alistarse en las SS por lo que fueron condenados a muerte y que el día de su muerte escribieron que no querían llevar sobre sus conciencias el peso de horribles crímenes, al sargento Anton Schmidt, a los hermanos Sophie y Hans Scholl de la

Universidad de Munich que tuvieron la valentía de denunciar públicamente a Hitler como asesino de masas y morir por esta causa.

Es notable el contraste entre la integridad de la conciencia de estas personas y la grave deformación eficazmente operada por el régimen sobre los criterios de valoración moral de Eichmann, de las tropas especializadas para el exterminio y de la mayoría de los alemanes. Se puede observar, por ejemplo, que Himmler logró convencerlos del carácter humanitario de los gaseamientos porque evitaban la muerte violenta y, de este modo, daban cumplimiento al derecho de morir sin dolor; o persuadirlos de que eran portadores de la grandiosa misión histórica de tener que eliminar a los indeseables e improductivos quitando esa pesada carga a las futuras generaciones. Arendt describe el estado de la conciencia del pueblo alemán como “debacle moral de una nación” (Arendt, 2004, p. 163), expresión indicativa de la masividad de la ruina espiritual de la que solo queda excluida una minoría de seres humanos que vivían los acontecimientos con sorpresa e indignación por los atroces crímenes contra la humanidad.

Abdicación del juicio y exculpación de sí mismo

La Conferencia de Wanssee, de enero de 1942, constituyó un momento crucial de la configuración de la conciencia de Eichmann. A partir del análisis de sus propias palabras, en el Capítulo 7 del informe, Arendt muestra que, tras la decisiva reunión en la que quedaron disipadas todas las dudas respecto del sangriento significado de la Solución Final, Eichmann tuvo la sensación de poder quitar de su conciencia el peso de toda culpa, en razón de la nula influencia que efectivamente podía tener desde su casi insignificante rango oficial y social en una decisión tomada por los seres humanos más prominentes del régimen nazi. Arendt explicita las palabras de Eichmann: “En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa”, mediante las preguntas “*¿Quién era él para juzgar?* ¿Quién era él para tener sus propias opiniones sobre el asunto.” (Arendt, 2004, p. 168)

Estos interrogantes develan que a partir de este momento el núcleo central de la conciencia de Eichmann, como fuente de la que emergían sus actos y como criterio de su justificación, estaba constituido por la convicción de no ser más que un obediente y eficiente funcionario que cumplía con su deber, y por ende, por la certidumbre de la absoluta desvinculación de la exigencia de asumir la responsabilidad por sus actos de ejecución de las órdenes de las máximas autoridades. Conforme a este modo de pensar, los actos se convirtieron rápidamente en una tarea rutinaria e inevitable y sus ejecutores fueron individuos dispuestos a obedecer, siempre sustituibles por otros. Al considerarse solo como un funcionario de modesto

rango con *incapacidad de formular un juicio*, y no precisamente sobre nimiedades, sino, sobre los asuntos de extrema gravedad en los que estaba involucrado, Eichmann se colocaba en situación de poder *exculpase a sí mismo*, o según sus propias expresiones, de lavarse las manos como Pilatos. La abdicación del juicio deriva en la pretensión de eximirse de toda responsabilidad por los hechos aberrantes que sucedieron a la decisión de La Solución Final, ya que esta medida fue tomada por las máximas autoridades del régimen, de carecer de poder para modificarlas, y de tener el deber de obedecerlas.

Arendt procede a desenmascarar semejante pretensión colocando al descubierto sus falacias y sus excusas. En primer lugar, muestra que con la mera obediencia no hubieran podido llevarse a cabo la gran cantidad de procedimientos requeridos para la ejecución del exterminio de los judíos en todos los países de Europa, ni para superar los enormes obstáculos que se les presentaron. En segundo término, también indica la insuficiencia de la obediencia para tranquilizar la conciencia de los judíos convertidos en verdugos de sus propios paisanos. Eichmann no ajustó su accionar solo al cumplimiento de órdenes superiores, sino que hizo todo lo que estuvo a su alcance para que estas órdenes alcanzaran sus sanguinarios objetivos.

Merece especial atención la activa y extraordinaria colaboración obtenida por Eichmann por parte de dirigentes judíos para el logro de los objetivos de La Solución Final, a la que Arendt califica como la “piedra angular de cuanto Eichmann hacía” (Arendt, 2004, p. 172), y sin la cual hubiera sido casi imposible el exterminio de cientos de miles de individuos, el despojo de las propiedades y de los bienes de los judíos. De modo análogo a lo sucedido con el deterioro de la conciencia de los conspiradores encabezados por Goerdeler y de la abrumadora mayoría del pueblo alemán, la debacle moral alcanzó también a los dirigentes de las comunidades judías de los países de toda Europa que prestaron su colaboración a los nazis para la destrucción de su propio pueblo. Los sentimientos arraigados en el interior de la conciencia de estos cómplices de las matanzas son narrados por distintos textos, testimonios e informes (Kastner, Hilberg, Pendorf y Adler) y presentados por Arendt del siguiente modo:

Se creían capitanes cuyos buques se hubieran hundido si ellos no hubiesen sido capaces de llevarlos a puerto seguro, gracias a lanzar por la borda la mayor parte de su preciosa carga, como salvadores que con el sacrificio de cien hombres salvan a mil, con el sacrificio de mil a diez mil. Pero la verdad era mucho más terrible. Por ejemplo, en Hungría el doctor Kastner salvó exactamente 1.684 judíos gracias al sacrificio de 476.000 víctimas aproximadamente [...] En su itinerario hacia la muerte, los judíos polacos vieron a muy pocos alemanes. (Arendt. 2004, pp. 172–173)

Resulta verdaderamente sorprendente que fueran comandos judíos los encargados de asesinar a sus compatriotas en los centros de exterminio, los designados para accionar las cámaras de gas, los que arrancaban los dientes de oro y cortaban el cabello a los cadáveres, los que cavaron las tumbas, y que todo ello no les planteara ningún problema moral. El grado de detrimento de la conciencia llegó a tal punto que Eichmann consiguió que a los miembros del Consejo Judío de Theresienstadt les resultaran agradables los trabajos resultantes de su colaboración con las dirigidas nazis. (Cfr. Arendt, 2004, p. 182) Y es más doloroso aún comprobar que sin esta colaboración de los dirigentes judíos con los nazis, de alcance tan generalizado que casi no hubo excepciones, la cantidad total de víctimas hubiera sido significativamente menor a la suma que oscila entre los cuatro millones y medio y los seis millones que fueron ejecutados. Arendt justifica su detallada y documentada descripción de la contribución de los Consejos Judíos en las matanzas porque permiten comprender que las inmensas dimensiones del colapso moral provocado por el nazismo afectaron profundamente a la sociedad alemana, a casi todos los países de Europa y también a la conciencia de las propias víctimas. La aceptación sin protesta de los judíos alemanes de su clasificación en categorías (judíos prominentes, judíos famosos, judíos “decentes” o de “primera clase”, medio judíos, judíos alemanes frente a judíos polacos, judíos excombatientes y condecorados frente a ciudadanos recientemente naturalizados), constituyó otro capítulo del colapso moral de la sociedad judía, que tuvo como resultado el implícito reconocimiento de la norma general adoptada por el nazismo en relación al exterminio de todos los judíos que no pudieran ser considerados casos especiales.³⁸

Respecto de la conciencia moral de la sociedad alemana, fue precisamente la adhesión celosa y entusiasta de “la buena y respetable sociedad” al nazismo en la que se apoyó Eichmann para tranquilizar la voz de su propia conciencia. Durante el proceso de Jerusalén, el acusado apeló a la inexistencia de manifestaciones exteriores contrarias al régimen que hubieran despertado su conciencia aludiendo a la connivencia de las mayorías, y aunque ello no se ajusta a la verdad, porque esas voces existieron y no modificaron en lo más mínimo su celo por cumplir con el programa de exterminio, sin embargo, las equívocas actitudes de importantes sectores del pueblo alemán ofrecían motivos para ser falazmente usados como subterfugios. En el Capítulo 7 de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt destaca dos hechos en los que se evidencian

³⁸ Al respecto dice Prior Olmos : “El problema moral en todo caso comienza en sus primeros matices con la aceptación de las reglas de juego. [...] Pero el problema moral propiamente dicho ‘radicaba en la parte de verdad que había en las declaraciones de Eichmann al referirse a la colaboración de los judíos, incluso teniendo en cuenta las circunstancias propias de la Solución Final’” (2009, p. 28)

estas actitudes y que, al mismo tiempo, revelan más elementos de comprensión del talante moral de la sociedad.

El primero de ellos es la denominada “emigración interior” y se refiere a quienes al finalizar la guerra proclamaron que internamente siempre se opusieron al régimen, y a la que la filósofa valora como insignificante y rayana con lo irrisorio: “En los últimos años el término ‘emigración interior’ se ha convertido casi en un chiste” (Arendt, 2004, p. 188), o algo aún más horrendo como el caso de quien ordenó y presidió el asesinato de quince mil individuos y con el más descarnado cinismo luego afirmó ante un tribunal que él siempre se “opuso interiormente” a los crímenes. El segundo hecho se refiere a quienes pretendieron justificar la permanencia en sus puestos para “suavizar” las cosas y para evitar que otros funcionarios verdaderamente nazis tomaran medidas mucho más brutales. A la línea argumental de estos “suavizadores”, que es coincidente con las autojustificaciones del propio Eichmann, Arendt la califica como “parte de la serie de cuentos de hadas surgidos en la posguerra” (Arendt 2004, p. 190) y describe que entre las acciones de estos individuos se computan humillaciones, vejaciones, esterilizaciones y masivas matanzas, aunque siempre pretendidamente ejecutadas para evitar mayores males.

Un kantiano muy particular (o lo quedó de Kant)

En el juicio de Jerusalén Eichmann expresó reiteradamente que siempre actuó conforme a las exigencias de su deber, como un ciudadano cumplidor de la ley y no solamente por obediencia de órdenes superiores, y durante el interrogatorio policial expresó que siempre vivió de acuerdo con los preceptos morales kantianos, en particular con la definición kantiana del deber. Arendt consideró esta invocación de Kant para justificar los crímenes como indignante e incomprensible por su nítido contraste entre aquel distintivo kantiano “atrévete a pensar por ti mismo” y esta incapacidad de juicio de un individuo que fue capaz de enviar a la muerte a millones de seres humanos sin otra razón que dar cumplimiento a los “crímenes legalizados por el Estado.”

El análisis realizado por Arendt deviene en un progresivo desenmascaramiento de la conciencia moral de Eichmann, en el que queda en descubierto su ineludible responsabilidad en los crímenes por lo que fue juzgado. Según sus propias declaraciones, a partir de la recepción del encargo de ejecutar la Solución Final, abandonó los preceptos de la moral kantiana y consideró que ya no era dueño de sus actos ni podía cambiar nada. Sin embargo, para Arendt, ésta no es una explicación satisfactoria, por lo que afirma que no solo desechó el imperativo

categorico de Kant sino que lo sustituyó por la fórmula de Hans Franck, Gobernador General de los territorios polacos ocupados: “Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos.” (Arendt, 2004, p. 200) Lo que el propio Eichmann llamó “uso casero del hombre sin importancia” Lo que el propio Eichmann llamó “uso casero del hombre sin importancia” de la filosofía moral kantiana derivó en el perverso reemplazo de la razón práctica como fuente de la que emana la ley y con la que la voluntad debe identificarse, por la voluntad del Führer como origen de la ley que debe ser obedecida incondicionalmente y sin excepciones. En estas instancias la conciencia moral de Eichmann ya estaba completamente enajenada.

En efecto, dice Arendt que fue su mismísima conciencia (Cfr. Arendt, 2004, p. 215) la que impulsó a Eichmann a rechazar las iniciativas del “ala moderada” de las SS, que procuraba interrumpir las acciones de exterminio con la intención de mejorar su posicionamiento ante los aliados y evitar ser juzgados como criminales, y a la que se plegaron masivamente los nazis en el último año de la guerra y ante la inminente derrota de Alemania. Eichmann no se limitó a cumplir órdenes superiores, sino que sabotó las órdenes de Himmler de detener las matanzas e hizo todo lo posible para dar efectivo cumplimiento a la Solución Final. Su extraordinaria e incondicional lealtad a Hitler siempre prevaleció a cualquier mandato que tergiversara su voluntad en letra o en espíritu.

La distinción entre las órdenes y “la ley”, presente en las actitudes y decisiones de Eichmann en los últimos días de la guerra desvela que el núcleo más profundo de su conciencia estaba conformado por la “la ley común” y esta se identificaba de manera absoluta con la palabra de del Führer. Una identificación de esta índole significó en los hechos que el mandato “no matarás” como constitutivo central de la conciencia humana fue trocado por su opuesto “[...] la ley común de Hitler exigía que la voz de la conciencia dijera a todos ‘debes matar’, pese a que los organizadores de las matanzas sabían muy bien que matar es algo que va contra los normales deseos e inclinaciones de la mayoría de los humanos” (Arendt, 2004, p. 219)

La responsabilidad de Eichmann en el *horrendo infierno* de los centros de exterminio del Este

A primera vista podría aparecer como algo extraño que en el capítulo XIII, “Los centros de exterminio en el Este”, Arendt se refiera de manera explícita y reiterada a la responsabilidad de Eichmann en los hechos acontecidos en la extensa zona conformada por Polonia, los Estados Bálticos y el área rusa ocupada por los nazis, y que constituyó el principal escenario de los

sufrimientos de los judíos, el destino final de las deportaciones, el lugar del que era casi imposible escapar y en el que muy pocos lograron sobrevivir, porque el centro de las operaciones del acusado fue el Reich, el Protectorado, los países europeos del centro, norte, sur, sudeste y oeste, es decir, todas las zonas ocupadas por el régimen, excepto el Este. Sin embargo, Arendt destaca el proceder de los jueces que, una vez desechadas las exageraciones de la acusación que convertían a Eichmann en el superior de Himmler e inspirador de Hitler, y la falsedad de los testimonios de los numerosos testigos que afirmaban –entre otras cosas– haber visto a Eichmann en lugares en los que nunca estuvo, concluyen en su sentencia y su fallo que “la responsabilidad moral y jurídica de quien entrega la víctima al ejecutor material del delito es, en nuestra opinión, igual o mayor, que la responsabilidad de quien da muerte a la víctima.” (Arendt, 2004, p. 308)

Estas consideraciones de la filósofa muestran que el alcance de su concepto de responsabilidad no se limita a quienes fueron los brazos ejecutores de los crímenes, sino que es atribuido con mayor propiedad y de modo más grave a quienes, como Eichmann, enviaron a la muerte a seres humanos con plena conciencia de lo que les sucedería. En este sentido, Arendt explicita las cuatro responsabilidades atribuidas a Eichmann por parte del Tribunal. La primera fue que Eichmann estaba muy bien informado de las masivas matanzas de los *Einsatzgruppen* en el Este y, según la sentencia, ello fue suficiente para considerarlo partícipe responsable de los hechos. La segunda lo declara responsable de la deportación de los judíos de los guetos de Polonia a los campos de exterminio, en cumplimiento de sus funciones de organizador de los embarques y traslados en el sistema de transporte ferroviario, aunque en este caso, Arendt señala que se pronunció la sentencia sin las pruebas suficientes. La tercera responsabilidad imputada a Eichmann estuvo referida a lo que ocurría en los campos de exterminio con los judíos que no habían cometido ningún tipo de delito, con los judíos que habían transgredido alguna norma, con la condena a muerte de los que integraban el primer grupo, salvo el veinticinco por ciento de individuos fuertes a quienes se seleccionaba para el trabajo. Al determinar las responsabilidades de Eichmann se verificó que él conocía que la inmensa mayoría de las personas que deportaba eran asesinadas, que careció de autoridad para determinar quienes debían sobrevivir y quienes debían morir, y que, aunque fuera cierta o no pudiera probarse la veracidad de su insistente declaración de que nunca dio muerte con su propia mano ni ordenó matar directamente a ningún individuo, *fue un asesino de masas*. La cuarta responsabilidad estuvo focalizada en averiguar su compromiso con las miserables condiciones de vida imperantes en los guetos del Este, acerca de lo cual se pudo determinar que “estaba plenamente informado de la realidad, pero que no existía ninguna relación entre esta y

las funciones ejercidas por el acusado.” (Arendt, 2004, p. 314) Se puede afirmar entonces que, respecto de los hechos sucedidos en el Este, aunque no pertenecieron a su directa jurisdicción, Eichmann fue responsable porque tenía pleno conocimiento de la realidad, por haber planificado y ejecutado las deportaciones de una gran cantidad de hombres y mujeres hacia su inexorable destino de muerte, y por ser el principal representante de Heydrich como autoridad central de los asuntos generales concernientes a la Solución Final.

¡Cuán distinto hubiera sido el mundo!

Las historias ocurridas en diversos países contadas por cien testigos de la acusación en setenta y dos sesiones del juicio de Jerusalén, noventa de los cuales habían sobrevivido a la guerra y a las distintas formas de cautiverio, constituyeron una de las vías más eficaces para perforar las “bolsas de olvido en cuyo interior desaparecían todos los hechos [...]” (Arendt, 2004, p. 339) Esta expresión es utilizada por Arendt para designar los vanos intentos de hacer desaparecer todos los vestigios de las matanzas por parte de la burocracia nazi, a través de la quema de archivos, hornos crematorios, explosivos, lanzallamas y máquinas trituradoras de huesos. Pero los criminales de todos los tiempos, que siempre procuraron destruir las huellas de sus aberrantes delitos, inexorablemente fracasaron en sus intentos, porque “hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia.” (Arendt, 2004, p. 339)

En relación con la *validez ejemplar* del caso Eichmann respecto del tema del mal, Graciela Brunet comenta:

Pero aquél solo se vuelve ejemplar si hay un *espectador* que lo convierte en objeto de reflexión y así lo salva del olvido. Arendt [...] muestra cómo el horror de la maquinaria totalitaria –que produce asesinatos silenciosos, anula los lazos entre sus víctimas e impide las muertes heroicas – encuentra, sin embargo, un límite: la palabra que rescata la memoria. (Brunet, 2004, p. 125)

En efecto, los testigos de los hechos que sucedieron durante la dominación totalitaria del nazismo narraron innumerables historias de horror, crueldad y sufrimiento, y procedieron a identificar a los responsables de estas acciones de manera irrefutable con pruebas fehacientes. Pero la valía de los testimonios no se circunscribió visibilizar la salvaje brutalidad de los nazis, sino que también radicó en rescatar del silencioso anonimato a quienes salvaguardaron la dignidad humana en situaciones de extremo riesgo. Arendt destaca las declaraciones del testigo

Abba Kovner que en un momento del juicio de Jerusalén relató la ayuda que le había prestado el sargento Anton Schmidt, quien sobresale entre las escasas historias de alemanes que tuvieron lucidez de juicio moral y valentía para obrar conforme a su conciencia. Cuando el sargento Schmidt comandaba en Polonia un grupo de soldados que se ocupaba de rescatar soldados alemanes que habían perdido contacto con sus unidades, ayudó durante cinco meses a judíos que luchaban clandestinamente contra el régimen con documentación falsa y transportes, y todo ello sin el objetivo de obtener dinero a cambio. En marzo de 1942 fue descubierto y ejecutado. Para reconocer la grandeza de Schmidt y al mismo tiempo indicar la escasa cantidad de comportamientos semejantes por parte de ciudadanos alemanes, Arendt se refiere a los escasos minutos que Kovner relató la ayuda recibida por el sargento con estas palabras:

Y en el transcurso de estos dos minutos, que fueron como una *súbita claridad* surgida en medio de impenetrables tinieblas, un solo pensamiento destacaba sobre los demás, un pensamiento irrefutable, fuera de toda duda: cuán distinto hubiera sido todo en esta sala de audiencia, en Israel, en Alemania, en toda Europa, quizá en todo el mundo, *si se hubieran podido contar más historias como aquella* [cursiva propia]. (Arendt, 2004, p. 337)

La estatura humana de Anton Schmidt, que se ubica en las antípodas de la figura de Adolf Eichmann, se comprende adecuadamente al considerar que los gobiernos totalitarios del siglo XX no permitieron que sus opositores murieran por sus convicciones, con la dignidad y el dramatismo de los mártires, sino que los ejecutaban y hacían desaparecer en un silencioso anonimato. Precisamente porque la inutilidad para modificar el curso de los acontecimientos era nítida y explícita, la sencilla historia del sargento Schmidt reviste una *ejemplaridad* de inmenso valor moral para la confusa situación espiritual de Alemania tras la guerra, porque es un testimonio elocuente de que los seres humanos como él fueron fieles a su conciencia y no se doblegaron, aunque la mayoría sucumbió a las imposiciones del terror organizado, y porque estas actitudes hacen del mundo un lugar habitable para los seres humanos.

La banalidad del mal apremia la responsabilidad

La sentencia de los tres magistrados que integraron el Tribunal de Jerusalén condenó a Eichmann por ser causante de la muerte de millones de judíos, por situar a otros tantos millones en circunstancias propicias a su destrucción física, por causarles grave daño corporal y mental, por dar órdenes de interrumpir la gestación de mujeres judías en Theresienstadt, por delitos

contra la humanidad (genocidio de los pueblos polaco y gitano, asesinatos y otros actos cometidos antes de agosto de 1941), por la persecución de judíos en razón de motivos religiosos, raciales y políticos; por expolio de bienes, por crímenes de guerra, por la expulsión de cientos de miles de polacos de sus hogares, por la expulsión de catorce mil eslovacos de Yugoslavia, por la deportación de miles de gitanos a Auschwitz, por la deportación de noventa y tres niños de Lídice, y por ser miembro de las cuatro organizaciones que en los juicios de Nüremberg fueron consideradas criminales.

La enumeración detallada de los cargos consignada por Arendt en las páginas 356 a 358 de su Informe no deja ningún lugar a dudas respecto de su valoración de la magnitud del mal por el que Eichmann fue juzgado y condenado, lo cual permite afirmar que su controvertida expresión acerca de la banalidad de mal no implica que ella lo minimice en ninguno de sus aspectos, como lo explicita en muchos lugares del informe, entre los que se destaca el texto de las palabras finales del epílogo que, en su opinión, debieron pronunciar los jueces para mostrar públicamente que se hizo justicia: “Has reconocido que el delito cometido contra el pueblo judío es el curso de la guerra es el más grave delito que consta en la historia, y también has reconocido tu participación en él.” (Arendt, 2004, p. 405) También se puede observar el modo en que la filósofa estima la inmensidad del mal en cuestión en su consideración del argumento de quienes objetaron la sentencia de muerte que afirmaba que carecía de sentido imponer la pena de muerte por delitos de tal magnitud, al que de manera explícita Arendt manifiesta su acuerdo por la desproporción que existe entre la dimensión del delito y la sanción, sin que esto signifique aprobar que no se castigue al asesino de millones de personas.

En relación al grado de responsabilidad de Eichmann, Arendt que indica la “mismísima esencia de los delitos” del acusado no fue la de haber sido quien consumó directamente los crímenes, sino la persona que, por el lugar que ocupó en la estructura del régimen y la función que cumplió en la planificación, organización y ejecución de la Solución Final, hizo todo lo que estuvo a su alcance para que otros – por lo general los propios prisioneros de los campos de exterminio– se convirtieran en los brazos ejecutores de las matanzas. En los casos de delitos cometidos en masa, tanto en relación con las víctimas como a quienes los perpetraron, “*el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal*” (Arendt, 2004, p. 359). Por esta razón, aunque en el juicio de Jerusalén no se haya logrado comprobar que Eichmann faltaba a la verdad cuando afirmaba que nunca había cometido un acto directamente encaminado a la consumación de los delitos de los que se lo acusaba, su responsabilidad no resultó menguada por esta circunstancia sino incrementada por

su activa participación como funcionario de superior rango en la maquinaria de la masacre administrativa.

La sentencia del tribunal de apelación, el Tribunal Supremo de Israel, no solo confirmó tajantemente la sentencia recurrida, sino que formuló consideraciones agravantes acerca de las responsabilidades de Eichmann tales como: “la idea la Solución Final jamás hubiera revestido las infernales formas de la piel desgarrada y carne torturada de los judíos, si no hubiera existido el fanático celo y la insaciable sed de sangre del recurrente y sus cómplices” (Arendt, 2004, p. 363), dando respuesta de este modo al argumento del Doctor Servatius según el cual la situación de los judíos no hubiera sido mejor en el caso de que Eichmann no hubiera existido, lo que supone el recurrente y falaz recurso de sostener que “otro lo hubiera hecho en su lugar.”

La expresión “banalidad del mal” que utiliza como subtítulo de la obra y al final el capítulo 15 antes del Epílogo, para referirse a las últimas palabras pronunciadas por Eichmann antes de su ejecución, es acuñada a partir de lo que Arendt vio y escuchó en el Juicio de Jerusalén para colocar en relación el terrible acontecimiento del exterminio de seis millones de personas y la personalidad de Eichmann. Da cuenta de no haber encontrado un ser monstruoso, jurídicamente enajenado, depravado, sádico, dominado por una insaciable necesidad de matar, moralmente insano, fanático antisemita, o que pudiera identificarse con la encarnación del mal, sino un hombre ordinario, normal, corriente, obediente, un funcionario fiel cumplidor de órdenes e incluso un buen esposo y padre de familia. Indica la desproporción entre la magnitud del mal cometido y la persona que lo comete, entre “[...] el execrable horror de los hechos y la innegable insignificancia del hombre que los había perpetrado”, puesto que el mal sin precedentes de las dimensiones del Holocausto fue causado por personas normales, comunes, ordinarias. Acerca de la falta de correlación entre el daño causado y la motivación subjetiva de su agente asevera Daniel Frankel:

Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo. El daño que causó, y del cual Arendt le considera responsable, fue monstruoso. Pero todavía resulta más aterrador cuando se advierte que la raíz subjetiva de sus crímenes no estaba en firmes convicciones ideológicas ni en motivaciones especialmente malignas. La banalidad del mal apunta precisamente a esta ausencia en el agente de un fundamento positivo del daño que inflige. (Frankel, 2014, p. 230).

La propia Arendt explica el significado de su expresión: “[...] cuando hablo de banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio resultó evidente.” (Arendt, 2004, p. 417) Y unos años más tarde,

después de haber atravesado la intensísima controversia que suscitó la expresión, en 1971 escribía:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de ‘la banalidad del mal’ y con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. (Arendt, 2007b, p. 161)

Resulta paradójico y un verdadero “desafío al pensamiento” –como dice la autora– que el término *banal*, que es equiparable a lo trivial o lo insignificante, haya sido acuñado por Arendt³⁹ para designar un mal de extrema gravedad, que es la normalidad de los delincuentes como el fenómeno “más terrorífico que todas las atrocidades juntas”.

Así lo expresa en el Epílogo:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos seres humanos no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad. (Arendt, 2004, pp. 402–403)

Lo que caracteriza la personalidad de Eichmann es la ausencia de pensamiento, es decir, la incapacidad de juicio,⁴⁰ la inhabilidad para el uso del propio pensamiento, la imposibilidad de ponerse en el lugar del otro, la incapacidad para considerar cualquier cosa desde el punto de visto de su interlocutor, la aceptación del autoengaño, la incoherencia y la inconsecuencia en el

³⁹ En la carta de respuesta a Gershom Scholem del 24 de julio de 1963 dice Arendt: “De paso te diré que no entiendo por qué calificas mi expresión ‘banalidad del mal’ de consigna o eslogan. Por lo que sé, nadie ha utilizado esa expresión antes que yo; pero eso carece de importancia.” (Arendt, 2005b, p. 150)

⁴⁰ En el capítulo 4º de este trabajo se analiza la distinción entre pensar y juzgar que Arendt expone en *La vida del espíritu*.

razonamiento.⁴¹ “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión – que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez – fue lo que lo predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo.” (Arendt, 2004, p. 418) Se puede inferir entonces, que la expresión “banalidad de mal” tiene un valor hermenéutico del inconmensurable daño que puede seguirse de la abdicación de la facultad de juzgar.

En Eichmann, el pensamiento fue sustituido por las frases hechas⁴² y por la recurrente apelación a la obediencia como única explicación de sus acciones, porque la renuncia a pensar por uno mismo implica la abdicación de la propia responsabilidad, la ruptura de la relación de la persona con los otros, con el mundo y con la propia conciencia (Cfr. Moratalla, 2013, p. 100). Para Arendt, la aguda irreflexión y el alejamiento de la realidad, que en el proceso de Jerusalén quedaron patentizados como rasgos de los actos y de la personalidad de Eichmann y de muchos individuos como él, pueden causar más daño que todos los malos instintos de la naturaleza humana. Este nuevo tipo de delincuente es responsable de un delito sin precedentes al que Arendt identifica con la expresión “matanzas administrativas” y que se caracteriza por ser cometido únicamente mediante el empleo de una gigantesca organización burocrática que se sirve de recursos gubernamentales para lograr sus objetivos (Cfr. Prior Olmos, 2009, p. 22). La tipificación del delito de Eichmann como “crímenes contra el pueblo judío” por parte de los jueces israelíes fue refutada por Arendt, quien argumentó que, si bien se exterminó a los judíos, se trató de un *crimen contra la humanidad* “perpetrado en el cuerpo del pueblo judío”, y por ende, un delito internacional por constituir “[...] un ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la ‘condición humana’, sin la cual los términos ‘humanidad’ y ‘género humano’ carecerían de sentido.” (Arendt, 2004, p. 391) Por esta razón, Arendt acuerda con la objeción de Jaspers a la competencia de jurisdicción del tribunal de Jerusalén y con su propuesta de que la sentencia sea dictada por un Tribunal internacional que represente el género humano. “La monstruosidad de los hechos ocurridos queda ‘minimizada’ ante un tribunal que únicamente representa a un Estado.” (Arendt, 2004, p. 394)

Las graves consecuencias que acarrea la banalidad del mal a la condición humana reclaman de manera apremiante que los seres humanos actúen responsablemente. Es lo que

⁴¹ La descripción de Eichmann tiene rasgos semejantes a la de Himmler (Cfr. Arendt, 1999, pp. 523–525, 2005, pp. 161–162).

⁴² “Mi único lenguaje es el burocrático”, dijo Eichmann en el juicio. “Pero la cuestión es que su lenguaje llegó a ser burocrático porque Eichmann era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera una frase hecha.” (Arendt, 2004, p. 78) “Siempre que los jueces, en el curso del interrogatorio, intentaban apelar a su conciencia, se encontraban con su ‘satisfacción’ y se sentían indignados y desconcertados al darse cuenta de que el acusado tenía a su disposición un cliché de ‘satisfacción’ para cada período de su vida y para cada una de sus actividades.” (Arendt, 2004, p. 84)

queda evidenciado en el contenido de las últimas páginas del Post S criptum, en las que Arendt coloca el tema de la responsabilidad en el centro de las reflexiones conclusivas de su Informe sobre el Juicio a Eichmann, con lo que confirma explícitamente la cardinalidad que para ella tiene el asunto. Respecto de la centralidad del tema de la responsabilidad en *Eichmann en Jerusalén*, Prior Olmos sostiene:

En nuestro planteamiento de *Eichmann en Jerusalén* no puede ser reducido al aspecto de la dimensión burocrática del totalitarismo, pues no est  all  el verdadero centro de la obra, sino en el problema de la responsabilidad como el gran problema planteado, y que sin embargo ha sido obviado en muchos intérpretes, incluso algunos bien autorizados como R. Bernstein o S. Benhabib. (Prior Olmos, 2009, p. 24)

En este orden de cosas, interesa de manera particular la refutación arendtiana de la recurrente “teoría del engranaje” puesto que coloca en descubierto que ella equivale al argumento del delincuente que intenta justificarse en las estadísticas de criminalidad, afirmando que si se produce una cantidad determinada de delitos por día el suyo no hace más que confirmar lo que estaba previsto que ocurriría, y que si él no lo hubiera cometido cualquier otra persona inevitablemente lo hubiese hecho. En distintas partes del texto Arendt responde a la falaz teoría, entre las que se destacan las palabras que a su juicio debería haber pronunciado el Tribunal en la sentencia: “[...] ante la ley, tanto la inocencia como la culpa tienen carácter objetivo, e incluso si ochenta millones de alemanes hubieran hecho lo que t  hiciste, no por eso quedar as eximido de responsabilidad” (Arendt, 2004, p. 405)

El supuesto de la teoría del engranaje es el determinismo, frente al que Arendt siempre fue intransigente. Sus críticas a la posición determinista muestran que fue utilizada por los gobiernos totalitarios para convertir a los individuos en obedientes funcionarios, y también por la moderna burocracia y las modernas psicología y sociología que han extendido el hábito de eximir de responsabilidad a los ejecutores de los actos y de explicar el comportamiento de los seres humanos en el marco de sistemas que funcionan conforme a leyes originadas en impersonales y anónimos designios. En los determinismos de cualquier índole, se abren los caminos “para evadirse de la zona en que se encuentran los hechos demostrables y las responsabilidades personales” (Arendt, 2004, p. 432), porque no dejan ningún resquicio para la acción libre y responsable de los seres humanos, con lo cual la administración de justicia deviene anacrónica y carente de sentido.

Si se es consecuente con las teorías deterministas, la administración de justicia será inexorablemente sustituida por el “imperio de Nadie”, que es la forma de administración

política distintiva de la burocracia, en la que instaura una lógica en la que a nadie se le puede pedir cuenta de sus actos. Los determinismos del pasado y del presente configuran las condiciones que hacen posible la realización de lo que pregonaba Hitler como futuro ideal y que Arendt presenta del siguiente modo: “Cuando Hitler dijo que amanecería el día en que, en Alemania, sería considerado como ‘una vergüenza’ tener la profesión de jurista, quizá hablaba, harto consecuentemente, de su sueño de instaurar una perfecta burocracia.” (Arendt, 2004, p. 421)

El cambio de énfasis del significado político de la responsabilidad que caracteriza las obras anteriores al proceso de Jerusalén hacia los significados jurídico y moral predominantes en los textos posteriores se fue confirmando en cada momento de su desarrollo, puesto que el objeto de Eichmann en Jerusalén fue determinar si el Tribunal hizo justicia tanto al acusado como a las víctimas, y por esta razón es una obra centrada en el significado personal, moral y jurídico de la responsabilidad. Consecuentemente los temas que la organizan, que le dan consistencia y cohesión giran en torno a la conciencia, el juicio como capacidad de distinguir lo justo de lo injusto, el colapso moral, la posibilidad del discernimiento ético en situaciones de masiva alteración de criterios, la tipificación y el carácter sin precedente del delito puesto a juicio en el proceso de Jerusalén, la obediencia a la ley, el cumplimiento del deber, las historias ejemplares de personas y de países, y la responsabilidad del acusado y de otros actores en relación con los hechos sucedidos en el período de dominación de nazismo.

Los juicios de carácter superfluo emergen de las innumerables teorías que intentan evadirse de los hechos concretos y de las responsabilidades personales para explicar de modo genérico todos los acontecimientos, entre las que menciona “la mentalidad de gueto” de los judíos europeos, la culpabilidad colectiva del pueblo alemán, la inocencia colectiva del pueblo judío. Existe la responsabilidad política de los actos y acontecimientos del pasado y ella es una característica básica de la vida política, pero no la culpa ni la inocencia colectiva, pues si se la admitiera no habría individuos culpables o inocentes (donde todos son culpables nadie lo es, se reitera en distintos textos). Sin embargo, no es la responsabilidad política, sino la responsabilidad personal a la que Arendt se refiere a lo largo del Informe y de sus análisis de los hechos y de las historias vistas y oídas en el proceso de Jerusalén, porque asevera que la única finalidad de un tribunal de lo penal es hacer justicia tanto al acusado como a las víctimas. En la contraposición entre los juicios superfluos y los juicios centrados en responsabilidades individuales se puede verificar que la personalización de la responsabilidad es el acento que caracteriza la perspectiva de análisis de su Informe sobre el juicio a Eichmann.

Los retos de la responsabilidad ante el total derrumbamiento de las pautas morales

Los criterios y las normas que permiten a los seres humanos 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 estalinistas convencidos y también por las personas corrientes.

Ante estos hechos, es necesario preguntarse si el mencionado 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 testigos 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” (Arendt, 2007b, p. 79)

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”.(Arendt, 2007b, p. 76) 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 qué situación queda colocada la responsabilidad ante la persistencia del desmoronamiento de todas las pautas morales? ¿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?

Las respuestas a estos interrogantes encaminan esta indagación 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. En relación con 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. (2006, p. 66)

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” (Arendt, 2007b, p. 82) como procedimiento que traslada a entidades abstractas los cargos que los seres humanos 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 consecuencia, si “el abandono de toda posible responsabilidad humana en la eterna corriente y su eterno fluir” (Arendt, 1999, p. 290) ejerce una fascinación de carácter escapista que tiene como consecuencia la abolición de lo humano es 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”. (Camp, 2006, p. 67) 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. (2007, p. 88)

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 Kohn 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. (Arendt, 2007b, p. 22)

Se puede inferir de estas consideraciones que es relevante para Arendt comprender el significado de la moral como el discernimiento de lo justo y lo injusto, del 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 que:

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. (Arendt, 2007b, pp. 84–85)

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, y Arendt, que implica y compromete a la responsabilidad de cada ser humano, es que la conducta moral depende primariamente del trato del ser humano 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 del razón’, toman todas como criterio el Yo y, por consiguiente, el trato del hombre consigo mismo”. (Arendt, 2007, p. 97)

“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. (Arendt, 2007b, p. 113)

Las proposiciones morales que pretenden ser verdaderas 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. (Cfr. Sanabria Cucalón, 2016) 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’”. (Arendt, 2007b, p. 98)

La única consecuencia que se puede derivar de la sentencia de que *es mejor estar enfrenteado al mundo entero que estar enfrenteado 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. 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 seres humanos 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 ser humano; 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 seres humanos 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 *dialegethai*, 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. (Arendt, 2008, p. 53)

Como se verá más adelante, Arendt considera que los criterios de la moral socrática deben ser abiertos a otras dimensiones para extender su validez, a fin de que los seres humanos sean capaces de ejercer un discernimiento de lo bueno y de lo malo en las circunstancias contingentes y de buscar la conciliación entre pluralismo y universalismo. La integridad con uno mismo será enriquecida por Arendt con la incorporación de las consideraciones sobre el pensar, la voluntad, la imaginación, el sentido común y el juicio que posibilitarán hallar el criterio de discernimiento moral de validez general a partir de la asunción valorativa de lo singular, sin apartarse de él ni intentar subsumirlo en normas o imperativos universales. No obstante valora la aproximación socrática 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 seres humanos 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. (2010, p. 127)

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 b-c), Arendt explica que la expresión *yo, que soy uno*, significa en realidad:

Aún 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. (Arendt, 2007b, p. 107)

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*, debido a 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 seres humanos 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 seres humanos 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. (Arendt, 2007b, p. 106)

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. En los estudios sobre las características de la posmodernidad se pueden constatar la validez de estas afirmaciones (Cfr. Bauman, 2003; Colom A. & Mélich J., 1994; Díaz, 1988; Finkielkraut, 1987; Lipovetzky, 1990; Lyotard, 1984)

Tras estas consideraciones es razonable pensar que Arendt exprese su cercanía con la posición socrática que sostiene que *todos los seres humanos 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, y puesto que “Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal” (Arendt, 2007b, 110) 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. (Arendt. 2007b, p. 115)

O en las palabras de Villa: “El irreflexivo hombre común ha sido el gran criminal del siglo XX” (2010, p. 123).

Del análisis del pensamiento socrático emerge, entonces, el criterio último de la conducta moral que permite distinguir lo bueno y 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. De modo concomitante a la periodización del pensamiento arendtiano sobre el significado de la responsabilidad que se presenta en este trabajo, se puede sostener que también se produjo una evolución de sus ideas acerca de los asuntos morales a partir de la impresión que le produjo su participación en el proceso de Jerusalén. Dado que el criterio moral socrático concierne al ser humano 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 ser humano 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 límite 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 seres humanos, 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, y a considerar a los principales pensadores que introdujeron estos asuntos en sus reflexiones de filosofía moral.

La validez ejemplar y la responsabilidad

Puesto que la voluntad era una facultad desconocida para los antiguos (Cfr. Prior Olmos, 2010), corresponde preguntarse ¿se puede hablar de responsabilidad sin considerar la voluntad? ¿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.(Cfr. Prior Olmos, 2009) 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”.(Arendt, 2007b, p. 137) En el próximo capítulo de este trabajo se analizará de modo más explícito la vinculación entre voluntad y responsabilidad que Arendt presenta en *La vida del espíritu*.

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”. (Arendt, 2002b, p. 143) 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 “deriva” la regla general a partir del discernimiento de lo particular (Cfr. Arendt, 2003, p. 150) 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 ésta 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. (2010, p. 60)

Si en el ámbito de la moral solo fuera posible que los juicios tengan validez para los sujetos individualmente considerados la conducta de los seres humanos 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” (Ferrara, 2008, p. 74) 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” (2006, p. 75)

Así las cosas, es necesario hacer frente a la tensión entre lo particular, contingente y mutable de las circunstancias en las que actúan los seres humanos y las pautas morales comunes a todos los seres humanos 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 seres humanos 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”. (Arendt, 2007b, p. 144)

Toma de Kant la idea de que el sentido común, con ayuda de la imaginación, integra a los seres humanos 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 ser humano 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 imaginariamente 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.’ (Ferrara, 2008, p. 74)

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. (Arendt, 2007b, p. 147)

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 la 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.” (Arendt, 2007b, p. 149)

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. 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”. (Camp, 2006, p. 67) Afirma a continuación que:

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. (Camp, 2006, p. 74)

El ejemplo, posee un atractivo y una fuerza particular, debido a 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 seres humanos 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”. (Ferrara, 2008, p. 92)

En el análisis del presente apartado 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*, a los que referirá el siguiente capítulo.

Las respuestas que ofrece Arendt al derrumbe moral están relacionadas con su comprensión del significado de la responsabilidad, pues los criterios fundamentales de discernimiento entre el bien y el mal moral analizados en el presente apartado constituyen exigencias ante las que es necesario responder y el baremo que distingue el tipo de respuestas que deciden los seres humanos 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 a 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 concernientes a las cuestiones morales 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 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 proposición: “[...] el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir por seres humanos que se niegan a ser personas” (Arendt, 2007b, p. 124) 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.⁴³ 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.” (Camp, 2006, p. 65)

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 renunciamiento 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 empeñarse en seguir siendo nadie” (Arendt, 2007b, p. 124) los seres humanos 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

⁴³ 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 (Cfr. Bernstein, 1997).

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. (2006, p. 77)

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.

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. (Arendt, 2007b, p. 157)

La vinculación siempre conflictiva entre la moral y la política no justifica la retracción de los seres humanos 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 *Algunas cuestiones de filosofía moral*, 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.” (Arendt, 2007b, p. 150)

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 seres humanos* 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 seres humanos de las sociedades contemporáneas, sumergidos en la impersonalidad, el anonimato y la superficialidad no ofrecen resistencia, sino que la admiten como corolario cuasi natural 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. (Arendt, 1973, p. 180)

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 post-totalitarismo, porque son las mismas personas las que anhelan y demandan ser sustituidas.

Capítulo 4. El problema de la responsabilidad y las facultades del espíritu

Retos y polaridades del apartamiento del apartamiento del pensar

El análisis de la relación entre pensamiento y lo que realmente existe y se manifiesta a la experiencia humana, es el punto de partida del itinerario reflexivo del presente capítulo, que está orientado a dilucidar las peculiaridades que presenta el problema de la responsabilidad a lo largo de las consideraciones sobre las actividades mentales efectuadas por Arendt en *La vida del espíritu*.

En la introducción de la obra, ella se coloca ante la exigencia de justificar el tratamiento de los asuntos relacionados con las actividades del espíritu, puesto que gran parte de su itinerario intelectual dedicado a la indagación de la vita activa, a la ciencia y la teoría política, se desarrolló desde una posición de distancia crítica respecto de estos “tan temibles” temas. Las dos razones que despertaron el interés por abordar cuestiones afines con la experticia filosófica, con la que Arendt no se siente identificada, emergen de sendos acontecimientos históricos.

La primera de ellas es la experiencia como activa y atenta observadora analítica del proceso de Eichmann en Jerusalén y de la expresión “banalidad de mal” acuñada en su informe para describir un *hecho* innegable respecto del fenómeno del mal, (distinto de las consideraciones del pensamiento tradicional, según las cuales los malvados actúan movidos por el orgullo, la soberbia, la codicia, la envidia, el odio o la debilidad), y que consistió en que el agente responsable que estaba siendo juzgado en Jerusalén por haber cometido actos monstruosos, era un hombre “totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso” [...] “cuya única característica destacable[...] fue su *incapacidad para pensar*.” (Arendt, 2002b, p. 30) Como ya se ha señalado anteriormente, Eichmann recurrió a los estereotipos y las frases hechas para protegerse de las sollicitaciones de la realidad y pasarlas por alto. Pero Arendt advierte que este comportamiento no correspondió solo a Eichmann sino que fue una característica muy generalizada de los individuos que carecieron de la disposición para detenerse y pensar. Esta constatación la condujo a indagar si la facultad de juzgar – la capacidad de distinguir lo que está bien de lo que está mal– depende de la facultad de pensar, y a

preguntarse si la actividad del pensar puede situarse entre las condiciones “que llevan a los seres humanos a evitar el mal, o incluso, lo condicionan frente a él.” (Arendt, 2002b, p. 31)

La segunda razón que despertó el interés de Arendt por el pensamiento fue su convencimiento acerca de la inadecuación de la sabiduría de la tradición filosófica para el abordaje y resolución de los problemas morales nacidos de la experiencia concreta y de las cuestiones inherentes a la *vita activa*. Aunque en el devenir histórico este distanciamiento ocasionó el descrédito generalizado de la filosofía y la de la metafísica, afirma Arendt que dicha subestimación no se debió a la carencia de significado de las cuestiones últimas que constituyen su contenido, sino al modo en que fueron formuladas y resueltas. Se puede colegir entonces que, para Arendt, los interrogantes sobre el significado exhaustivo de la realidad mantienen su carácter interpelante a pesar del desprestigio de la disciplina que pretende abordarlos, y constituyen inextirpables “aguijones” que reclaman novedosos tratamientos.

Para evitar que estos renovados abordajes reiteren los extravíos que condujeron a la situación cultural de desinterés, tanto de los intelectuales como de casi todo el mundo, por “las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra”, (Arendt, 2002b, p. 37) será preciso plantearlas de modo tal que las tensiones polares – i.e. unidad y multiplicidad; universalidad y particularidad; ser y aparecer; continuidad y novedad; fenómeno y fundamento; permanencia y cambio; inmanencia y trascendencia; autonomía y heteronomía; contingencia y necesidad; etc.– que las constituyen no pierdan su interconexión, ya que la eliminación de uno de sus términos acarrea inevitablemente la abolición de su opuesto. Por otra parte, de modo concomitante con la generalización del descrédito y la subestimación de la metafísica y de la filosofía que se podía constatar a mediados del Siglo XX, se fue configurando una situación – que para Arendt es, paradójicamente, una ventaja de su tiempo– en la que el ejercicio de la capacidad para pensar dejó de ser un asunto reservado para los pensadores profesionales para convertirse en una exigencia que concierne a todas las personas por estar directamente vinculada con la competencia de distinguir lo bueno de lo malo. Y dado que la ausencia de pensamiento puede ser causa de la maldad y que la incapacidad para pensar también puede hallarse en gente muy inteligente, el asunto “no puede seguir dejándose en manos de ‘especialistas’, como si el pensamiento, del mismo modo que la alta matemática fuese monopolio de una disciplina especializada” (Arendt, 2002b, p. 4).

En las sucesivas aproximaciones que permiten comprender la idea de Arendt acerca del *pensamiento*, resultan relevantes las precisiones que formula en los párrafos finales de la Introducción a *La vida del espíritu*, a partir de la distinción kantiana entre las facultades de la Razón, cuya actividad mental es *pensar*, y del Intelecto, al que le corresponde *conocer*. Según

Arendt, esta distinción posibilita avanzar más allá del propio Kant, puesto que al quedar *liberado* de los criterios que caracterizan a las certezas y evidencias del ámbito del intelecto y del conocer, el pensamiento y la razón trasciendan esos límites para abordar los asuntos del “mayor interés existencial para el hombre” que son los que conciernen a “la búsqueda del significado” (Arendt, 2002b, p. 42), sin la exigencia de interpretar y justificar esta indagación según el modelo de la verdad.

La relación entre pensamiento y responsabilidad comienza a emerger cuando se considera que todas las actividades mentales que distinguen a los seres humanos de las otras especies animales tienen en común una *retirada* del mundo de la apariencia, y este apartamiento se torna problemático puesto que, en la visión arendtiana, “Ser y Apariencia coinciden para los hombres, esto supone que solo se puede huir de la apariencia dentro de la apariencia.” (Arendt, 2002b, p. 47) Desde el inicio mismo del ejercicio del pensamiento y de las otras actividades del espíritu se plantea la cuestión de su vinculación con la realidad, y considerando que, de distintos modos, la irresponsabilidad es siempre una evasión, se puede afirmar que el pensamiento, desde el comienzo hasta el final de su actividad, ha de responder al reto de evitar que el apartamiento del mundo de la apariencia que lo caracteriza implique una huida de la realidad hacia el recinto de una construcción especulativa alejada y despreocupada de los asuntos humanos que acontecen en la cotidianidad. En sintonía con el pensamiento arendtiano, afirma María Zambrano que el ser humano es esa criatura .que tiene que cumplir su ser a través de la realidad y que, cuando esta relación se disipa, se debilita o se torna inconsistente, el ser humano se extravía en una pseudo libertad, sustitutiva de la libertad verdadera, que pretende “vagar por su cuenta extra muros de esa ciudadela que es lo real” (Zambrano, 2007, p. 143), encerrándose en obcecaciones y prejuicios.

Si ser y apariencia coinciden, no hay dos mundos sino que la única realidad está constituida por el mundo de las apariencias. Sin embargo, la búsqueda de los fundamentos de lo fenoménico es una necesidad del espíritu de la que no puede abdicar sin que su vida quede sumergida en el transcurrir sin sentido. Examinar la realidad y buscar su significado es una tarea tan distintiva del ser humano que su vida carece de sentido si no se la asume y se la ejercita continuamente, tal como dice Sócrates en la célebre frase recogida por Platón en su Apología de Sócrates: “Una vida sin examen no merece ser vivida.” (38a 5–6) La cultura de masas crea condiciones para que los individuos transiten su existencia adoptando de manera acrítica los criterios de la moda, de la mayoría, de los poderes dominantes, o de las fuentes hegemónicas acerca de los asuntos más relevantes de la vida humana, sin preguntarse siquiera si tales criterios corresponden con sus exigencias, o cuáles son las consecuencias que acarrearán.

Es preciso entonces, que el pensamiento se aboque a la búsqueda de los fundamentos de lo que aparece, pero para Arendt, éstos no se hallan en una realidad trascendente de orden superior y separada sino *en* la misma apariencia.⁴⁴ Por esta razón el desafío al que debe dar respuesta el pensamiento es *regresar continuamente* a la apariencia como movimiento que sucede y precede a sus innúmeros apartamientos. De este modo, *apartamientos y regresos* son las polaridades constitutivas del pensar cuya tensión ha de mantenerse constantemente como tarea humana de la que es necesario hacerse cargo, y así evitar, por un lado, la evasión de la realidad y por otro el hundimiento en el sucederse de una existencia sin sentido ni razones. Sobre esta tensión entre pensamiento y apariencia, escribe Arendt:

El primado de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana al que no pueden escapar ni científicos ni filósofos; *siempre deben regresar a ella* [cursiva propia] desde los laboratorios e investigaciones, y siempre manifiesta su potencia al no verse afectada o alterada en lo más mínimo por mucho que hayan descubierto al intentar trascenderla. [...] La creencia de que una causa debería ostentar un rango de realidad mayor que el efecto (de modo que este último puede ser degradado con facilidad remitiéndolo a su causa) puede figurar entre las más antiguas y tercas falacias metafísicas. (Arendt, 2002b, pp. 48–49)

Conforme a este modo de concebir la actividad del pensamiento, para indagar sobre el fundamento de lo fenoménico es necesario renunciar a la presunción de construir un sistema especulativo de ideas al margen de la exigencia de confrontarlas, verificarlas y retroalimentarlas a cada paso con la realidad misma de lo que aparece. En los intentos de búsqueda del significado último de las cosas, el pensamiento deberá siempre lidiar para vencer el riesgo de las elaboraciones de sistemas de ideas que encuentran su validación en la coherencia interna y la articulación entre ellas mismas como partes de un todo. Se trata del riesgo del apartamiento sin “regreso” que concluye casi inevitablemente en la falaz proclamación de la supremacía del fundamento sobre la apariencia.

Respecto de esta errónea afirmación de superioridad, Arendt hace suyas las conclusiones de los trabajos del biólogo y zoólogo suizo Adolf Portmann para cuestionar la jerarquía que la filosofía occidental sostuvo desde sus inicios del Ser (auténtico) por sobre la (mera) Apariencia, y para afirmar una inversión de sus términos, de tal modo que, según lo afirma el científico, lo relevante y significativo se sitúa en la superficie. Sus investigaciones muestran, con gran cantidad de ejemplos, que en toda la amplitud de la biodiversidad, la riqueza de autoexhibición

⁴⁴ En estas consideraciones se destaca la influencia de Merleau Ponty. (Cfr. Merleau– Ponty, Maurice (1964) *Le visible et l’invisible*, Editions Gallimard. Paris.

de los vivientes excede con sobreabundancia los términos de la mera funcionalidad, y que, por ende, resulta insatisfactoria la explicación de que las apariencias externas solo obedecen al doble propósito de la autoconservación y la supervivencia de la especie.

De los hallazgos de Portman se sigue que es erróneo nuestro estándar de juicio habitual, tan profundamente enraizado en los postulados y prejuicios metafísicos –según los cuales lo esencial se esconde tras la superficie, y la superficie es “superficial”–, que, en relación con lo que realmente se “es”, es una ilusión común el convencimiento de que tiene más importancia lo que se halla en el propio interior, la “vida interior”, que lo que aparece en el exterior (Arendt, 2002b, p. 54).

Vinculada con esta relación interior-exterior, Arendt también aborda en el capítulo uno de *La vida del espíritu* sobre *La Apariencia* la distinción entre cuerpo, alma y espíritu. El lenguaje y las expresiones del alma no se alejan de los sentidos, puesto que en las experiencias anímicas se hallan estrechamente vinculadas al cuerpo. En sintonía con Aristóteles sostiene Arendt que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo; mientras que no hay sensaciones que correspondan a las actividades del espíritu. Aunque desde otras perspectivas podría cuestionarse una distinción tan nítida entre los seres humanos y los animales, Arendt sostiene que, por su alma todos los seres vivos proceden a su autoexhibición en el mundo de las apariencias, en cambio los seres humanos realizan su autopresentación mediante la acción y el discurso, que es producto de una elección deliberada en la que los seres humanos pueden, hasta cierto punto, escoger cómo desean aparecer ante los otros, qué es lo que desean mostrar y qué es lo que quieren ocultar. Esta autopresentación de obra y de palabra es la que permite a cada ser humano distinguirse de los demás e individualizarse, es decir que, mientras por su alma los seres humanos se asemejan entre sí, por su espíritu se diferencian unos de otros y configuran su identidad personal. Así, Arendt afirma que “Es evidente que una criatura sin espíritu no podrá experimentar algo parecido a una experiencia de identidad personal [...]” (2002b, p. 56).

Según esta línea de pensamiento, se puede afirmar que cada ser humano es responsable de la autopresentación de la que emerge su propia personalidad o carácter, de la finalidad u orientación particular que le otorgue, de las consecuencias que acarrea para sí mismo y para los demás, puesto que sus actos son producto de una elección deliberada y su ejercicio requiere el grado de autoconciencia que caracteriza las actividades mentales. No obstante, esta responsabilidad está atravesada por la inestabilidad, en tanto que el yo interior del sujeto que la actúa no presenta plena cohesión, no se muestra, no es fijo ni permanente. La experiencia vital muestra que a los seres humanos les resulta dificultosa y compleja la tarea de conocerse a sí

mismo y más aún, de poseerse a sí mismo. Por otra parte, su identidad no es nunca algo cerrado y definitivo, sino una construcción que abarca todo el arco temporal de su existencia.

En la estela del pensamiento kantiano, Arendt distingue el yo pensante y el yo (self): “El yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía. [...] Y esto es así porque el yo pensante no es el yo.” (Arendt, 2002b, p. 67) Según esta distinción, se produce un desdoblamiento en el ser humano, que, por una parte, como sujeto pertenece a la vez al mundo visible y al inteligible, y por otra, en cuanto persona experimenta una dualidad entre su ser espiritual y su ser anímico/corporal, lo que configura, en cierto sentido, una doble personalidad. Por la actividad del pensamiento, como ya se ha indicado, el espíritu se retira del mundo real y, debido a su carácter inmaterial, toma distancia de lo corpóreo, conformándose así la creencia de que el yo pensante está fuera del tiempo y sin embargo forma parte de cada ser humano. El lenguaje de estas proposiciones evidencia que el distanciamiento de lo existente concreto deriva en un modo de comprensión del espíritu que es contrario a la experiencia y al sentido común. Cuando estas experiencias derivan en conclusiones referidas al yo pensante que pretenden conocimientos propios del ámbito de lo nouménico, se cuentan entre lo que Kant denomina *ilusiones* de la razón, a las que Arendt considera inevitables y acerca de las cuales afirma que es necesario distinguir aquellas que son auténticas de las que no lo son, es decir, si estas ilusiones son:

[...] meros espejismos que se desvanecen al mirarlos de cerca, o si bien son propias de la condición paradójica de un ser vivo que, a pesar de formar parte del mundo de las apariencias, posee una facultad, la capacidad de pensar, que permite que el espíritu se abstraiga del mundo sin poder abandonarlo o trascenderlo. (Arendt, 2002b, pp. 69–70)

El pensamiento habrá, entonces, de hacer frente al reto de que su apartamiento del mundo no se extravíe en las creencias dogmáticas o los postulados arbitrarios que caracterizan las ilusiones inauténticas, para estar en condiciones de asumir las paradojas de la condición humana que implican el doble movimiento continuo de la retirada y del regreso. El nexo entre pensamiento y realidad que hace posible no transigir a la coartadas, o las construcciones intelectuales propias del solipsismo abierto o soterrado (que, para Arendt, es la falacia filosófica más persistente y perniciosa) y la autosuficiencia del yo pensante (que presume no necesitar ni depender de ninguna cosa material) es el *sentido común*, que es una suerte de sexto sentido que unifica las sensaciones de los otros cinco, las incorpora en el mundo compartido por otros que perciben del mismo modo y produce una *sensación de realidad* que acompaña y otorga significado a todas las sensaciones. Es un sentido “interno” – según la denominación de Tomás

de Aquino— que actúa como raíz y principio común de los sentidos externos, que “garantiza” la realidad de lo percibido, y que se torna en un componente de gran relevancia para evitar el divorcio sin retorno del pensamiento con el mundo de las apariencias. Arendt afirma que “Cuando el pensamiento se retira del mundo de las apariencias, también lo hace de aquello que ofrecen los sentidos y, por lo tanto del sentimiento de realidad aportado por el sentido común” (Arendt, 2002b, p. 77), pero tanto los pensadores profesionales como los aficionados pueden afirmarse a sí mismos al margen del sentimiento de realidad solo de manera temporal, pues continúan siendo seres humanos de carne y hueso, dotados del sentido común que necesitan para sobrevivir. Para evitar los extravíos en los complejos laberintos especulativos del yo pensante, la sensación de realidad que emerge del sentido común constituye un reclamo continuo de retorno y de anclaje del pensamiento a su relación con el mundo de las apariencias.

En la actividad de los científicos que se desarrolla en el ámbito de la facultad que Kant denominó *Intelecto* (Verstand) este retorno se produce de manera inevitable, puesto que para verificar sus teorías siempre deberán regresar a la experiencia y al razonamiento del sentido común en sus variadas expresiones. Sin embargo, en la actividad de la facultad de pensar que corresponde al ámbito de la *razón* (Vernunft), la cuestión se presenta con características completamente distintas. Para Arendt, mientras el intelecto se orienta a entender las percepciones que ofrecen los sentidos y de este modo a *conocer* la *verdad* que se sitúa en la evidencia sensible, la razón está dirigida a *comprender el significado* de lo que existe. Esta es una precisión relevante sobre el modo de concebir el pensamiento por parte de Arendt: “Me parece que tal distinción entre verdad y significado no solo resulta decisiva para cualquier investigación sobre la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto.” (Arendt, 2002b, p. 82) Las verdades de razonamiento, cuya expresión más elevada es el razonamiento matemático, son de naturaleza universalmente compulsiva debido a su carácter necesario y autoevidente y no pueden ser rechazadas por ningún ser humano que esté en su sano juicio; las contingentes verdades de hecho, son también coercitivas para quien las capte con sus sentidos y las perciba con su sentido común, aunque su fuerza compulsiva esté limitada a los testigos directos y dependa del testimonio de otros para quienes no lo sean. En ambos casos, el empeño de la ciencia y del saber consiste en alcanzar verdades irrefutables, es decir, proposiciones que se “imponen” al intelecto con carácter obligatorio.

En cambio, no es apropiado esperar que la verdad brote del pensamiento, porque éste tiene la función de indagar sobre el significado, aunque la actividad del pensar orientada a la búsqueda de significado esté conectada con la del conocer orientada a la búsqueda de la verdad.

En realidad, el ansia de significado, que caracteriza al pensamiento emana de la capacidad de interrogarse sobre asuntos acerca de los que no se puede esperar respuestas que puedan considerarse verdades irrefutables, es condición para los seres humanos se planteen las preguntas cuyas respuestas hacen posible el desarrollo de la civilización. Según Arendt: “[...] la razón es la condición *a priori* del intelecto y del conocimiento [...]” (2002b, p. 86) De este modo, el carácter insaciable del pensamiento constituye un acicate que impulsa al intelecto hacia la continua ampliación y búsqueda de nuevos conocimientos, al tiempo que no concede que se aquiete en una conformidad paralizante y mucho menos en presunciones dogmáticas. Es posible reconocer en estas consideraciones una convergencia con la *función regulativa* asignada por Kant a la razón, sin embargo, Arendt sostiene que la distinción entre *Vernunft* y *Verstand* contiene alcances y consecuencias que su autor no explicitó. Se refiere al objetivo último de alcanzar la verdad y el conocimiento que el filósofo de Königsberg mantuvo para el pensamiento, sin advertir que había *liberado* a la razón de las exigencias propias del ámbito del intelecto y del conocimiento de la verdad. La razón no se mueve en el mundo de las apariencias ni alcanza la realidad, por lo que no se encuentra ante el requerimiento de “demostrar” la verdad de sus proposiciones. Sin embargo, esta distinción entre las exigencias de justificación de las actividades del pensamiento y con las del conocimiento, no implican que el primero quede exento de la demanda de validación de sus indagaciones, ni que todos los contenidos u orientaciones posibles a los objetos que conciernen a la razón tengan idéntico valor. El pensamiento queda liberado respecto de la verdad, pero colocado ante el requerimiento de *dar cuenta* de la validez de sus indagaciones y proposiciones acerca del significado. Al respecto expresa Arendt que, de la búsqueda de significado y no de la sed de conocimiento emerge “[...] la necesidad de la razón consiste en *dar cuenta, logon didonai*, como lo denominaban los griegos con gran precisión, de todo lo que puede existir o puede haber acontecido”. (Arendt, 2002b, p. 122) El intento de evadirse, de no responder a esta exigencia es una severa irresponsabilidad puesto que acarrea el abandono de los asuntos humanos más relevantes, que son precisamente los que conciernen al significado, al dominio de la oscuridad de lo irracional y de la pura arbitrariedad.

La necesidad de hablar, el requerimiento de lenguaje que caracteriza a los seres humanos permite comprender el modo a través del cual el pensamiento da cuenta de la búsqueda de significado. Considerando que la actividad de la razón solo puede encontrar satisfacción en el pensamiento discursivo constituido por palabras portadoras de significados, y que los seres humanos solo existen en plural, la mencionada validación se vehiculiza en el dar cuenta y justificar con palabras ante los otros. El lenguaje es el instrumento más apropiado con que

cuentan los seres humanos para transformar los frutos invisibles de la actividad mental en expresiones audibles y presentes en el mundo cotidiano de las apariencias. Y como la razón trasciende los límites del razonamiento del sentido común y no le bastan los ejemplos característicos del mundo de las apariencias para ilustrar sus conceptos, hace uso de la metáfora para salvar el abismo entre las actividades mentales y el mundo de las apariencias, a modo de puente entre lo invisible y lo visible que busca “[...] iluminar las experiencias no sensibles para las que no existen palabras en ningún lenguaje” (Arendt, 2002b, p. 129). O en otras palabras, “[...] el lenguaje del espíritu, gracias a la metáfora, regresa al mundo de las visibilidades para iluminar y elaborar aquello que no puede verse pero sí decirse.”(Arendt, 2002b, p. 131) De este modo, el pensamiento, en y desde su inherente estar fuera del orden, encuentra en la metáfora la vía de regreso y reconocimiento de la primacía del mundo de las apariencias, la manera de intercambiar y transferir entre lo sensible y lo que no lo es, y de evitar extraviarse en el engaño metafísico de la teoría de dos mundos que constituye la falacia más persistente y plausible de la filosofía.

Para Arendt, los seres humanos están condicionados de múltiples maneras en su existencia, pero pueden trascender mentalmente todos los condicionamientos; y aunque esta capacidad del espíritu esté limitada a la dimensión mental, tiene decisiva importancia en la definición de los criterios de juicio de todo lo que acontece en la existencia cotidiana. De este modo, el carácter paradójico se presenta, una vez más, para mostrar que el apartamiento del pensamiento es, a la vez, regreso y profundización del significado de lo que acontece en la realidad, y que, en el pensamiento arendtiano, la trascendencia del espíritu humano posibilita juzgar y actuar con sentido en el mundo de las apariencias:

Los seres humanos [...] pueden especular con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible. Y aunque todo esto no pueda cambiar jamás la realidad de manera directa [...] los principios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. (Arendt, 2002b, p. 93)

La relación de la actividad pensante con la realidad, en su constante movimiento de retirada y retorno, está atravesada por una dialéctica de guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común, en la que ambos resultan enriquecidos por los mutuos enfrentamientos, desacuerdos, sospechas, objeciones e interpelaciones. Se trata de una lucha que acontece tanto entre los filósofos profesionales y las multitudes, como en el interior de cada individuo, puesto que, el que está *fuera del orden* cuando piensa el significado de todo lo que existe, es un ser humano como cualquier otro, que comparte con los demás el razonamiento del sentido común

sobre los asuntos de la vida. Estar fuera del orden significa que el pensamiento se aleja de las actividades necesarias de la vida ordinaria y que convierte en presente lo distante a la vez que toma distancia de lo que está directamente presente a la percepción sensorial, es decir que “el pensamiento anula las distancias temporales y espaciales.” (Arendt, 2002b, p. 107) Estas operaciones del pensamiento, sin embargo, tienen como punto de partida la realidad experimentable a la que la imaginación *desensorializa* luego de las repeticiones de lo percibido por los sentidos, posibilitando de este modo que la facultad pensante despliegue los procedimientos que le son propios. Para Arendt, por ejemplo, la posibilidad de pensar qué es la felicidad, o qué es la justicia está necesariamente precedida por la experiencia de haber visto seres humanos felices e infelices y de haber presenciado actos justos e injustos, y de que, luego del apartamiento temporal y espacial del escenario factual, la imaginación haya *desensorializado* lo experimentado por los sentidos. Se puede afirmar entonces, que el pensamiento y la búsqueda del significado no son posibles sin la experiencia como punto de partida, y al mismo tiempo, que la experiencia puede lograr sentido y coherencia si es pensada. Una vez más, la tensión entre apartamiento y regreso se presenta como la clave de la concepción de Arendt sobre el pensamiento:

[...] todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento. Contemplada desde la perspectiva del pensamiento, la vida, en su puro estar-ahí, carece de significado [...]. (Arendt, 2002b, p. 109)

El pensamiento hace posible irradiar la luz del significado sobre la vida humana para que no quede sumergida en el puro transcurrir de sucesos carentes de sentido. Pero esta prerrogativa de los seres humanos no se actualiza de modo automático, ni en todos los individuos, sino que requiere de la insustituible decisión de ejercerla de manera personal por parte de cada uno y sostenerla en el tiempo. Es este un ejercicio que supone una disputa que de manera insustituible debe llevar a cabo cada persona contra los mecanismos inerciales propios de la vida humana, contra la proclividad a deslizarse en la mollicie del conformismo y la ignorancia, contra la automatización de las creencias y las representaciones que caracterizan a la sociedad de masas y contra la presunción de dar por definitivos los hallazgos y discernimientos del espíritu. Por esta razón, la incapacidad para pensar por uno mismo es, en última instancia y como ya se ha mencionado anteriormente, una consecuencia de la abdicación de la responsabilidad de asumir la humanidad que corresponde a su condición.

Los análisis de la figura de Sócrates como ejemplo de pensador que une en su persona las pasiones aparentemente contrarias del pensamiento y de la acción, permiten a Arendt mostrar la hondura de la tensión polar entre la perentoria necesidad del examen crítico de los acontecimientos y las circunstancias del mundo de las apariencias para todo aquel que desea vivir humanamente con sentido, y los riesgos que la peculiaridad del efecto destructivo que caracteriza al pensamiento, que, paradójicamente, torna inconsistente la pretensión de encontrar significados que hacen innecesario seguir pensando, y en consecuencia, siempre acarrea el peligro de disolver todas las convicciones y valores existentes. Es decir, que la ausencia de pensamiento es inadmisibile porque inevitablemente deshumaniza la existencia, pero su ejercicio requiere afrontar los continuos desafíos de una potencia de búsqueda siempre inacabada. Así lo expresa Arendt:

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede, en cualquier momento, volverse en contra suya, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como ‘nuevos valores’. [...] Lo que suele llamarse ‘nihilismo’ es, en realidad, un peligro inseparable de la misma actividad del pensamiento. (Arendt, 2002b, p. 199)

Sin embargo, esta energía destructiva que constituye al pensamiento puede convertirse en un falaz subterfugio para evadir la responsabilidad del examen crítico de la vida, convalidándose de esta manera una adhesión sin razones a las reglas de conducta y los valores vigentes en una sociedad y en un tiempo dados, así como su sustitución –también irracional – por criterios de juicio o códigos totalmente contrarios. El supuesto resguardo de los peligros destituyentes que se logran mediante la asunción de una vida sin examen solo conduce a crear las condiciones para la imposición de las normas y los pilares en los que se funda la existencia por parte de quienes de quienes detentan el poder, es decir, para la configuración de un escenario que favorece la instalación de totalitarismos abiertos o encubiertos.

La búsqueda del significado es siempre una tarea riesgosa y problemática en razón la desproporción estructural que existe entre las energías del pensamiento humano y el horizonte infinito al que dirige su empeño, por lo que recurrentemente resurge en la historia la inclinación de eliminar el ímpetu del espíritu, o más sutilmente, los intentos de domesticar sus exageradas pretensiones con procedimientos que lo delimiten y lo ajusten a las medidas que la razón pueda alcanzar y dominar. De estas tentativas deriva la censura de las preguntas últimas y la consecuente reducción de la existencia a los asuntos en los que los seres humanos pueden aferrarse a certezas y seguridades.

Arendt es plenamente consciente de la índole de las dificultades que acarrea el pensar y de los peligros que le son inherentes. Sin embargo, no cede ante las falaces soluciones que procuran evitarlos, en tanto que, inexorablemente se convierte en diferentes modos de evadir la realidad. Indica con claridad las graves consecuencias de estas opciones:

Con todo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados. (Arendt, 2002b, p. 200)

En efecto, quienes se han habituado a aceptar de manera acrítica las reglas, valores y criterios de juicio que rigen las dimensiones específicamente humanas de la existencia, se someterán sin cuestionamientos ni impedimentos a las órdenes de los que tengan el suficiente poder para abolirlos y sustituirlos por nuevos códigos cuyos contenidos sean absolutamente contradictorios con los antiguos. Esta docilidad para cambiar radicalmente la orientación de las normas de la vida moral, social y política se ve incrementada en aquellos seres humanos que sin pensar adhieren más firmemente a un determinado orden, como sucedió con la mayoría de la sociedad de Alemania nazi y de la Rusia estalinista, cuando fueron capaces de invertir las normas básicas que habían constituido los fundamentos de la existencia personal y social hasta la irrupción de los totalitarismos. Y el hecho de que tras la caída de estos regímenes se haya producido una nueva inversión de los valores no resulta en modo alguno confortante para Arendt, sino que confirma el aciago resultado en el que concluye la abdicación del pensamiento.

La renuncia a pensar implica huir de la relación con uno mismo en procura de quedar liberado de la exigencia de justificar sus acciones y sus palabras ante el propio yo. La relación dialógica de cada ser humano consigo mismo, paradigmáticamente expresada en el “dos-en-uno” socrático, es una facultad distintiva de la condición humana y por lo tanto presente en todo individuo; sin embargo, negarse a ejercer esta capacidad, eludir la relación consigo mismo, es una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, intelectuales, investigadores y especialistas en actividades mentales. La actualización de esta posibilidad depende de la respuesta que cada ser humano decida dar al reclamo exigente que emerge de la constitución de su propio ser. De este modo queda expuesta la explícita vinculación entre pensamiento y responsabilidad:

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupa en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto

significa que *nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo* [cursivas propias]; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente. (Arendt, 2002b, p. 213)

Arendt concluye la primera parte de *La vida del espíritu* con significativas consideraciones referidas a la relación entre el pensamiento y el tiempo. ¿Dónde estamos cuando pensamos? es la pregunta que guía su indagación, y a ella responde que estamos *en ningún lugar*, puesto que, cuando el yo pensante se retira del mundo de las apariencias e interrumpe las actividades ordinarias para ocuparse de objetos que están ausentes, no solo *desensorializa* los fenómenos que se presentan a los sentidos sino que también *desespacializa* la experiencia original. Sin embargo, la constatación de que los seres humanos no solo existen en el espacio sino también en el tiempo, amplía el significado de la pregunta por el *topos* de la actividad pensante. La brevedad de la vida del ser humano es expresión irrevocable de su naturaleza finita conforme a la cual está “enclavado en un tiempo que se extiende infinitamente hacia el pasado y el futuro [...]” (Arendt, 2002b, p. 221) El pensamiento coloca sus representaciones y objetos en una sucesión ordenada temporalmente a la que Arendt llama *cadena de pensamiento* y describe como *una línea que progresa hasta el infinito*.

El tiempo presente en el que está inmerso el yo pensante es un campo de batalla entre el pasado que ya no es y el futuro que se aproxima pero que todavía no existe. Cada ser humano, sin embargo, no es un objeto pasivo inserto en una corriente que le pasa por encima y lo convierte en una especie de marioneta, sino que Arendt lo define como “un luchador que defiende su propia presencia” (Arendt, 2002b, p. 227), que se inserta como un protagonista activo del combate mediante la asunción del presente como punto en que confluyen el pasado infinito y el futuro también infinito, desde el cual da origen a la *cadena de pensamiento* orientada hacia un punto indefinido, asimismo infinito. De este modo, la existencia humana está enraizada en la finitud del presente y limitada entre las fuerzas del pasado y del futuro, y al mismo tiempo intrínsecamente constituida por la apertura al infinito que es inherente a la vida del espíritu. Esta capacidad humana de insertarse en el fluir del tiempo, de romper la corriente de la sucesión indiferente, de introducir propósitos y procesos inéditos, de iniciar algo nuevo, no se puede dar por descontada ni es mecánica, sino que es una fuerza que depende la libre respuesta que cada sujeto dé a la emergente llamada de su propia condición, es decir, de su responsabilidad. A ella se refiere Arendt, al afirmar:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro

para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de “árbitros” o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto. (Arendt, 2002b, p. 229)

En tanto que piensa puede el ser humano descubrir el significado de los asuntos que conciernen a su existencia, es decir que las cadenas de pensamiento en tensión al infinito posibilitan colocar los hechos de la vida concreta en relación con la totalidad y el sentido, y de este modo rescatarlos de su natural deslizamiento hacia su inexorable desaparición. Sin la relación con la totalidad y el infinito que realiza el pensamiento, el devenir inevitable de lo singular es su declinación, su ruina, y en última instancia su confluencia en la transitoriedad, en el sinsentido, en la nada misma. Y, una vez más, es preciso subrayar que el descubrimiento del significado es una posibilidad que *cada generación y cada ser humano debe* actualizar por sí de un modo nuevo, para trascender su propia finitud (Cfr. Arendt, 2002b, pp. 229–230). Para Arendt, es esta una tarea tan ineludible como compleja, puesto que, en su opinión, el hilo de la tradición se ha roto porque se ha perdido la continuidad del pasado que cada generación transmitía a la siguiente, de tal modo que los seres humanos de su tiempo solo se encuentran con un pasado *fragmentado que ya no puede evaluarse con certeza*. Podría preguntarse razonablemente si el mismo fenómeno no era constatable en épocas anteriores. No obstante, esta particular situación de fragmentación e incertidumbre que se prolonga más allá de los años aludidos por la pensadora hasta las primeras décadas del siglo XXI, configura un escenario de naufragio en el que, sin embargo, es necesario rescatar los tesoros más valiosos del pasado como un legado que permite encontrar algunos mojones o puntos de referencia en los que sustentar y orientar el itinerario de la frágil y riesgosa empresa de existir humanamente en el mundo real de las apariencias.

La voluntad como creadora de la persona susceptible de ser tenida por responsable de sus actos y de su ser

Aproximaciones a las complejidades del yo volente

En el último apartado de la primera parte de *La vida del espíritu* dedicada al estudio del Pensamiento, titulado *Post Scriptum*, Arendt explicita el nexo entre las tres actividades del espíritu, y anticipa algunos de los tópicos fundamentales acerca de la Voluntad y el Juicio. Entre ellos se destaca, en primer lugar, la afirmación de que las decisiones de la voluntad no son

derivaciones consecuentes de las especulaciones del intelecto que pudieran antecederlas, ni pueden deducirse de los mecanismos del deseo, sino que interrumpen todas las cadenas causales por tratarse de actos que emergen de la libre espontaneidad. En consecuencia, abordar la actividad de la voluntad implica al mismo tiempo considerar el problema de la libertad.

Al afirmar que la voluntad es una facultad que era desconocida en la antigua Grecia y que fue descubierta contemporáneamente con el hallazgo de la interioridad humana por parte de los primeros cristianos, Arendt indica que su análisis de las experiencias humanas tendrá un carácter histórico y enuncia que se trata de una facultad *paradójica y contradictoria*. Estas adjetivaciones acerca del objeto de estudio anuncian que la segunda parte de la obra presenta exigencias de un abordaje metodológico que posibilite la comprensión de un asunto notoriamente complejo. Acerca del nexo entre voluntad y responsabilidad, el mencionado *Post Scriptum* contiene una afirmación fundamental, que en este apartado será considerada como criterio de análisis del pensamiento y de las experiencias de los distintos autores. En la proposición aludida expresa Arendt:

[...] la volición es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden ‘quiénes’ van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. La voluntad, que se ocupa de proyectos y no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la persona que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, que se tiene por responsable no ya de sus actos, sino de su ‘Ser’ completo, de su *carácter*. (Arendt, 2002b, p. 234)

Esta caracterización de la voluntad, que plantea sin rodeos las cuestiones centrales del presente apartado, no puede darse por sentada ni ser aceptada como una obviedad, sino que debe ser verificada en la experiencia y el pensamiento de los seres humanos en el curso de la historia, puesto que esta capacidad del espíritu es la que ha sido refutada y cuestionada con mayor persistencia por gran cantidad de filósofos. Por otra parte, a simple vista, no resulta fácil encontrar una coherencia lineal entre los rasgos que distinguen a la voluntad y la hermenéutica que vincula el problema del mal con la facultad de pensar, expuesta por Arendt en las obras anteriores a *La vida del espíritu*. (Cfr. Prior Olmos, 2010) La propia autora advierte que los fenómenos vinculados con la voluntad y por ende al problema de la libertad “están recubiertos por una capa extraordinaria de razonamientos controvertidos [...]” (Arendt, 2002b, p. 239), de modo que su abordaje exige la consideración crítica de las diferentes perspectivas, de las paradojas y de las oposiciones polares que entran en conflicto.

En primer lugar, Arendt no pasa por alto la posición de los filósofos que consideran que la voluntad es un concepto artificial que no corresponde a nada real, una mera ilusión de la conciencia, sino que la asume como una problemática que retoma en varias ocasiones y desde distintos ángulos y a la que da respuestas a lo largo del texto. Un primer adelanto de su postura frente a la desconfianza de los filósofos provocada por la inevitable conexión de la facultad de la voluntad con la libertad es la afirmación de que los seres humanos tienen conciencia de que, en todo acto libre, siempre *podrían haber dejado sin hacer lo que hicieron*. En coincidencia con Agustín de Hipona, sostiene que no ocurre lo mismo con los *deseos* o los apetitos, que dependen y secundan las necesidades corporales y de las exigencias de los procesos biológicos.

Además, mientras que el pensamiento, aun en su forma más libre, está necesariamente sujeto al principio de no-contradicción – no puede apartarse de él sin negarse a sí mismo–, la voluntad posee una libertad infinitamente mayor, en tanto que no está determinada por ninguno de los objetos a los que se dirige y sale por sí misma de esta indeterminación. Sin embargo, esta cualidad distintiva de la facultad de la voluntad no fue valorada positivamente, sino como una suerte de *maldición* por parte de muchos pensadores. Los motivos de esta interpretación derogativa de la voluntad en sus diferentes conjugaciones o expresiones históricas tienen relación con la situación existencial de incertidumbre e impredecibilidad en la que queda colocado el ser humano con respecto a su destino, con la desproporción entre la plenitud con que se identifica el fin último al que está dirigida como facultad del futuro y la insuperable limitación de sus decisiones siempre abismalmente alejadas de su meta, con el conflicto entre las experiencias del yo pensante y del yo volente, y, sobre todo, con la exigencia de hacerse cargo integralmente de su actuar y de su ser que se deriva del poder actuar libremente, es decir, con la responsabilidad que siempre está indisolublemente ligada a la voluntad libre.

No cabe esperar que el estudio de Arendt presente una teoría completa de la voluntad, sino aproximaciones *sucesivas* que posibilitan una comprensión recursiva y siempre susceptible de nuevas lecturas. Y considerando que esta facultad fue “descubierta” con el surgimiento de la cristiandad, la indagación histórica es el camino elegido para develar la diversidad de facetas que conforman el fenómeno. Lo que se pone en juego en el análisis arendtiano de la historia de la voluntad es la condición de la facultad como fuente de la acción, como poder de inicio espontáneo de series de cosas o sucesos que no se explican como consecuencia ni emergen de sus antecedentes, como capacidad de convertir a cada ser humano en un nuevo inicio, como principio que define la identidad de los individuos, y cómo esta potencia de dar lugar a algo nuevo puede conjugarse con el mundo de las apariencias que es viejo por definición y disuelve

la espontaneidad de los recién llegados en los hechos que al sucederse ya forman parte del pasado inmodificable.

Respecto de la comprensión de la voluntad se pueden apreciar diferencias relevantes en los distintos momentos del pensamiento arendtiano que inciden en las variaciones de los énfasis conferidos al significado de la responsabilidad. En el texto *¿Qué es la libertad?*, por ejemplo, la voluntad es presentada como una facultad que reside en el reino del yo interior, que tiene una naturaleza solipsística, antipolítica, arbitraria e inestable, desafiante de la intersubjetividad, retirada del mundo de las apariencias, que por estas características es irrelevante y hasta perjudicial para la vida política. A modo de anticipación del contenido del presente apartado, se puede observar que en *La vida del espíritu* Arendt asocia a la voluntad con el poder de comenzar algo nuevo, mutando su anterior consideración como una facultad confrontativa de la praxis y la libertad política hacia una valoración positiva como órgano de la libre espontaneidad que interrumpe la cadena de causas de los acontecimientos iniciando procesos inéditos que no derivan de lo preexistente.

Antes de ingresar en el estudio histórico propiamente dicho de la voluntad, Arendt presenta en el capítulo *Los Filósofos y la voluntad*, de la segunda parte de *La vida del espíritu*, el conjunto de problemáticas que se plantean a quien procura comprender los asuntos relacionados con el yo volente. Entre estas cabe mencionar, en primer lugar, que en su relación con el tiempo, la voluntad es el *órgano mental del futuro*, en tanto que la memoria lo es del pasado. Dice Arendt:

En nuestro contexto, el problema principal con la Voluntad es que ésta no solo opera con cosas que están ausentes para nuestros sentidos y que necesitan hacerse presentes a través del poder que tiene el espíritu para re-presentar, sino también con cosas, visibles e invisibles, que nunca han existido. (Arendt, 2002b, p. 246)

Por estar orientada hacia el futuro, la voluntad es, entonces, la facultad de los *proyectos*. Cuando el pasado se presenta al espíritu humano siempre lo hace con los rasgos de la certeza, en cambio, el futuro se caracteriza por su *incertidumbre primordial*, porque los asuntos de la voluntad nunca fueron, todavía no son y hasta es probable que nunca existan. Esto significa que los asuntos que conciernen a la voluntad se encuentran en el ámbito de lo *contingente*, de aquello que puede ser o no ser. Los actos de la voluntad son aquellos que, por definición, podrían no haberse realizado o podrían haber sido de alguna otra forma. Por ello, nada hay que sea más contingente que los actos voluntarios de los seres humanos. Y ya desde Aristóteles, el reino de lo contingente es de baja condición ontológica. En la jerarquía del Ser, su rango es

siempre inferior al de lo necesario, que se caracteriza por la certidumbre, la previsibilidad y la seguridad frente al riesgo de lo incierto y la zozobra de no tener certeza acerca de lo que sucederá que son características intrínsecas y siempre anejas de lo contingente.

De acuerdo con estos conceptos, no es sorprendente que los filósofos griegos no dispusieran de la noción de la facultad de la voluntad. Es coherente que, quienes consideran que lo universal tiene prevalencia y supremacía sobre lo particular, los que afirman que el ser no ha sido engendrado ni puede ser destruido sino que es uno y eterno, e identifican la temporalidad como un movimiento cíclico en el que, tanto los sucesos de la naturaleza como los hechos propios de los asuntos humanos se explican como un movimiento recurrente de lo que acaece infinitas veces a modo de eterno retorno, no posean en su horizonte mental el concepto de una facultad que sea órgano del futuro, que no se ocupe de objetos sino de proyectos, que inscriba sus actos en el reino de lo contingente y de lo particular, que suponga una noción rectilínea del tiempo, y, sobre todo que sea capaz de producir o hacer que acontezca algo verdaderamente nuevo, algo que no se pueda explicar como la simple actualización de una potencialidad antecedente. El reconocimiento y la valoración de la voluntad humana como facultad espiritual autónoma tuvo lugar a partir las profundas transformaciones que acontecieron con la expansión de la creencia judeocristiana de la creación y su ascensión en el ámbito de la filosofía, de la ruptura que ocasiona al concepto cíclico del tiempo y la noción de eterno retorno, de su concepción de los sucesos de la historia como únicos e irrepetibles, y de su comprensión de que la creatura humana, a semejanza de su creador, ha sido dotada de la potencia de comenzar.

Sin embargo, con la novedad introducida por el cristianismo respecto de la voluntad como una facultad espiritual autónoma y el reconocimiento de la libertad humana para decidir el curso de la propia existencia y hasta de la vida futura más allá de su muerte, emergen nuevas problemáticas y complejidades que en el devenir de la historia del pensamiento se presentan con diferentes sensibilidades y perspectivas de valoración. Aunque desde los inicios de la modernidad, la idea de *Progreso* como fuerza que rige la historia, y según la cual, con el devenir del tiempo, la ley que gobierna los acontecimientos inexorable e indefinidamente conducirá la humanidad hacia formas cada vez más racionales y más plenas, hizo despertar e incrementar el interés por el órgano espiritual del futuro, la influencia del pensamiento medieval mantuvo la vigencia del sentimiento de desconfianza y hasta de rechazo hacia la voluntad. En un pasaje de lo que denomina “consideraciones preliminares”, Arendt presenta de manera explícita el nexo entre estos sentimientos anejos al poder de la voluntad y la desbordante carga de

responsabilidad que se deriva de su carácter de potencia absoluta sobre el propio destino humano:

Y la desconfianza hacia la facultad volitiva era tan fuerte, tan marcada la repugnancia a conceder a los seres humanos –privados de cualquier Providencia o guía divinas– un poder absoluto sobre sus propios destinos, cargándoles así con una tremenda responsabilidad por cosas cuya existencia misma dependería exclusivamente de ellos [...]. (Arendt, 2002b, p. 253)

Y a continuación, expresa que el *desconcierto* de la razón especulativa al enfrentarse con la cuestión de la libertad de la voluntad – a la que define como un poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos y distingue del libre albedrío como facultad de elegir entre dos o más objetos dados– era de tal magnitud que recién en los finales de la modernidad se pueden encontrar pensamientos de filósofos que reconocen la primacía de la Voluntad sobre la Razón. No obstante, con el correr del tiempo, hacia fines del siglo XIX y en el siglo XX, emergieron nuevamente las refutaciones, la hostilidad y el oscurecimiento de las nociones que tuvieran relación con la facultad espiritual de la voluntad.

Entre las que Arendt llama “consideraciones preliminares” que tienen el propósito de “facilitar la aproximación a las complejidades del yo volente”, son relevantes las tres objeciones a la voluntad formuladas por la filosofía posmedieval. La primera de ellas consiste en la incredulidad respecto de la existencia misma de la facultad, la sospecha de que solo se trata de una mera ilusión o una especie de engaño inherente a la estructura de la conciencia humana. Hobbes y Spinoza son sus principales exponentes. La segunda objeción se relaciona con el nexo inevitable de la voluntad con la libertad, puesto que, como afirma Agustín de Hipona, la noción de una voluntad que no sea libre es una contradicción en los propios términos. En este caso la dificultad estriba en que, al considerar que la piedra de toque de un acto libre es que los seres humanos saben que podrían haber dejado sin hacer lo que realmente hicieron, la Voluntad parece caracterizarse por una libertad infinitamente mayor que el pensamiento, y al presentarse de un modo tan eminente como aquello que hace al ser humano semejante a Dios emerge el problema de la reconciliación entre la omnipotencia y omnisciencia divinas y la libertad humana, y de un modo más general el apremio de explicar como coexisten y se relacionan la necesidad y la libertad. La tercera objeción está focalizada en la mediocre jerarquía ontológica en la que algunos pensadores posicionan a los asuntos humanos por constituir un recinto que está completamente inmerso en la *maldición de la contingencia*. Tanto en la antigüedad como en la etapa de la filosofía cristiana existieron modos de escapar de esta menguada condición

mediante la elevación y apartamiento del pensamiento hacia el reino de lo necesario y eterno, o la *vita contemplativa* que posibilitaba participar de una visión en la que todo lo que en este mundo parecía contingente y sin sentido adquiere su verdadero significado y se torna cristalino.

Pero el proceso de descristianización del mundo moderno y la entronización de la idea de Progreso debilitaron los intentos de huida del pensamiento y hundieron todo lo humano en una forma de contingencia más despiadada y radical que en todas las épocas anteriores. Así las cosas, la situación existencial de los seres humanos en la última etapa de la edad moderna se caracterizó por la confusión ocasionada por la imprevisibilidad de las decisiones personales cuya fuente era una voluntad libre que no estaba guiada por la razón ni por el deseo. Y ante esta nueva versión del problema de la voluntad libre, Hegel propone su filosofía de la historia, según la cual una Razón y un Significado conducen la voluntad de los seres humanos y todos sus actos contingentes, hacia un fin último que éstos nunca habían pretendido. Para Arendt, la proposición de una filosofía en la que lo contingente queda subsumido y purificado en lo necesario es una pseudosolución al problema de la *maldición de la contingencia*.

Las tres objeciones analizadas están dirigidas prioritariamente a la voluntad como órgano del futuro con poder de iniciar algo nuevo, no a la libertad de elegir entre dos o más objetos o alternativas de comportamiento (libre albedrío). Es decir que las dificultades y reparos están centrados en el poder de la voluntad de comenzar algo realmente nuevo, de realizar actos que no pueden ser explicados como actualización de potencialidades ya existentes, como mera ejecución de lo preestablecido, como inevitable consecuencia de los antecedentes preexistentes, o como algo que estaba potencialmente contenido en lo precedente. En este sentido, el poder de iniciar algo nuevo como rasgo distintivo de la voluntad es lo que causa perplejidad y resulta desconcertante. En línea con las ideas de Bergson, Arendt afirma que la filosofía encontró muy diversas formas de asimilar la Voluntad, el órgano de la libertad y el futuro, al antiguo orden de las cosas [...] Bergson está en lo cierto cuando afirma “la mayoría de los filósofos [...] no consiguen [...] representarse la novedad radical y la imprevisibilidad.” (Arendt, 2002b, p. 266)

Uno de los modos de licuar la novedad impredecible que la voluntad libre puede introducir en la realidad es su asimilación con el libre albedrío que se limita a elegir entre dos o más opciones dadas y realizar una de ellas. Por otra parte, a este reduccionismo de la novedad radical de la voluntad libre se suma la dificultad de la altísima frecuencia con la que los comportamientos humanos se pliegan a las costumbres imperantes en la sociedad, de tal modo que, solo excepcionalmente los sujetos actúan libremente y rara vez desean ejercer su poder de iniciar algo impredeciblemente nuevo. La cultura de masas, a la que Arendt se refiere en otros textos, crea un contexto de sutil y encubierta hostilidad para el reconocimiento y la valoración

de la novedad como característica fundamental de la voluntad libre, mediante la gestación de una atmósfera en la que los seres humanos presumen que actúan libremente y deciden con criterios autónomos cuando en realidad aceptan de manera sumisa los modos de vida y de juicio de la cultura dominante.

Otro de los obstáculos con el que una estimación justa de la facultad de la voluntad debe lidiar es el *fatalismo*, que surge como una respuesta tranquilizadora a la incertidumbre que genera la tensión al futuro que le es inherente a la voluntad. El futuro es una región en la que no existen las certezas, por lo que la actividad de la voluntad como órgano del futuro coloca a los seres humanos en una incómoda situación que pretende superar mediante la afirmación de que *todo lo que es o será tenía que ser*, que caracteriza la posición fatalista, que según Arendt goza de una asombrosa aceptación popular debido a que “ninguna otra teoría puede calmar de modo tan eficaz cualquier deseo de actuar, cualquier impulso de elaborar un proyecto, en pocas palabras, cualquier forma del yo-quiero.” (Arendt, 2002b, p. 270) La experiencia del yo volente no fue apreciada ni enaltecida por los filósofos –salvo excepciones– debido a que “ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto. [...] mira más allá, hacia su propio fin, cuando el querer-algo se habrá transformado en hacer-algo.” (Arendt, 2002b, p. 271) El proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado, de allí que la tonalidad dominante del yo volente sea la impaciencia, el desasosiego y la preocupación. Las excepciones a esta valoración predominantemente depreciada de la voluntad en la historia del pensamiento filosófico y teológico fueron Duns Escoto y Nietzsche porque entendieron a esta facultad de los proyectos como un tipo de poder capaz de alcanzar el deleite del yo volente que quiere y puede.

El antagonismo entre el yo pensante y la voluntad por el modo con que cada una de estas actividades espirituales hace presente lo que está ausente. con que afectan los estados psíquicos de los seres humanos, y los humores o tonalidades que como predisposiciones dominantes contrapuestas caracteriza a cada una de ellas (la serenidad al pensamiento y la tensión a la voluntad) fue descrito y asumido por Hegel, quien en su filosofía de la historia intenta apaciguar el conflicto y reconciliar las especulaciones sobre el tiempo pertenecientes a la primacía del futuro sobre el pasado que caracteriza la perspectiva de la voluntad con el pensamiento y su perspectiva de un presente duradero. En opinión de Arendt, la tentativa concluye en fracaso porque el propio sistema colisiona con esta preeminencia que su autor confiere al futuro. En la estela de las argumentaciones de Koyré afirma Arendt que el pensamiento filosófico hegeliano “[...] solo podría tener pretensiones de verdad objetiva a condición de que la historia hubiera llegado de hecho a su final, que la humanidad ya no tuviera

futuro, que ya no ocurriera nada que pudiese aportar algo nuevo.” (Arendt, 2002b, p. 282) Por otra parte, como se ha afirmado anteriormente, el descubrimiento de la voluntad como fuente de la acción exige la idea de un tiempo rectilíneo, a la que Hegel propone reconciliar con el concepto cíclico del tiempo en un movimiento espiralado de una entidad que existe tras y por encima de los individuos de la especie a la que llama *Espíritu del mundo* que “gobierna la pluralidad de las voluntades humanas y las dirige hacia una ‘significación’ nacida de la necesidad de la razón, estos es, psicológicamente, del deseo de vivir en un mundo que *es* tal como *debiera ser*.” (Arendt, 2002b, p. 283) Este intento de solución al problema de la voluntad y a su reconciliación con el pensamiento puro es, en opinión de Arendt, muy ingenioso pero infructuoso porque se realiza a expensas de ambas facultades del espíritu.

La posición crítica adoptada por Arendt respecto de la filosofía hegeliana acerca de la voluntad tiene directa relación con su comprensión de la responsabilidad y la libertad, puesto que si existiera este Espíritu del mundo y rigiera las conductas humanas haciendo que las acciones de los individuos concuerden con la necesidad de la razón y el deber ser, – todo ello sin que sus ejecutores tengan conciencia de que están siendo gobernados por una entidad espiritual abstracta– la libertad humana de comenzar algo nuevo e impredecible quedaría completamente abolida y, en consecuencia, no tendría ningún sentido la exigencia de responder por las acciones y sus consecuencias. Aunque la solución hegeliana al problema de la voluntad sea una construcción especulativa muy ingeniosa, es solo una hipótesis, que choca con el hecho incontrovertible de que cada ser humano tiene la experiencia real de que cada una de sus acciones podrían haberse no realizado, que podría haber realizado otras acciones en su lugar, o haberlas realizado de otro modo. Para Arendt, si no se reconoce la radical contingencia de las acciones humanas inexorablemente se concluye en la negación de la responsabilidad. (Cfr. Prior Olmos, 2009, pp. 60–64) La crítica arendtiana a las ideologías de dominación de los totalitarismos está estrechamente relacionada con esta teoría de sustitución y absorción de la capacidad de acción de los seres humanos por su coincidencia en la pretensión de explicar los acontecimientos de la historia bajo el supuesto de que los sistemas lógicos o las estructuras de “orden superior” contienen todas las respuestas y categorías que causan los sucesos del pasado, del presente y del futuro, y que, por ende que no soportan lo imprevisto ni lo imprevisible que procede de la posibilidad que tiene cada ser humano y cada nueva generación de iniciar algo nuevo (Cfr. Arendt, 1999, pp. 555–556).

La responsabilidad en la historia de la voluntad

En el inicio de los capítulos II y III de la segunda parte de *La vida del espíritu* en los que examina la historia de la voluntad, Arendt plantea una *pregunta clave*: “¿qué experiencias llevaron a los hombres a darse cuenta de que eran capaces de formar voliciones?” (Arendt, 2002b, p. 287) Formula este interrogante porque, mientras la facultad del pensamiento fue descubierta desde el mismo inicio de la historia del espíritu y de la reflexión filosófica, la voluntad fue reconocida recién con la aparición y expansión del cristianismo. Pero, otra razón muy importante por la que la autora califica a la pregunta como *clave* es la palabra *experiencia*. Ella explicita que su empeño no consistirá en seguir la historia de una *idea*, ya que por este camino siempre se abre la posibilidad de acceder a *conceptos artificiales*, o a construcciones intelectuales (que pueden ser muy potentes coherentes y sagaces como la hegeliana) y no a la voluntad *real*. Por este motivo, la pregunta indica que indaga acerca de las *experiencias* que hicieron que los seres humanos tomen conciencia de sus *actos voluntarios* y no de sus pensamientos acerca de la facultad de la voluntad.

Conforme con la lógica del interrogante inicial, comienza su historia de la voluntad mediante el análisis de los modos con los que la filosofía griega trató los *fenómenos y datos de la experiencia humana* de lo que más adelante se denominó voluntad y se identificó como fuente principal de la acción. El primero de los filósofos de esta indagación es Aristóteles, por su decisiva influencia en los pensadores que lo sucedieron, y porque fue el que estuvo más cerca de descubrir la voluntad como facultad específica del espíritu. El estagirita acuñó el término *proairesis* para indicar la elección como preferencia entre dos alternativas acerca de las que previamente hubo una planificación deliberada, y cuyos inicios y principios son el deseo y el *logos*. La función principal de esta elección es mediar entre la razón y el deseo. Siempre que los seres humanos actúen con un propósito será necesaria esta facultad de elección, pero, según Aristóteles solo se eligen los medios, pero la *eudaimonia* o felicidad, que es el fin último del acto por amor del cual se realizan todos los actos, no está sujeta a elección.

Los seres humanos no deliberan sobre los fines sino sobre los medios para alcanzarlos. Arendt considera que la *proairesis* es precursora de la voluntad en tanto que abre un espacio para que el espíritu humano encuentre una salida entre las dos fuerzas en pugna que lo apremian, la fuerza autoevidente de la razón frente a la cual no puede asentir o disentir, y la fuerza de las pasiones y los apetitos; pero, afirma que el espacio dejado a la libertad es muy restringido por quedar circunscripto a los medios y no tener alcance sobre los fines, que son inherentes a la naturaleza humana y, en consecuencia, son los mismos para todos. La *proairesis* de Aristóteles

es la facultad equivalente al *liberum arbitrium* de la filosofía medieval, acerca del que Arendt expresa: “[...] no estamos ante un poder espontáneo de empezar algo nuevo, ni con la facultad autónoma, determinada por su propia naturaleza y que obedece a sus propias leyes.” (Arendt, 2002b, p. 295) En ambas nociones –*proairesis* y *liberum arbitrium*– no se ha descubierto aún a la voluntad como facultad autónoma e independiente, cosa que sucederá cuando no se dé por sentada la coincidencia entre el Tú-debes y el yo-puedo.

En el apóstol Pablo se produjo esta disociación cuando comprendió el giro radical de las enseñanzas de Jesús de Nazaret respecto de la observancia de la ley. En el capítulo 7º de la Carta a los Romanos Pablo narra la experiencia de una lucha que se produce en su propio interior entre el mandato de hacer el bien y la impotencia para llevar a cabo su cumplimiento: “Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero sino lo que aborrezco.” (Rom. 7, 5) Para el apóstol este conflicto interior sólo puede ser resuelto satisfactoriamente por la intervención gratuita de la gracia de Dios, ya que la voluntad es impotente para curar la división que aqueja al ser humano. En su interior se establece una lucha entre la ley del espíritu que le permite complacerse en la ley de Dios, y la ley de la carne que le ordena hacer lo que él odia profundamente. Su experiencia respecto de la voluntad puede sintetizarse en la expresión *quiero-pero-no-puedo*: “En efecto, el deseo de hacer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo. Y así, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.” (Rom. 7, 18–19) Según Arendt, el descubrimiento de la voluntad se produjo porque la ley del Nuevo Testamento introdujo la experiencia de un imperativo de sumisión voluntaria, proclamando “Tú debes *querer*”, a diferencia de la Antigua ley que mandaba “Tú debes *hacer*”, a lo que agrega que:

[...] tal experiencia fue inseparable de la maravilla que representaba una libertad de la que ninguno de los antiguos pueblos –griegos, romanos o judíos– había sido consciente; a saber, que en el hombre hay una facultad en virtud de la cual, sin atender a la necesidad y a la obligación, puede decir ‘sí’ o ‘no’, estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado, incluido su propio yo y su existencia y que esta facultad puede determinar qué es lo que él hará. (Arendt, 2002b, p. 300)

De este modo, la voluntad es una facultad de naturaleza paradójica, pues la naturaleza del imperativo *tú debes querer*, supone que el ser humano puede responder aceptando o rechazando el mandato, es decir, que la posesión de la voluntad implica la de la contravoluntad. Por medio de su voluntad los seres humanos pueden elegir decir que “no”, y si no tuvieran este poder la voluntad dejaría de ser tal. Para el apóstol Pablo la escisión entre la voluntad y la contravoluntad necesita ser curada, esto es, unificada, y dada la impotencia de la propia voluntad, es necesario

que la gracia divina actúe para resolver la ruptura que se produce por las realidades externas y por los propios entorpecimientos y resistencias internas del yo volente.

Tras considerar la experiencia paulina Arendt continúa su indagación histórica con el estudio de Epícteto. Subraya que este filósofo estoico compartía con el apóstol cierta rigidez moral, un desprecio casi instintivo hacia el cuerpo, y la distinción entre un yo interior y lo exterior. Para ambos, los dictados de la voluntad son los que determinan el verdadero contenido de la interioridad, pero diferenciándose de Pablo, Epícteto afirmó que la voluntad es omnipotente. Consideraba a la filosofía como el arte de vivir la propia vida de modo que los seres humanos logren la felicidad como meta natural de su existencia, pero sostenía que ésta es inalcanzable sin un esfuerzo especial de la voluntad humana. La felicidad para Epícteto se identificaba con una vida que fluye libremente sin que sea alterada por tormentas u otros obstáculos, y se caracterizaba por la serenidad y la quietud, que son rasgos relacionados con la disposición del alma que los estoicos denominaron *ataraxia* y que consiste en no permitir que el miedo a la muerte o al dolor convierta en miserables a los seres humanos. Según Epícteto el espíritu puede retener las representaciones exteriores y, en la medida en que lo puede hacer, es capaz de tratar con estas cosas exteriores como si fueran meros datos de conciencia. Refiriéndose a esta capacidad distintiva del pensamiento de Epícteto explica Arendt: “Una vez que el espíritu se ha retirado de las cosas exteriores hacia el interior de sus propias representaciones, descubre que, en cierto sentido, es enteramente independiente de cualquier influencia exterior.” (Arendt, 2002b, p. 309) Pero la razón es impotente para lograr este “señorío” del espíritu sobre sí mismo, porque está orientada al conocimiento de las “cosas de fuera”, que son independientes del ser humano y están más allá su poder; de allí que la capacidad superior no se encuentre en la razón sino en la voluntad. La razón tiene la misión de distinguir entre las cosas que dependen del ser humano, las que están en su poder y las que no lo están, pero es la voluntad la que posee la decisión soberana de ocuparse solo de aquello que está en sus manos. El ser humano no puede impedir que ocurran los hechos ni hacer que sucedan de modo diferente de lo que acontecen, pero puede reproducir lo exterior en su propia mente, donde es el señor y dueño indiscutible. Por medio de su voluntad adecuadamente “adiestrada” el ser humano puede gobernarse a sí mismo y a los objetos de los que se ocupa. La *ataraxia* es invulnerabilidad, imperturbabilidad frente todo lo que sucede en la realidad y es todo lo que el ser humano necesita para sentirse libre. Sin embargo, Epícteto no solo propone la indiferencia respecto de todo lo que no está al alcance del poder humano, sino que exige *querer lo que en cualquier caso sucede*. “Solo cuando el poder la voluntad ha llegado a su grado supremo, cuanto

puede querer lo que *es*, y no estar ‘reñida con las cosas de fuera’, podemos calificarla de omnipotente.” (Arendt, 2002b, p. 314)

Resulta paradójica la omnipotencia de una voluntad cuyo máximo poderío consiste en la aquiescencia de la realidad que está fuera del alcance de su potestad, y que es tal como es. Dado que los seres humanos no pueden hacer que lo que sucede no ocurra o acontezca de otro modo, por su voluntad pueden aceptarlo *como si* ellos lo hubieran deseado y buscado. No resulta extraño, entonces, que Arendt exprese que la omnipotencia de la voluntad se paga muy cara, porque es una “solución” que implica que el desacuerdo del ser humano consigo mismo constituya algo inseparable de la misma condición humana, y que, al convertirse en una posición que manifiesta un profundo resentimiento del yo volente ante su impotencia existencial en el mundo de los hechos, pueda convertirse en un argumento en favor de los que sostienen el carácter ilusorio de la facultad de la voluntad.

En las consideraciones formuladas por Arendt acerca de los pensadores analizados hasta aquí, se observa que éstos no identifican con claridad al sujeto de la voluntad con capacidad de decidir deliberadamente el comienzo de algo nuevo o de no hacerlo y de asumir la responsabilidad por las consecuencias que su acción puede desencadenar. Por esta razón, es relevante examinar si los filósofos que Arendt analiza a continuación aprecian a la voluntad como facultad que permite identificar el agente que elige y es responsable de las propias acciones, para lo cual es necesario considerar sus ideas acerca de la relación entre la voluntad y el principio de individuación

Voluntad, individualidad y natalidad en Agustín

Arendt destaca que Agustín consideró al *libre arbitrio de la voluntad* como una facultad distinta del deseo y de la razón y como el tema principal de sus indagaciones. El problema de la causa del mal fue lo que despertó precozmente su interés por el tema de la voluntad, al que retornó una y otra vez en su itinerario filosófico. Respecto de la distinción entre querer y poder, Agustín interpreta que en el interior del ser humano hay dos voluntades en pugna, una carnal y otra espiritual, evitando de este modo la explicación herética de los maniqueos según la cual los principios eternos del mal y del bien gobiernan el mundo. Solo hay una ley para Agustín y de ello deriva que *no son lo mismo querer que poder*. La Ley no se dirige al espíritu, porque de hacerlo se revelaría pero no mandaría; se dirige a la voluntad que puede asentir o rechazar su mandato, porque solo ella está en poder del ser humano y es libre, mientras que no lo son la razón, ni los apetitos o los deseos. Ninguno de los objetos que se presentan a la voluntad la determina sino que ella se autodetermina, es decir, que ella es su propia causa. Respecto de la

respuesta de Agustín a la pregunta por lo que causa que la voluntad quiera, comenta Arendt: “La voluntad es un hecho que, en su pura contingencia fáctica, no puede ser explicado en términos de causalidad.” (Arendt, 2002b, p. 322) Cada acto de la voluntad implica, entonces, un yo-quiero y yo-no-quiero y es la propia voluntad la que resuelve en uno u otro sentido. En las *Confesiones*, Agustín describe el extraño fenómeno del conflicto entre querer y no querer como algo que no emerge de la escisión entre el espíritu y la voluntad, ni de la escisión entre la carne y el espíritu, sino de la propia voluntad; porque es ella la que impera sobre sí misma y, al mismo tiempo, la que puede desobedecer sus órdenes. Es inherente a la naturaleza de la voluntad desdoblarse y dar lugar a una contravoluntad, pues es el mismo yo volente el que simultáneamente quiere y no quiere (Agustín, *Confesiones*, VIII, cap. IX–X). ¿Cómo puede el yo volente superar esta voluntad y contravoluntad? Según Arendt, Agustín no presenta una solución al enigma de la voluntad, que está dividida en contra de sí misma y que continúa siendo una facultad extraña y misteriosa; sin embargo, en el final de las *Confesiones*, presenta—algo así como—un *punto de fuga* a la dramática ruptura interior del yo volente al identificar en el *Amor* la voluntad unificadora última que determina la conducta del ser humano.

Para Arendt, es totalmente novedoso que la indagación agustiniana haya descubierto la interconexión de la voluntad con las demás facultades espirituales. El misterio de la Trinidad cristiana es la fuente de la que Agustín deriva su respuesta a la pregunta sobre la función de la voluntad en la vida del espíritu considerado como un todo, ya que, si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza es razonable conjeturar que en la estructura del espíritu humano existe un reflejo de Dios uno y trino. Las tres cosas que se encuentran estrechamente interconectadas en el interior del ser humano sin que ninguna de ellas pierda su identidad, son: el Ser, el Conocer y el Querer. La tríada mencionada de esta manera en las *Confesiones*, se presenta en *De Trinitate* como tres facultades que no son tres espíritus sino un solo espíritu: Memoria, Intellecto y Voluntad. Son de igual jerarquía pero su Unicidad se debe a la Voluntad. La Voluntad dice a la memoria qué conservar y qué olvidar; dice al Intellecto qué objeto de comprensión hay que escoger. La Memoria y el Intellecto son contemplativos y, como tales pasivos; es la Voluntad la que los hace funcionar y finalmente “los liga juntos” (Arendt, 2002b, p. 332).

De esta fuerza unificadora de la voluntad como poder del espíritu que une la interioridad del espíritu con la exterioridad del mundo y vincula las facultades espirituales del ser humano, resulta que la facultad de la voluntad es *la fuente de la acción*, es decir, el origen donde se inician o desde el que surgen las acciones libres de los seres humanos. Esta característica constitutiva de la voluntad cimenta su inseparable nexo con la responsabilidad. Y el otro rasgo que distingue la concepción agustiniana de la voluntad es su – ya mencionado– modo de

entender la solución del conflicto interior entre querer y no querer mediante su propia transformación en *Amor*. La voluntad, aunque tiene la función de actuar como agente de cohesión de las facultades del espíritu, y por ende, tiene primacía sobre ellas, por ser también ella una facultad mental no puede abastecerse a sí misma, es indigente y permanece siempre insatisfecha, pero, por esta misma inquietud se transfigura en Amor, que no se extingue cuando alcanza su objetivo sino que disfruta de manera constante en el bien alcanzado.

A modo de resumen del concepto del amor de Agustín y su relación con la voluntad como fuerza unificadora del espíritu, expresa Arendt:

[...] en Agustín, la Voluntad, que no se concibe como una facultad separada sino en función del papel que desempeña en el espíritu como un todo, donde las facultades particulares –memoria, intelecto y voluntad– ‘se comprenden mutuamente’, se redime al ser transformada en Amor. (Arendt, 2002b, p. 336)

El Amor es el “peso del alma”, la gravedad que la aquieta y detiene sus fluctuaciones. Los seres humanos definen su ser a través del Amor y no del conocimiento. Por ejemplo: no se convierten en justos porque conozcan lo que es justo sino a través del amor a la justicia. Sin embargo, el punto culminante de la filosofía de la voluntad agustiniana se encuentra en sus reflexiones acerca de la temporalidad de las facultades humanas en relación con el problema de la coexistencia de un Dios omnisciente y la voluntad libre del ser humano. Según Arendt, en *La ciudad de Dios* resuelve de una manera sorprendente la cuestión de por qué Dios creó al hombre de un modo diverso a la forma en que dio origen a todos los demás seres. Con la palabra *initium* nombra Agustín la creación del ser humano, y el vocablo *principium* la de los cielos y la tierra. Las criaturas vivas fueron creadas *muchas a la vez* en forma de especie, mientras que el ser humano fue creado en lo singular. El ser humano fue creado aparte y por encima de todos los demás seres vivos para que pudiera haber novedad, para que exista un *comienzo*. Antes de la creación del ser humano no existía este comienzo. De ahí que para que un comienzo como éste “pueda existir, fue creado el hombre y antes que él nadie era”. Esta afirmación de que no había “nadie” antes que el ser humano significa que ninguno de los demás seres es una individualidad que pueda denominarse “persona”. Y es en la voluntad que se manifiesta esta individualidad. Lo que distingue a cada individuo humano de los otros es su voluntad que, por ello, lo convierte en alguien susceptible de ser considerado responsable de sus actos, en un *yo* a que ha de responder a la exigencia de dar cuenta de sí mismo ante los demás.

Expresando con sus propias palabras y en la huella de las intuiciones filosóficas de Agustín sobre la natalidad, y la espontaneidad de la libertad escribe Arendt en los últimos párrafos del apartado:

[...]el hombre ha sido colocado en un mundo de cambio y de movimiento para servir de nuevo comienzo [...] Al ser creado en singular, cada hombre es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo [...] La espontaneidad de la libertad es inseparable de la condición humana. Su órgano espiritual es la Voluntad. (Arendt, 2002b, pp. 342–343)

El título que encabeza las páginas de la *Vida del Espíritu* dedicadas a Agustín como el primer filósofo de la voluntad queda plenamente justificado porque Arendt demuestra que no solo es quien cronológicamente inaugura la identificación de la voluntad como una facultad específica y distinta de la razón y del deseo; sino que es también quien abre originales senderos al pensamiento filosófico mediante el reconocimiento de la primacía de la voluntad y su fuerza unificadora respecto de las facultades del espíritu, la presentación de la voluntad como una capacidad interna de afirmación o negación que no tiene que ver con un *posse* o *potestas* de hecho, la apreciación de que solo la voluntad y no la razón ni los deseos están en poder de los seres humanos, la afirmación de que la voluntad es su propia causa, la explicación de la voluntad en términos de contingencia y no de causalidad, la estimación del Amor como transformación y culmen de la voluntad, la caracterización de la voluntad como fuente de la acción y como creadora de la individualidad humana y el descubrimiento de la voluntad como facultad del nuevo comienzo y como órgano espiritual de la espontaneidad de la libertad.

La continuidad de la *proairesis* aristotélica en Tomás de Aquino

Entre los aspectos sobresalientes del apartado de *La vida del espíritu* dedicado a Tomás de Aquino es preciso indicar, en primer lugar, que Arendt considera determinante la influencia de la *proairesis* aristotélica sobre el pensamiento tomista acerca de la voluntad, particularmente en lo que respecta a la categoría medios-fines. En efecto, en la *Suma teológica* afirma que la facultad aprehensiva del intelecto que conoce los fines precede y tiene primacía sobre el movimiento apetitivo que caracteriza a la voluntad. Solo el intelecto aprehende el Ser absolutamente y para siempre, únicamente a esta facultad le corresponde el conocimiento del Ser como un todo, y del fin último del ser humano. Este fin último es la *inclinación natural* de la voluntad, y por lo tanto, le es tan *necesario* como compulsiva es la verdad para el intelecto. En otras palabras, la voluntad está *determinada* por el fin último o Bien Absoluto, no puede no quererlo sin dejar de ser ella misma, y solo está indeterminada y es libre ante los bienes

particulares. El objeto del intelecto es la Verdad y el de la voluntad el Bien, ambos universales, y así como el intelecto cuenta con el servicio del razonamiento para discernir sobre las verdades particulares, la voluntad dispone del *libre albedrío* como facultad de libre elección de los medios particulares más adecuados para alcanzar el fin o bien universal. Es patente la similitud con la visión aristotélica de la *proairesis* que delibera sobre los medios y elige el más conveniente entre ellos, pero sin tener alcance sobre los fines, que no están sujetos a elección.

En relación con estas proposiciones se encuentra la *primacía* que Tomás otorga al intelecto sobre la voluntad, que no se sustenta en la idéntica jerarquía universal de sus respectivos objetos sino en la forma en que las dos facultades interactúan dentro del espíritu humano, puesto que todo acto de la voluntad es precedido por un conocimiento mientras que no se corrobora que todo conocimiento sea precedido por una moción voluntaria. En esta cuestión, Tomás adopta una posición opuesta a la de Agustín, que argumentó en favor de la primacía de la voluntad. Arendt explica que la verdadera razón de Tomás para mantener la primacía del intelecto radica en que, en línea con las ideas de su maestro Alberto Magno, sostiene que la felicidad última del ser humano es conocer a Dios a través del intelecto y que, por ende, no es un acto de la voluntad. Y agrega:

El intelecto, que, de acuerdo con Tomás, es una ‘potencia pasiva’ está seguro de su primacía sobre la Voluntad no solo ‘porque presenta un objeto al apetito’, siendo así, anterior a éste, sino también porque sobrevive a la Voluntad, la cual, por así decirlo se extingue cuando el objeto es alcanzado. (Arendt, 2002b, p. 355)

Para Tomás, la felicidad última consiste en la pura pasividad de la contemplación y no concibe que una actividad tenga su fin en sí misma. Por esta razón Arendt considera que su perspectiva de la voluntad debe ser entendida en el marco de las categorías medios-fines, pues el intelecto mueve a la voluntad de la forma que mueve el fin, en tanto la voluntad mueve al intelecto al modo de un agente. El fin último del ser humano es esperado como la bienaventuranza eterna, que es un goce que aquietta la voluntad, de tal modo que la voluntad cesa de querer y de existir al lograr su meta, pues “[...] los medios desaparecen cuando el fin es alcanzado” (Arendt, 2002b, p. 357). Amerita una consideración particular el juicio que formula Arendt sobre la voluntad como principio de individuación, en el que afirma que para Tomás la voluntad no es el órgano espiritual que actualiza la singularidad, no es el *principium individuationis* (Cfr. Arendt, 2002b, p. 353).

En el capítulo X “El personalismo cristiano” de *El espíritu de la filosofía medieval*, texto citado por Arendt en varias ocasiones en la segunda parte de la *Vida del espíritu*, Étienne Gilson

presenta el problema del principio de individuación tal como se planteó a partir de la teoría hilemórfica de Aristóteles y en los filósofos medievales; y al exponer la posición de Tomás de Aquino se puede observar que su respuesta tiene en cuenta las diversas facetas de un asunto que presenta importantes dificultades. Según Aristóteles los individuos están compuestos de una forma que es análoga en todos los individuos de la misma especie y de una materia que los individualiza. Pero la materia primera no puede ser el principio de individuación porque es pura potencia e indeterminación absoluta, sino la materia determinada por la extensión. En el marco del hilemorfismo la forma no puede ser considerada como el principio de individuación porque de ese modo cada individuo sería una especie, y en el caso de los seres humanos cada uno constituiría una especie distinta de la de los demás seres humanos, no existiría la especie humana o la humanidad. Gilson lo explica con el siguiente ejemplo: “Sócrates será tan diferente de Calias como Sócrates y Calias lo son actualmente de un animal o de un árbol” (1981, p. 200). Considerar a la distinción formal como la que hace que las especies se distingan unas de otras y a la distinción material la que hace que un individuo se distinga de otro individuo es una solución compatible con la visión aristotélica conforme a la cual los individuos existen para asegurar la permanencia de la especie, y, como en todos los griegos, lo particular es inferior y subordinado a lo universal; en cambio, presenta serias dificultades para los filósofos cristianos, que como tales, desean asegurar la subsistencia, la originalidad y la dignidad de cada individuo humano.

Aparentemente la posición de Tomás con respecto a la cuestión planteada es idéntica a la de Aristóteles. Sin embargo, sus definiciones acerca de la substancialidad e incorruptibilidad del alma humana presentadas en la cuestión LXXV de la *Suma Teológica*, tienen repercusión en su posición respecto el problema de la individualidad. Para Tomás el principio de individuación es la materia determinada por la extensión, ella es la que causa la individualidad; pero la individualidad del individuo no consiste en su materia, sino en que es indiviso en sí mismo y dividido de lo demás porque es una substancia concreta tomada como un todo. Gilson explica de este modo la distinción tomista entre el principio de individuación y el principio de individualidad:

[...] la materia individuante solo es tal en virtud de su integración al ser de la substancia total, y como el ser de la substancia es el de su forma, es menester necesariamente que la individualidad sea una propiedad de la forma tanto como de la materia. Aún le pertenece mucho más que a la materia [...] Para expresar de otro modo la misma idea, pudiera decirse que la materia es la que individualiza la forma, pero una vez individualizada la individual es la forma. (Gilson, 1981, p. 205)

Para Tomás, el alma humana es una forma individual subsistente (Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.75, art. 2) que confiere a la materia su propio acto de ser y permite subsistir al individuo. Por otra parte, el individuo humano es una persona y ello significa que se distingue de los individuos de toda otra especie porque es dueño de sus actos. Para designar la individualidad propia de un ser libre se dice que es persona. Así la esencia de la personalidad, se confunde con la de la libertad; por otra parte como la libertad depende de la racionalidad, y como es su racionalidad la que funda la subsistencia del alma y la del ser humano, hay que decir que en nosotros se confunden el principio de la individualidad y el principio de la personalidad (Gilson, 1981, p. 208).

Con la valoración de los valiosos aportes de Gilson⁴⁵, se puede afirmar entonces para concluir este asunto que, aunque Tomás no afirme que la voluntad sea el principio de individuación—como lo expresa Arendt diferenciándolo de Agustín y Escoto—, sin embargo, queda en evidencia que por ser, junto con la inteligencia, una facultad del alma humana, la voluntad libre es determinante en la configuración de la individualidad e identidad humanas.

Voluntad, contingencia e individualidad en Duns Escoto

Duns Escoto y Agustín son los filósofos con los que Arendt expresa mayor afinidad en sus indagaciones sobre la voluntad. Las ideas de Juan Duns Escoto presentan, para Arendt, gran originalidad, genuino espíritu crítico, pasión por el pensamiento constructivo y una relevancia no suficientemente reconocidos por los historiadores de la filosofía.⁴⁶ Se destaca en primer término que, en línea con el agustinismo y en oposición al escolasticismo tomista, Escoto sostiene la *primacía de la voluntad sobre el intelecto*, argumentando que la facultad del conocimiento está al servicio de la voluntad puesto que es la que le provee de sus objetos y de la información que necesita para su ejercicio. Por otra parte, afirma que el intelecto necesita de la voluntad para dirigir su atención y depende de la confirmación que ésta le otorgue para funcionar.

Arendt señala que para Escoto el ser humano es una criatura esencialmente limitada que, sin embargo, concibe la existencia de lo infinito y es la voluntad la facultad que lo hace capaz

⁴⁵ Arendt compartió con Gilson un evento de las Guifford Lectures en el que el pensador francés disertó sobre temas cuyo resultado fue *El espíritu de la filosofía medieval*, y expresa hacia él una gran estima y respeto intelectual: “Menciono el nombre de Gilson, ciertamente no para suscitar comparaciones —que serían fatales para mí—, sino por un sentimiento de gratitud y con el fin de explicar por qué, en lo que sigue, evitaré volver sobre cuestiones que, hace mucho tiempo, han sido tratadas con maestría y cuyos resultados están disponibles, incluso en libros de bolsillo” (Arendt, 2002b, p. 345).

⁴⁶ Arendt (2002b, p. 366) elogia a Escoto, al mismo tiempo que sugiere la necesidad de promover su investigación.

de trascender sus propias limitaciones. El ser humano fue creado juntamente con el Ser y dado que su intelecto está en armonía con todo lo que existe, se ve compelido a aceptar todo lo que su intelecto le propone debido a la evidencia de su objeto. En cambio, otra cosa sucede con la voluntad, pues ella puede no aceptar lo que le presenta el intelecto porque posee “la posibilidad de resistir a las exigencias del deseo, por una parte y a los dictados del intelecto y de la razón, por otra, es lo que constituye la libertad humana.” (Arendt, 2002b, p. 362) La voluntad está indeterminada ante los objetos que se le presentan y *se determina a sí misma* mediante decisiones que pueden tener diferentes sentidos, de tal modo que, una vez adoptada una de ellas siempre cabe la posibilidad de que hubiese elegido otra distinta. Ni el intelecto ni el deseo pueden estar a la altura de la voluntad libre porque puede querer o no querer el objeto presentado por la razón o el deseo, es decir, que cuando se decide por una de las estas opciones, es consciente de ser libre de realizar su contraria. Además de poder elegir entre cosas opuestas, la voluntad puede revocar la elección que ha realizado, o puede quedarse en suspenso.

Según Arendt, el punto crucial de la posición escotista radica en afirmar que la voluntad puede trascender a la naturaleza, pues, aunque admite la existencia de una inclinación natural de los seres humanos a la felicidad, sostiene al mismo tiempo, que no es imposible que al elegir y realizar sus proyectos en la vida concreta ellos descarten completamente la felicidad. Respecto de la relación entre voluntad y naturaleza tal como la comprende Escoto, dice Arendt:

La autonomía de la Voluntad –“nada sino la voluntad es la causa total de la volición”– limita decisivamente el poder de la razón, cuyo dictado no es absoluto, pero no limita el poder de la naturaleza, sea la naturaleza del hombre interior, denominada “inclinación, sea la de las circunstancias exteriores. La voluntad no es en modo alguno omnipotente en su eficacia concreta: su fuerza consiste solo en que no puede ser obligada a querer. (Arendt, 2002b, p. 364)

Las distinciones entre “voluntad natural” y “voluntad libre” y de esta última con el “libre albedrío” otorgan mayor precisión a las ideas escotistas. La voluntad natural sigue las inclinaciones naturales y puede ser motivada tanto por la razón como por el deseo. De manera análoga a la atracción que ejerce la gravedad en los cuerpos, por esta voluntad natural los seres humanos son afectados por lo que es conveniente y oportuno. La voluntad libre establece los fines que el ser humano busca conseguir por sí mismo, “ya que la voluntad produce su propio acto.” De este modo, Escoto toma distancia de la *proairesis* aristotélica y de la posición de Tomás, distinguiendo a la voluntad libre del libre albedrío cuya función consiste en deliberar y elegir los medios más adecuadas para alcanzar los fines establecidos por la naturaleza.

Tras estas consideraciones sobre las ideas de Escoto acerca de la voluntad, Arendt aborda el concepto central de la *contingencia*, al que califica como la *quintaescencia* de su pensamiento y destaca por la absoluta originalidad de su contenido y del método adoptado para su estudio. Todos los seres del universo son contingentes, es decir, que podrían no haber existido, posibilidad que es válida para cada uno de ellos y también para el conjunto. Todo lo que es podría no haber sido, con la excepción de Dios creador. Dios podría haber creado un mundo completamente distinto al que existe, en el que las verdades matemáticas y los principios morales no fuesen válidos. La contingencia de los seres no deriva de un razonamiento deductivo ni resultan de un pensamiento sistemático, sino que son intuiciones (algo semejante a “bruscos flashes”, comenta Arendt) que dependen de una *experiencia interna* del espíritu, cuya evidencia solo puede ser negada por quienes no la tienen, como un ciego de nacimiento puede negar la experiencia del color.

Se ha mencionado anteriormente que la condición ontológica de la contingencia se ubicó en un rango de valor inferior respecto de otorgado al ser necesario y que no hay nada más contingente que los actos de la voluntad. Aunque con gran diversidad de matices, la tonalidad dominante de la visión negativa de la contingencia se mantuvo vigente en la mayoría de los filósofos, a pesar de que la idea de creación ex-nihilo del judeo- cristianismo y su apreciación de los individuos humanos como personas haya impactado en la valoración de lo particular. Por este motivo, es importante prestar atención al lugar en el que Arendt ubica a Escoto entre los filósofos: “Escoto es el único pensador para quien la palabra contingente carece de connotación peyorativa.” Y también a las citas del mismo Escoto tomadas de diversos estudios que corroboran este juicio: “Afirmo que la contingencia no es simplemente una privación o defecto del Ser como la deformidad [...] que es pecado. La contingencia, más bien, es un modo positivo del Ser, igual que la necesidad es de otro modo” (Arendt, 2002b, p. 368)

Esta positividad de la contingencia, según Escoto, se funda en el hecho de que Dios creó a los seres humanos a su imagen y semejanza, es decir con una capacidad mental para afirmar o negar libremente los objetos que se le presentan sin estar coaccionada por la razón o el deseo. A diferencia de Tomás, la libertad de la voluntad no está limitada a elegir entre bienes particulares o entre medios que conducen al fin último predeterminado por la naturaleza, sino que consiste en afirmar, negar o aborrecer libremente aquello a que se ve confrontada, y ello incluye los fines. Sin esta libertad de la voluntad que hace posible al ser humano adoptar una posición mentalmente, sería como un animal ilustrado. “El milagro del espíritu humano es que en virtud de la Voluntad puede trascenderlo todo [...] y éste es el signo de que hombre ha sido creado a imagen de Dios” (Arendt, 2002b, p. 369) El signo de la semejanza del ser humano con

su creador encuentra su punto culminante cuando el yo volente expresa: te amo, quiero que existas. Pero como todas las voliciones, ésta es también contingente porque en cada una de sus decisiones el ser humano podría elegir no amar, y en su lugar odiar, aborrecer, poseer o dominar.

La comprensión escotista de la contingencia y de la libertad de la voluntad contrasta con la cosmología aristotélica según la cual todo movimiento se explica por una cadena causas que, en última instancia, conduce a un motor inmóvil, que es causa incausada; porque, según el pensador escocés, para explicar por qué algo debiera ser antes que no-ser, no basta una causa, sino que es necesaria la concurrencia de causas parciales. Arendt sintetiza del siguiente modo la teoría de las causas concurrentes de Escoto:

[...] todo cambio tiene lugar porque una pluralidad de causas llega a coincidir, y la coincidencia engendra la textura de la realidad en los asuntos humanos. [...] el cambio y el movimiento como tales, los fenómenos, que originalmente habían conducido en Aristóteles a la ley de la Causalidad [...] están gobernados por la Contingencia. (Arendt, 2002b, p. 371)

De acuerdo con estas ideas, la comprensión de la realidad exige, según Escoto, considerar que los fenómenos han sido causados contingentemente, y que, en consecuencia, son impredecibles. Para ilustrar que esta insistencia en el carácter contingente de la realidad de los asuntos humanos contradice toda la tradición filosófica, Arendt escoge el ejemplo de los innumerables y fallidos intentos de encontrar una causa particular que explique el estallido de las guerras mundiales del siglo XX, cuando resulta mucho más razonable que una multiplicidad de causas concurrentes permita una comprensión más adecuada de estos acontecimientos.

Una paradoja que aparece vinculada con la idea escotista de contingencia es su oposición con la experiencia—también válida—del espíritu y del sentido común de que los seres humanos viven en un mundo fáctico de necesidad. Los fenómenos acontecen y son causados contingentemente, pero una vez acaecidos se presentan con las características propias de lo necesario, es decir, que si se considera cada hecho o acontecimiento sucedido parecen poder hallarse sus causas en la realidad que lo precedió. Así las cosas, Escoto afirma, por una parte, la contingencia de todo lo que existe, y por otra, la necesidad absoluta del pasado. Y, según lo indican las investigaciones de sus textos, para él no existía una verdadera solución del problema de una posible reconciliación entre la contingencia/libertad y la necesidad, a lo que Arendt agrega: “[...] en su pensamiento no hacía falta reconciliarlas, ya que libertad y necesidad constituían dimensiones totalmente distintas del espíritu; si aparecía un conflicto, sería un conflicto intramuros entre el yo volente y el yo pensante [...]” (Arendt. 2002b, p. 373) La

voluntad, que tiene la experiencia de ser agente causante de lo acontecido y al mismo tiempo de ser impotente para controlar los efectos de sus voliciones, apremia al intelecto para que investigue los antecedentes y los datos que expliquen cuáles han sido las causas de lo sucedido. Si, como ya se ha mencionado reiteradamente, la contingencia es condición de la libertad y el pasado es lo absolutamente necesario que está fuera del alcance de la voluntad, la oposición entre libertad y necesidad aparece como insoluble. De allí que Arendt señale que para Escoto no sean éstos los opuestos decisivos, sino los de la libertad y la naturaleza. Tanto el intelecto como la voluntad están inclinados naturalmente a la necesidad, pero mientras el intelecto se encuentra compelido por esta inclinación, la voluntad puede resistirla rehusando el objeto que ella propone y optando por otro.

La preferencia ontológica de Escoto por lo contingente sobre lo necesario se encuentra estrechamente vinculada con la otra predilección fundamental que lo distingue como un pensador sorprendentemente original que es la de lo *particular existente* sobre lo universal (Arendt, 2002b, p. 379). Para él, el ser en su universalidad no es más que un pensamiento, carece de realidad; mientras que solo de las cosas particulares puede decirse que son reales para el ser humano. Lo particular existente se caracteriza por la “estidad” término que corresponde al latín *haecceitas*. A nivel del conocimiento se oponen la cognición abstracta que tiene por objeto la esencia (*quidditas*) de la cosa conocida y la cognición intuitiva cuyo objeto es lo existente percibido como existente. Ambos modos de conocimiento son necesarios, pero la intuición de lo particular existente es de mayor nivel ontológico respecto de la imagen mental de las cosas porque la cognición abstracta pierde la relación con la verdadera existencia. Por ejemplo, *este* ser humano particular es real y posee un rango ontológicamente superior al de la especie humana o a la idea de humanidad, a las que les falta realidad. Consecuentemente Escoto, se ubica en la sintonía del pensamiento de Agustín al afirmar que solo el ser humano fue creado como singular – mientras que los animales fueron creados como ejemplares de su especie– y que la voluntad es el órgano espiritual que actualiza esta singularidad, es decir, que es *el principio de individuación* por el que cada ser humano se distingue de los demás.

Esta valoración de lo particular existente y de la captación de las cosas en su “estidad” o *haecceitas* como superior a lo universal y a la correspondiente cognición abstracta se halla en el centro del pensamiento escotista e impacta en su modo de comprender la voluntad como una potencia mental cuyo poder consiste en inspirar al espíritu, conferirle confianza en sí mismo y hacer que el ser humano sea capaz de trascender el mundo del Ser. Si Epícteto consideró a la voluntad como una facultad cuyo poder consiste en proteger al espíritu de la realidad, Escoto por el contrario la concibe como un órgano mental estrechamente relacionado con el apetito

sensorial al que no busca negarlo, sino disfrutarlo. Sin embargo, el goce que nace de satisfacción del deseo sensual es transitorio, y por ello, la voluntad se distingue del deseo porque no es pasajera, y encuentra en sí misma un deleite intrínseco cuyo punto culminante es – como en Agustín– su transformación en *amor*. Al especular sobre la vida bienaventurada en el más allá, Escoto entiende que esta transformación de la voluntad en amor y su inherente deleite es decisiva y, a diferencia de quienes la concebían como quietud y contemplación de un espíritu pasivo, la describe como un tipo de relación gozosa con el sumo bien en términos de cognición intuitiva, de captación de las cosas en su “estidad” (*haecceitas*). En el más allá, la voluntad no necesitará rechazar o aborrecer, pero mantendrá intacta su capacidad de decir “Sí”. Aquello que en esta vida se presentan como indicios de la bienaventuranza futura y es querido por la voluntad, en el más allá, será intuido como objeto presente y la actividad del querer será transformada en amor.

Arendt expone la idea de Escoto de una actividad que encuentra su reposo en sí misma, y expresa que ella es *sorprendentemente original*:

En Escoto la base experiencial de la eternidad del amor, es que él concibe un amor que no solo está, por así decirlo, vaciado, purificado de deseos y necesidades, sino un amor en el cual la propia *facultad* de la Voluntad se transforma en actividad pura [...] Transformado en amor, el desasosiego de la voluntad es aquietado pero no extinguido; el poder perdurable del amor no es sentido como una detención del movimiento,[...] sino como la serenidad de un movimiento autocontenido, autorrealizado, permanente. (Arendt, 2002b, pp. 378–379)

Voluntad y responsabilidad

Al finalizar la segunda parte de *La vida del espíritu* y tras su análisis del pensamiento de los principales filósofos que a lo largo de la historia se ocuparon de la facultad de la voluntad, Arendt formula conclusiones que permiten, a los fines del presente trabajo, focalizar la atención en el nexo entre esta facultad del espíritu y la responsabilidad.

En su historia de la voluntad—a la que califica como esquemática y fragmentaria—, se puede observar que Arendt selecciona algunos pensadores, formula valoraciones críticas y construye gradualmente sus propias posiciones, a partir la adopción de criterios de juicio que no da por sentados sino que justifica argumentativamente en su recorrido analítico. Ellos son: el reconocimiento de la voluntad como facultad espiritual distinta del pensamiento, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, la distinción entre voluntad como facultad de comenzar y el libre albedrío como capacidad de optar entre diferentes medios para alcanzar el fin, la voluntad

como principio de individuación y como creadora de la persona susceptible de ser considerada responsable, la voluntad como fuente de la acción, la voluntad como órgano del futuro, el reconocimiento del carácter controvertido y paradójico de la voluntad, los conflictos de la voluntad consigo misma y del yo volente con el yo pensante y los caminos de su resolución.

Estos criterios de juicio afloran en los argumentos que expone la autora para justificar la omisión de algunos pensadores o las consideraciones acotadas de otros. En primer lugar, Arendt afirma que el pensamiento de Kant no le resulta provechoso para pensar el problema de la voluntad. En una carta a Heidegger de 1974 escribe al respecto: “[...] he dejado bastante de lado a Kant en cuanto al problema de la voluntad; en este caso me parece más bien poco productivo, contrariamente a lo que ocurre con el pensamiento y el juicio.” (Arendt & Heidegger, 2000, pp. 230–231) Y la razón que expone para justificar este abandono es su convicción de que la voluntad kantiana, “[...]no es una capacidad mental especial distinta del pensamiento, sino razón práctica” [...] es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta” (Arendt, 2002b, p. 381). Se trata, entonces, de una facultad que se encuentra siempre subordinada a la razón, que queda reducida a ser la delegada de su mandato, y que en última instancia, no es más que mera razón enmascarada. Según esta interpretación, en el pensamiento kantiano la pura espontaneidad no es una característica de la voluntad sino que solo existe en el pensamiento.

La omisión de los filósofos del idealismo alemán del itinerario histórico sobre la voluntad es también ocasión de verificación de los criterios mencionados. En este caso, Arendt toma distancia de las construcciones especulativas que postulan la existencia de un “pseudorreino de espíritus desencarnados” que opera a espaldas de los seres humanos, y por encima de ellos, conduciéndolos hacia el cumplimiento del proyecto de humanidad inmanente en el curso de la historia como Progreso indefinido. En el idealismo el sujeto de la acción en la historia es la Humanidad y no los seres humanos de carne y hueso, cuyo espíritu es subsumido en el Espíritu universal, y donde el mundo de las apariencias y del acontecer contingente son manifestaciones del despliegue de lo Necesario. Es esta una concepción que se ubica en las antípodas de la idea de la voluntad como fuente de la acción, pues, aunque la cuestión de la agencia de la acción mantenga su problematicidad y complejidad a lo largo de la obra de Hannah Arendt – y para algunos hasta posea un carácter aporético– siempre ha sido clara y firme su oposición a toda forma de absorción de lo particular en lo universal y a la negación de la responsabilidad humana inseparablemente hermanada con la libertad. La idea de que “toda la sucesión de hombres en el curso de la historia debe considerarse como un mismo hombre que pervive eternamente” no es, para Arendt, una realidad, sino un pensamiento “personificado” que fue adoptando diversos

rostros – el “Progreso como proyecto de la Humanidad”, la “mano invisible” de Adam Smith, el “ardid de la naturaleza” de Kant, la “astucia de la razón” de Hegel, el “materialismo dialéctico” de Marx, o la “Divina Providencia” de la teología cristiana– coincidentes en asignar a los seres humanos el rol de brazos ejecutores inconscientes de un designio o una fuerza superior que los rige y dirige; figuras que en otro pasaje de *La vida del espíritu* describe como “[...] fuerzas todas ellas que guían de forma invisible los vaivenes de los asuntos humanos hacia un fin predeterminado[...]

 (Arendt, 2002b, p. 386).

En cuanto al análisis del pensamiento de Nietzsche sobre la voluntad, son reveladoras las valoraciones que realiza Arendt en orden al esclarecimiento de su propio concepto de esta facultad. En una suerte de síntesis de las afirmaciones descriptivas de Nietzsche acerca de la voluntad, interpreta que el concepto de que esta facultad no puede querer hacia atrás, es la versión nietzscheana del yo-quiero-y-no-puedo, y que, de esta impotencia de la voluntad deriva en su rechazo liberador y en la recuperación de la idea del eterno retorno.

El rechazo de lo volitivo libera al hombre de una responsabilidad que sería insoportable si nada de lo hecho pudiera deshacerse. En cualquier caso, probablemente la colisión de la Voluntad con el pasado hizo que Nietzsche experimentara con el eterno retorno. (Arendt, 2002b, p. 386)

Subraya también que es inherente a la voluntad el ordenar algo y que el mismo yo volente que manda es quien obedece o resiste la orden. Junto a esta dualidad de la voluntad se da en el yo que manda un sentimiento de superioridad sobre el que obedece, que se materializa al imponer su poder sobre las resistencias y obstáculos. Generar poder es inherente a todo acto volitivo, y sin embargo, el sentimiento de fortaleza y superioridad entra en contradicción con la impotencia fáctica de la voluntad de no poder querer hacia atrás. Por otra parte, la voluntad se caracteriza por su capacidad de superación que es posible gracias a la sobreabundancia y excedencia que le son inherentes. Pero esta capacidad de trascender y superarse a sí mismo, que es el rasgo distintivo del llamado “superhombre” y que lo impulsa a subvertir los valores del mundo, es solo un ejercicio mental, porque los seres humanos deben aprender a vencer este ímpetu de cambio para transformarlo en una voluntad de “querer que suceda lo que de cualquier modo sucede” al modo de Epícteto. Para Nietzsche, la construcción de un mundo que tenga sentido para el ser humano requiere, paradójicamente, de la fuerza de voluntad para prescindir del sentido de las cosas, puesto que el desatino, la falta propósito, la libertad de culpa y de responsabilidad son los rasgos del “eterno retorno” y del “inocente” devenir de lo real. Estos conceptos no resultan de especulaciones mentales sino que derivan del hecho de que a los seres

humanos nadie les ha preguntado si deseaban venir al mundo, de modo que queda eliminada la intención y el propósito de alguien a quien hacer responsable de la existencia humana y con ello también queda suprimida la misma causalidad y la estructura rectilínea del tiempo.

Para Arendt, la última palabra de Nietzsche acerca de la presente cuestión es un *repudio* de la Voluntad y del yo volente. Esta figura del repudio se hace patente en la descripción del Superhombre como quien ha vencido las falacias de creer que en la realidad hay causa y efecto, intención y metas, quien es suficientemente fuerte para resistir los dictados de la voluntad, para redimirla de todos sus vaivenes, y finalmente, para someterla a la aceptación sumisa del eterno retorno de lo que fue, es y será.

Confrontada la posición de Nietzsche de repudio de la voluntad y de bendición sumisa del eterno retorno con los criterios de juicio presentados al inicio de este apartado se observa que Arendt no la asume como propia, aunque rescate el valor de algunos de sus componentes. Tampoco será la postura de Heidegger sobre la voluntad la que armonice con los mencionados criterios, en este caso, porque a la inherente destructividad de esta facultad que se expresa en el afán de someter el mundo entero a su dominio y gobierno, propone como alternativa “[...] ‘dejar ser’ y dejar ser en tanto actividad es un pensar que obedece a la llamada del Ser. El humor que impregna el dejar ser del pensamiento es el opuesto a la propositividad en el querer [...]” (Arendt, 2002b, pp. 411–412). A propósito del significado de la expresión “dejar ser”, afirma Prior Olmos:

La última palabra de Heidegger sobre la voluntad sería precisamente subrayar esta característica destructiva de la voluntad, “destructividad que tiene su expresión en la obsesión de la voluntad por el futuro, el cual fuerza a los hombres al *olvido*, y destructividad que guarda relación en último término con todo lo que es.

La alternativa a semejante dominación es “dejarlo estar”, y dejarlo estar en tanto que actividad es pensar que obedece a la llamada del Ser, *Gelassenheit* es el modo que impregna el dejarlo estar del pensamiento, lo opuesto de la carga de propósito en la volición, calma que “nos prepara” para un “pensar que no es una volición”. (Prior Olmos, 2009, p. 77)

En esta alternativa propuesta por Heidegger, el espíritu del ser humano está sujeto a la *Historia* del ser conforme a la cual el yo pensante ha de *vencer a la voluntad* y actualizar el dejar ser. Las figuras del “sí mismo auténtico” y del “pensador”, distintivas de distintos momentos del itinerario heideggeriano, se caracterizan por apartarse gradualmente del querer para pasar a dejar ser (Arendt, 2007, pp. 420–422) En último término, la tensión entre

pensamiento y voluntad que se presenta a lo largo de la historia se resuelve en el paso de la Voluntad de poder como Voluntad de querer hacia la serenidad del dejar ser (*Gelassenheit*) y el paradójico *querer no querer*; un paso que es congruente con la idea expresada en la *Carta sobre el humanismo* de que pensar es el único hacer auténtico del ser humano.⁴⁷

El último apartado de las conclusiones de *La vida del espíritu* sobre la voluntad titulado *El abismo de la libertad y el novus ordo saeculorum* es uno de los textos en que se puede verificar de manera explícita el cambio de énfasis del pensamiento arendtiano respecto del problema de la responsabilidad que se produjo a partir del juicio a Eichmann en Jerusalén y las agitadas controversias que suscitó su publicación.

En efecto, en esta suerte de síntesis del capítulo asevera que la reflexividad de la voluntad afirma y garantiza el sí mismo, mientras que el pensamiento lo descuida al retirarse del mundo de las apariencias. Y no solo confirma el sí mismo, sino que lo configura como un yo perdurable que gobierna sus acciones, es fundante del carácter que no le es dado al nacer, y da identidad a la persona:

[...] la voluntad lo modela en un ‘yo duradero’ que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona. (Arendt, 2002b, p. 429)

Esta contundente proposición sobre la individuación originada por la voluntad, formulada al final del estudio y del recorrido histórico-analítico de la segunda facultad del espíritu, puede ser considerada como una confirmación del fundamental enunciado del *Post scriptum* de la primera parte de *La vida del espíritu* citado al comienzo del presente apartado, en el que antes de comenzar su indagación sobre la voluntad Arendt ya la presentaba como la facultad por la que los seres humanos deciden quienes van a ser, que crea la persona susceptible de alabanza o reprobación y que puede ser considerada responsable de sus actos, de su ser y de su carácter (Cfr. Arendt, 2002b, p. 234). La afirmación de la existencia de un yo duradero que dirige todas las acciones libres, de un sí mismo que posee un carácter y de una persona con identidad constituyen factores indispensables para arribar a una resolución del complejo problema de la agencia de la acción humana y de su consecuente e intransferible responsabilidad. Sin dudas, este yo duradero no es, para Arendt, un sujeto dueño de sí mismo y del mundo, que posee una

⁴⁷ Al respecto Prior Olmos, siguiendo la hermenéutica de J. Taminiaux, sostiene que Arendt aprueba la coincidencia de pensamiento y agradecimiento, pero no la fusión de actuación y pensamiento. (Cfr. Prior Olmos, 2009, p. 80)

identidad estable y constante, y que, por su cohesión y coherencia puede garantizar el control de sus acciones y de lo que ellas desencadenen en el mundo. Se trata del un yo atravesado por la incertidumbre y la imprevisibilidad, que es duradero porque es el mismo desde el principio al final de su existencia, pero al mismo tiempo, discontinuo, inestable, cambiante y contradictorio. Para Arendt, es precisamente es un yo duradero con las características de un ser finito al que le corresponde asumir la exigencia de responder y justificar sus acciones ante los demás, y de ello deriva que la responsabilidad signifique un requerimiento que parece exceder la capacidad de los seres humanos, pero que, al mismo tiempo, es ineludible (Cfr. Prior Olmos, 2009, pp. 111–118).

Sin menoscabar el valor de esta individuación originada por la voluntad, Arendt sostiene que ella da lugar a *nuevos y serios* problemas relativos a la idea de libertad. La enunciación de estos problemas se inicia con la espantosa idea de la libertad solipsista que deriva de la tendencia siempre presente en el individuo de afirmarse a sí mismo como distinto del indefinido “ellos” y de los otros individuos, y que consiste en un aislamiento respecto de todos los demás originado en la voluntad libre y respecto del cual cada uno es intransferiblemente responsable. A esta dificultad le siguen las consecuencias de preferir la incertidumbre de la contingencia a la seguridad de la necesidad, dado que el ejercicio de la libertad supone optar por el riesgo del desamparo que siempre es posible al empeñar la existencia en un hipotético deber ser, en lugar de la confianza que otorga la convicción de que todo es como debería ser. Y otro de los *serios* problemas derivados de la reflexividad de la voluntad es el de la autorreferencialidad, que no afecta al intelecto por estar orientado hacia su objeto intencional a pesar de las tensiones que atraviesan la actividad del pensamiento por su apartamiento del mundo de las apariencias y que fueron descritos con anterioridad; y que, sin embargo, puede trastocar la orientación inherente de la voluntad hacia objetos particulares y concretos de la realidad en un estar referida solo a sí misma, y por ende, tergiversar su capacidad de autodeterminación y de actuación espontánea en ilusoria autosuficiencia.

Conforme al estilo y método de pensamiento de toda su obra, Arendt no busca eludir, ni licuar los problemas y las oposiciones polares que presentan la voluntad y la libertad, sino que los indaga hasta sus raíces en procura de comprender lo que puede emerger de sus paradojas y contradicciones (Cfr. Arendt, 2001, p. 20). Este propósito se hace patente en su análisis de los prejuicios de algunos destacados científicos en contra de la libertad y de sus coincidencias con las especulaciones materialistas y con la metafísica idealista, cuyos denominadores comunes son, por una parte, el presupuesto de la Idea de Progreso y de su inseparable e indemostrable acompañante que es la entidad denominada Humanidad; y por otra, la supresión de la idea del

propio yo con capacidad de iniciativa independiente y autónoma. Los autores de estas falacias tan difundidas aconsejan por todas partes que los seres humanos abjuren del “mito” de la libertad. He aquí las razones de esta proposición:

Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están “satisfechos con la libertad” y su ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer. (Arendt, 2002b, p. 432)

Para Arendt es inaceptable la creencia de que las penurias de la aleatoriedad y de la contingencia que siempre acompañan a la libertad y la espontaneidad resulten demasiado costosas para canjearlas por la pobre y dudosa prerrogativa que éstas pueden portar consigo, porque está sustentada en especulaciones e ilusiones sobre el deber ser de la condición humana y del mundo y no en la realidad tal como es. Por ello, tras constatar la insatisfacción de los mentores de estas falacias con la libertad humana, ve la necesidad de apartarse de ellos y focalizar su atención en los seres humanos de acción conjeturando que, puesto que su actividad consiste en cambiar el mundo, deberían estimar la libertad como un valor que es preciso salvaguardar. Y de la mano de estos seres humanos, la reflexión pasa de la libertad filosófica – que interesa solo a los individuos solitarios que viven apartados de la comunidad política– a la libertad política que concierne a los individuos que se convierten en ciudadanos y ven constreñido el espacio de acción de su libre voluntad por las leyes creadas por los seres humanos para preservar la comunidad política. Arendt recurre al *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu para precisar que la libertad política consiste en el “poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer” (Arendt, 2002b, p. 433), siendo así una cualidad de yo-puedo, y no del yo-quiero que cualifica a la libertad filosófica. Pero es preciso advertir que solo en la esfera de la pluralidad humana es posible la libertad política cuyos portadores son los ciudadanos integrados a comunidades en las que establecen relaciones mediante sus acciones y palabras, que a su vez están reguladas por leyes, costumbres y hábitos. En esta esfera de la pluralidad humana el poder y la libertad son casi sinónimos y ello implica que la libertad política es siempre una libertad limitada.

De la observancia de los hombres de acción, entonces, cabe esperar una adecuada aproximación a la comprensión de la libertad humana. Estos seres humanos que en todas las épocas se caracterizaron por querer cambiar el mundo, por postular un nuevo orden del tiempo (Novus Ordo Saeculorum), por intentar el comienzo de algo sin precedentes, se enfrentaron al *abismo de la libertad*, porque el elemento de la arbitrariedad es inherente a un comienzo de esta

índole. Recurrieron entonces a la ayuda de las leyendas de fundación de los pueblos judíos y romanos, el Pentateuco y la Eneida respectivamente. En ambos casos existe un hiato abismal entre una primera etapa de *liberación* del estado de opresión inicial y una segunda de constitución de la *libertad*, porque la consecución de la liberación quiebra la cadena causal – el continuum normal del tiempo– y deja sin ningún sostén a quienes tienen la misión de construir la libertad, de comenzar un nuevo orden de los tiempos. Así describe Arendt las perplejidades inherentes a cada nuevo comienzo que los hombres de acción están llamados a resolver:

[Los hombres de acción] Eran plenamente conscientes de la desconcertante espontaneidad del acto libre. Se daban cuenta de que un acto solo puede ser denominado “libre” si no es afectado ni causado por nada que lo preceda, y por tanto, en la medida en que de inmediato se convierte en una causa de lo que sigue, exige una justificación que, para ser satisfactoria, deberá mostrar el acto como la continuación de una serie precedente, esto es, deberá renegar de la experiencia mismo de la libertad y de la novedad. (Arendt, 2002b, p. 444)

En su texto *Sobre la revolución* (2006a), Arendt se refiere a este reto de iniciar un nuevo orden al que tienen hacer frente los protagonistas de las revoluciones, porque éstas no son simples cambios, sino que constituyen acontecimientos políticos en los que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, y por esta razón “[...] para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos [es sumamente importante] no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen.” (Arendt, 2006, p. 37). Una vez lograda la liberación de la situación o estado de opresión, los revolucionarios se encuentran ante el desafío de construir la libertad, esto es, de crear algo enteramente nuevo, una tarea de fundación a la que le es inherente la perplejidad y la incertidumbre espiritual que deriva de la inadecuación de los arquetipos y los parámetros del pasado (Cfr. Arendt. 2006, pp. 50 y 269). Tanto en *Sobre la revolución* como en la *Vida del espíritu*, Arendt muestra que los hombres de las revoluciones, aunque se jactaran de su libertad intelectual respecto de las tradiciones, se vieron impulsados por sus propias experiencias a buscar modelos precedentes (Cfr. Arendt, 2006a, p. 271ss.). La revolución americana, según Arendt, encontró su modelo en la república romana, y los denominados “padres fundadores” experimentaron la exigencia de referir y religar todo el proceso de invención revolucionaria a este arquetipo: “se creyeron fundadores porque se habían propuesto de modo constante imitar el ejemplo y el espíritu romanos” (Arendt, 2006a, p. 279).

Con excepción de los judíos y los cristianos, que resuelven la perplejidad mediante la creencia en un Dios-Creador que crea el tiempo junto con el universo y permanece fuera del tiempo como “Aquel que es”, la fundación de Roma fue el ejemplo paradigmático que los hombres de acción secularizados siguieron para superar las perplejidades, porque esta fundación no fue un comienzo absoluto, sino el resurgimiento de Troya, es decir, el retorno, el renacimiento o el restablecimiento de algo precedente. Y de este modo, para Arendt, resulta inquietante que quienes pretendían crear un nuevo orden de los tiempos y buscaban el paradigma de una nueva forma de gobierno lo hallaran en un lejano pasado. Se le presenta también como algo sorprendente el hecho de que en la época en que el progreso se convirtió en el concepto dominante para explicar el movimiento de la Historia, las utopías no estuvieran situadas en el futuro sino en el restablecimiento de un antiguo estadio original, y se entendiera lo nuevo como una reafirmación mejorada de lo viejo, reviviendo así a una nueva versión del concepto cíclico del tiempo. Al final del recorrido en el que esperaba encontrar en los hombres de acción una comprensión de la libertad que pudiera dar cuenta de las perplejidades causadas por la reflexividad de las actividades del espíritu, especialmente por el repliegue del yo volente sobre sí mismo, Arendt muestra su decepción a través de la expresión: “esperábamos más de lo que hemos alcanzado” (Arendt, 2002b, p. 449).

Sin embargo, su última palabra acerca del abismo de la libertad y de la pura espontaneidad no es la frustración del resultado insatisfactorio de sus pesquisas, sino la indicación de la idea agustiniana de natalidad como la única alternativa que permite asumir las perplejidades inherentes a la voluntad libre y a la misma condición humana tal como es, a partir del reconocimiento de que la capacidad de comenzar es un hecho que tiene su origen en el nacimiento de nuevos seres humanos. Constatar que los párrafos finales de *Los orígenes del totalitarismo* y de *La vida del espíritu* se refieran al concepto de natalidad es un indicador relevante de la mirada preeminente de Arendt acerca de la condición humana y de las expectativas de su existencia en el mundo, sobre todo si se tiene en cuenta que en el primero de estos textos su investigación sobre los acontecimientos de los totalitarismos del siglo XX culmina con consideraciones relativas al nacimiento de los seres humanos como capacidad de comenzar, y en el segundo, que últimas las palabras escritas antes de su muerte estén relacionadas con la natalidad.

Con todo, en el cierre del estudio sobre la voluntad, Arendt relaciona el concepto de natalidad con la libertad y la responsabilidad de un modo que permite observar con claridad que las perplejidades relacionadas con estos asuntos no han quedado canceladas y menos aún resueltas, sino que han devenido más intensas. Así dice la conocida frase:

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos “complace” o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. (Arendt, 2002b, pp. 450–451)

Según estas palabras, la libertad no es un privilegio ontológico ni un don sino la consecuencia no elegida derivada del hecho del nacimiento, que tampoco se elige, pues a ningún ser humano se le pregunta si quiere venir al mundo ni si desea ser libre, sino que está compelido a existir y a asumir la libertad que es inseparable de la arbitrariedad y también acarrea inexorablemente la responsabilidad, que aquí es calificada como *espantosa*. El sentido de esta expresión radica en el carácter paradójico de la responsabilidad, que deriva del hecho de que los seres humanos no son los autores de sus acciones, que no pueden predecir ni controlar lo que suceda a partir de ellas, y que pese a ello, son los únicos responsables de que se lleven a cabo o que no sean realizadas, ya que lo que cada ser humano hace podría haberlo dejado sin hacer. La indeseable calificación no tiene un significado derogativo o abolicionista de la responsabilidad sino que indica, una vez más, que a ella le es inherente la asunción de lo que es impredecible e incognoscible en sus móviles, de lo que desborda al dominio su agente y tiene lugar en la pura contingencia. Acerca del significado de la expresión aludida y del carácter ineliminable de la responsabilidad escribe Fuentes Ubilla:

Lo que hace espantosa entonces a la responsabilidad de esa libertad es el saberse incapaz de dar cuenta de esa potencia de la libertad que queda expresada en la irreversibilidad de la acción, y en la espontaneidad pura desde la que se engendra; en la incapacidad de su agente de fundarla como fundaría la causa al efecto, en la imposibilidad de dominarla como harían una conciencia capaz de hacer cumplir sus dictados, y finalmente en la posibilidad de predecirla, como haría una voluntad, probablemente en este caso eterna. Nada de eso existe tras la acción, ni causalidad ni deliberación o decisión auténticas. Solo está el dato que la acción es “mía”, intrasferible, que tiene su principio desde mí. Y particularmente que me determina y me acaece, que la padezco, y que me padezco en ella. (Fuentes Ubilla, 2009)

Por otra parte, tanto la posibilidad de escapar a la responsabilidad como la adopción del fatalismo, mencionadas al final de la cita en cuestión, son opciones desechadas y fuertemente criticadas en la obra de Arendt por sus aciagas consecuencias para los seres humanos, como se

ha demostrado a lo largo de este trabajo. Del mismo modo que la contingencia, la responsabilidad es otro precio que los seres humanos tienen que pagar por el don de la libertad, y por ende, ambas constituyen exigencias no queridas, costosas e ineliminables pero a las que vale la pena reconocer y asumir porque sin ellas la libertad es expulsada de la existencia.

A modo de cierre del apartado sobre la voluntad parece oportuno recuperar las dos figuras de la historia del pensamiento a las que Arendt valora por sobre las demás y en las que encuentra su mayor sintonía y estima. En primer lugar el escocés Duns Escoto, no solo porque ser el único de todos los filósofos y teólogos examinados que “estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad” (Arendt, 2002b, p. 429), sino porque solo en su pensamiento se pueden verificar la plena asunción de los criterios de juicio con los que Arendt realiza los análisis y valoraciones a lo largo de su historia de la voluntad descriptos en el inicio del presente apartado: el reconocimiento de la voluntad como facultad espiritual distinta del pensamiento, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, la distinción entre voluntad como facultad de comenzar y el libre albedrío como capacidad de optar entre diferentes medios para alcanzar el fin, la voluntad como principio de individuación y como creadora de la persona susceptible de ser considerada responsable, la voluntad como fuente de la acción, la voluntad como órgano del futuro, el reconocimiento del carácter controvertido y paradójico de la voluntad, los conflictos de la voluntad consigo misma y del yo volente con el yo pensante y los caminos de su resolución. Y, en segundo lugar, Agustín de Hipona por ser el filósofo romano con quien Arendt coincide en puntos decisivos y definitorios como son la transformación de la voluntad en amor, y especialmente el concepto de natalidad como única alternativa de asunción expectante de las perplejidades y fragilidades de la condición humana.

La responsabilidad y la facultad de juzgar

Teoría arendtiana del juicio

A finalizar su estudio sobre la voluntad Arendt arriba a un *impasse* y al mismo tiempo presenta la expectativa de lograr resolver esta situación de “atasco” mediante una apelación a la facultad del juicio. Las referencias a esta tercera facultad mental no solo se encuentran en la última parte de *La vida del espíritu* sino que de modo recurrente en diversas partes del texto (Cfr. Arendt, 2002, pp. 91, 92, 114–120, 134, 151–152, 161–162, 214–215, 227–228, 232–236) aborda el tema del juicio, y al hacerlo anuncia que en su tratamiento espera asumir y dar respuestas a las problemáticas abiertas en sus consideraciones sobre el Pensamiento y la

Voluntad. Estas anticipaciones no hacen más que acrecentar la expectativa del lector por el contenido de la última parte de la obra a la que la propia autora consideraba de capital importancia. Por esta razón, y dado que resulta muy especulativo y presuntuoso el intento de reconstruir los pensamientos que la autora habría escrito a continuación de la única página que fue hallada en su máquina después de su muerte con el encabezamiento “El juicio” y los epígrafes de Catón y de Goethe⁴⁸, se torna necesaria la indagación de los textos en los que Arendt se refirió a la facultad de juzgar para procurar comprender de manera fidedigna sus ideas sobre el asunto.

Sin embargo, según la interpretación de Beiner (2003, p. 161), el logro de este propósito requiere hacer frente a la dificultad de que en los textos arendtianos se pueden encontrar dos teorías del juicio. En la primera teoría—que corresponde a los textos anteriores al artículo “El pensar y las reflexiones morales” de 1971 (Arendt, 1995, pp.109–137)—, se considera la facultad de juzgar desde la perspectiva de la *vita activa* y se acentúa el pensamiento representativo y la mentalidad amplia de los actores.⁴⁹ En la segunda teoría—que corresponde a las obras posteriores—, se considera el juicio desde el punto de vista de la vida del espíritu y el énfasis se desplaza hacia el espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y narradores de historias. En los escritos del segundo periodo, Arendt se inclina a considerar el juicio como una prerrogativa del solitario observador, en oposición al actor; mientras que en sus primeros textos la noción fue introducida para fundamentar la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores. Según Simona Forti, en las reflexiones posteriores a las controversias desencadenadas por la publicación de *Eichmann en Jerusalén* y sus ideas sobre la banalidad del mal, Arendt se aproximaría cada vez más a una concepción de la facultad de juzgar como categoría moral, y quienes sostienen que en el interior de su pensamiento se produjo un “giro” afirman que “el acento se desplazaría visiblemente de un saber práctico que sirve de guía a la actuación plural, a una facultad reflexiva y autónoma del sujeto singular” (Forti, 1996, pp. 421–422).

Conforme a este cambio de perspectiva sobre el juicio se puede conjeturar que las obras de la fase tardía son los textos que aproximan del modo más adecuado posible a la visión que Arendt tenía al momento de emprender la redacción del capítulo en que esperaba encontrar la

⁴⁸ En el prefacio a *La vida del espíritu* Mary McCarthy sostiene que, aunque Arendt esperaba que la tercera parte de la obra fuera mucho más breve y más sencilla que las dos primeras, “se podía conjeturar que ‘el Juicio’ hubiera podido sorprenderla y haberla llevado hacia direcciones insospechadas.” (Arendt 2002b, p. 15)

⁴⁹ Los principales textos del primer período en los que Arendt se refiere al juicio son: “Comprensión y política” publicado en 1953 en *Partisan Review* Vol. 20 (1995, pp. 29–46) y “Verdad y Política” (1996, pp. 239–277) y “La crisis de la cultura” (1996, pp. 209–238).

solución del *impasse* en el que concluye su estudio sobre la voluntad. La concordancia de las ideas expuestas en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* con los pasajes sobre el juicio escritos antes de su muerte en la primera parte de *La vida del espíritu* –especialmente en el *Post Scriptum* a *El pensamiento*– confirman que en estos textos se encuentran las líneas fundamentales de la teoría arendtiana del juicio.

Como en todos los asuntos abordados por Arendt, es relevante considerar la experiencia de la que nace y a la que permanece vinculada su comprensión de la facultad de juzgar. En este caso, de modo concomitante al cambio énfasis que se produjo en su modo de entender la responsabilidad, el impacto del proceso de Eichmann en Jerusalén en 1961 y la posterior publicación del Informe fue la experiencia que impulsó sus indagaciones acerca de la naturaleza y la función del juicio humano como una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos. La impresión que le produjo el nexo de la atrofia de la capacidad de Eichmann para juzgar de manera responsable con los monstruosos crímenes que fue capaz de perpetrar, y su visión del carácter superfluo del juicio que se deriva de la generalizada convicción de la opinión pública de que el único juicio legítimo es aquel que se refiere a las tendencias generales del comportamiento humano de la que emergen las teorías de la responsabilidad o de la inocencia colectiva de pueblos enteros fueron experiencias a partir de las que Arendt concibió que la facultad de juzgar es la que hace posible que los seres humanos se reconcilien con su pasado, asuman la responsabilidad de comprender, de hacer inteligibles y otorgar sentido a los acontecimientos que les conciernen. Al respecto afirma Beiner:

El juicio, pues, nos ayuda a dar sentido, a hacer humanamente inteligibles los acontecimientos, que de otra forma, carecerían de él. La facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana– la misma función que Arendt asigna a la narración de las grandes acciones en un relato– y el hecho de conferir inteligibilidad es el sentido de la política. [...] Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana. Esto ayuda a explicar por qué Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana. (Beiner, 2003, pp. 175–176)

La responsabilidad de juzgar es, entonces, ineludible, puesto que sin los juicios el mundo se torna ininteligible y la existencia humana carece de sentido y de orientación. Por esta razón y tras haber constatado el derrumbe de los principios éticos fundamentales de la civilización occidental, Arendt considera de fundamental importancia desarrollar una teoría del juicio que culmine y resuelva las perplejidades del pensamiento y de la voluntad. Para ello vuelve su

mirada hacia el análisis del gusto realizado por Kant en su tercera crítica, en el que encuentra los conceptos de comunicación, acuerdo intersubjetivo y juicio compartido, en los que sustenta su camino de reconstrucción de los horizontes morales con los que los seres humanos pueden ejercitar su facultad de juzgar, de distinguir lo bueno y lo bello, y superar el grave riesgo de la indiferencia y la abstención que disminuye su capacidad crítica y su inclinación a asumir responsabilidades.

El *impasse* que Arendt espera superar mediante el juicio es un punto de llegada caracterizado por la incierta capacidad de algo tan contingente y efímero como la facultad voluntad para proporcionar el sostén de la libertad humana. La perspectiva de la libertad como espontaneidad absoluta y capacidad de un comienzo radical adoptada en *La vida del espíritu* acarrea dificultades para su comprensión y su asunción, por lo que de manera frecuente —como se ha mencionado anteriormente— incluso los hombres de acción buscan antecedentes en los antiguos paradigmas originarios para atenuar el desconcierto que les produce el desafío de construir algo absolutamente nuevo. Y la misma idea agustiniana de la natalidad presentada como la única alternativa que permite asumir el abismo de la libertad, lleva implícita la opacidad de la coacción, pues el nacimiento no se elige, sino que acontece al margen de que a los seres humanos les guste o les disguste. El punto al que arriban las reflexiones es el reconocimiento de que la voluntad, en su radical contingencia, no ofrece una respuesta que sea capaz de sostener la libertad. En el mencionado *impasse* la idea de haber nacido para la libertad está asociada al “ser condenados” a ser libres, mientras que el juicio abre la posibilidad de experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular, mediante los relatos retrospectivos de lo que acontece.

Como estas narraciones son efectuadas por el espectador, es relevante preguntarse por su “lugar” en la teoría arendtiana del juicio. En la novena conferencia sobre la filosofía política de Kant dice Arendt:

En el contexto de la Revolución francesa a Kant le parecía que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción. (Arendt, 2003, p. 99)

Y en la undécima conferencia:

Descubrimos para nuestra sorpresa que el espectador tenía la primacía: lo importante de la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores

de los actores, sino las opiniones y el aplauso de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento. (Arendt, 2003, p. 122)

En línea con la valoración kantiana de la posición del espectador, Arendt considera que, por no estar implicado en los hechos y mantener la distancia desinteresada de quien no participa, el espectador puede ver las cosas más importantes y descubrir el sentido del curso de los acontecimientos que, sin embargo, es ignorado por los actores. Es el espectador quien posee la capacidad de juzgar de manera retrospectiva las secuelas y el significado de los acontecimientos para las generaciones futuras. Solo el espectador ocupa una posición que le permite una visión imparcial y abarcativa del conjunto, mientras que, al tener que representar un papel en la obra, la mirada del actor es inevitablemente parcial. La emisión de juicios exige no estar directamente implicado en los acontecimientos, esto es: “[...] retirarse de toda participación directa para situarse en una posición más allá del juego es una *conditio sine qua non* de todo juicio.” (Arendt, 2003, p. 105) Sin embargo, el retiro del espectador no implica –para Arendt– escapar de los asuntos humanos que son siempre contingentes para emprender la búsqueda del reino de las verdades necesarias, sino adoptar la perspectiva general e imparcial de un juez que es capaz de valorar y conferir significado a lo singular y particular en relación con la totalidad del devenir de los acontecimientos del género humano y su sentido. El espectador es quien está en situación de “ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares” (Arendt, 2003, p. 127).

Ahora bien, en la analogía de la facultad de juzgar con el sentido del gusto que juzga y decide sobre las obras de arte contenida en la tercera crítica kantiana, Arendt observa que, así como la comunicabilidad es la *conditio sine qua non* de los objetos bellos pues sin el juicio de los espectadores estos objetos no podrían aparecer, también lo es respecto de la facultad de juzgar los asuntos humanos.

Acerca de la relación entre la condición de la comunicabilidad con el juicio estético y con el juicio político, sostiene Daniel Mundo:

Así como vemos que el juicio estético, el gusto, tiene en común con el juicio político es que ambos se basan en el aparecer, y suponen como condición de existencia – del mismo modo que todas las cosas bellas y buenas– la comunicabilidad. La idea de comunicabilidad como condición de posibilidad del arte y de la política posibilita la discusión, que las cosas que se muestran generan discusiones y relatos, en última instancia, juicios. (Mundo, 2003, p. 202)

La facultad mental que discierne entre lo correcto y lo incorrecto, del mismo modo que el sentido del gusto, exige la comunicabilidad con los demás espectadores. Al respecto afirma

Arendt: “Los espectadores existen solo en plural. El espectador no está implicado en la acción pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores.” (Arendt, 2003, p. 119)

El fenómeno mental del juicio se deriva del sentido del gusto, que es, a la vez, su vehículo, porque es un sentido discriminatorio por su misma naturaleza y se relaciona con lo particular *qua* particular, asemejándose con el olfato y diferenciándose de los sentidos objetivos de la vista, el oído y el tacto cuyos objetos no son únicos porque comparten sus propiedades con otros objetos. El agrado o desagrado distintivos del gusto y el olfato tienen carácter inmediato, es decir que están presentes sin mediación del pensamiento o la reflexión. Son sentidos subjetivos e interiores que afectan directamente a quien huele o saborea, por lo que no es pertinente discernir acerca de la verdad o falsedad de lo que a cada uno le gusta o disgusta. Y es, precisamente, el hecho de que las cuestiones de gusto no son comunicables el elemento sorprendente que perturba el sostenimiento de su analogía con la facultad de juzgar. Siempre en el marco de su hermenéutica de la tercera crítica kantiana –a la que su autor se refería como “Crítica del gusto” hasta 1787– Arendt encuentra la solución de estos enigmas en las facultades de la *imaginación* y el *sentido común*.

La imaginación es la facultad que hace posible hacer presente lo ausente. De este modo, lo que agrada al sentido del gusto es interiorizado por la imaginación y representado como algo *bello*. Entonces, el placer que concierne al juicio estético no corresponde a una gratificación inmediata, sino que es un placer mediado o de segundo orden, que procede de la reflexión. Lo que agrada o desagrade procede de algo que afecta por estar inmediatamente presente, mientras que “lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello” (Arendt, 2003, p. 124). De esta manera, mediante la representación efectuada por la imaginación se puede alcanzar el distanciamiento y el desinterés requeridos para establecer las condiciones de imparcialidad, y lo que es representado puede ser juzgado como bello o feo, bueno o malo, importante o irrelevante. Es decir que, lo que agrada o desagrade en la percepción es representado y por ello puede ser juzgado. La imaginación es, entonces, la facultad mediadora entre el sentido del gusto y la facultad mental del juicio. Y agrega Arendt “Esta operación de la imaginación prepara el objeto para la ‘operación de la reflexión’. Y esta segunda operación – la operación de la reflexión– es la auténtica actividad de juzgar algo” (Arendt, 2003, p. 127).

Por otra parte, a través del *sentido común*, el carácter privado y subjetivo que caracteriza el sentido del gusto se torna intersubjetivo. Como los individuos humanos viven en compañía de otros y el punto de vista de los demás es una referencia constante de sus gustos y

preferencias, juzgan como miembros de su comunidad. Se pueden reconocer dos operaciones mentales en el juicio, en primer lugar la de la imaginación en la que se juzgan objetos que no están presentes y se instauro la condición de imparcialidad del espectador, y en segundo término, la operación de la reflexión que aprueba o desaprueba lo que agrada o desagrada en primera instancia al sentido del gusto. Así lo presenta Arendt al comienzo de la decimotercera *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*:

El me-agrada-o-me-desagrada, que como sentimiento parece ser tan radicalmente privado e incommunicable, está enraizado en el sentido comunitario y, por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión, que toma en consideración a los demás y sus sentimientos. (Arendt, 2003, p. 133)

El criterio que adopta la operación de la reflexión para la aprobación o desaprobación a posteriori en la que juzga algo como placentero o causante del desplacer es la comunicabilidad y es el sentido común el que procede al discernimiento sobre este criterio como facultad de juzgar que tiene en cuenta la perspectiva de los demás, comparando su juicio con los posibles juicios de los otros y poniéndose en su lugar, para que sea atinente al punto de vista general de la razón total humana, como explicita Fina Birulés (2010, p. 34): “mirar el mismo mundo desde la posición del otro, ver lo mismo bajo aspectos muy distintos, y a menudo opuestos.” Arendt asume como propia la alusión kantiana al término latino *sensus communis* como capacidad mental que capacita a los seres humanos para integrarse en una comunidad, y que es el sentido distintivo de lo humano porque de él depende la comunicación. Diana López interpreta que la comprensión arendtiana del *sensus communis*:

[...] puede hacerse coincidir con una suerte de “a priori factual”, que sin pretender definir la naturaleza humana, tiene, sin embargo la función de circunscribir una diferencia específica: aquella que distingue al hombre del animal [...] es un dato de hecho fenomenológicamente incontrastable que se presenta al mismo tiempo como la *condición de posibilidad* del lenguaje, de la comunicación y del compartir en general [...]. (López, 2001, p. 112)

El sentido común es, entonces, el sentido comunitario que permite ampliar la propia mentalidad, esto es, alcanzar la *mentalidad amplia* que caracteriza los juicios correctos. y que solo se logra por ser capaces de pensar desde el punto de vista del otro. Este significa que, puesto que todos los sujetos humanos poseen las facultades de la imaginación y de la reflexión, es razonable solicitar su aprobación, lo cual no quiere decir que se pueda esperar que los demás

quieran efectivamente coincidir con el juicio emitido, sino que deberían hacerlo si se liberaran de los prejuicios y consideraran el objeto desde otros puntos de vista. Resulta esclarecedor el aporte de Daniel Mundo para la correcta interpretación del significado de la expresión “ponerse en lugar del otro” desde el punto de vista de Arendt:

El equívoco del concepto se oculta en que Kant – y detrás Arendt–no está afirmando la necesidad de ponerse en el lugar de los otros, y hablar o juzgar como lo harían ellos, tan en boga, por otro lado, en lo que actualmente se llama estudios culturales. Cuando se realiza esto [...] nuestro juicio entra en una relación de dependencia con la escucha, la contemplación o la opinión de los otros espectadores con los que se habla, hasta el punto de perder el propio lugar, abandonado y forzado a agasajar lo que el otro, que es nadie, quiere y exige escuchar. (Mundo, 2003, p. 207)

Llegados a este punto, es oportuno abordar la articulación entre lo particular y lo general que es una cuestión central en la teoría arendtiana del juicio y que es tratado de modo recurrente en los análisis de la filosofía política de Kant, particularmente en la segunda, séptima y decimotercera conferencia (Cfr. Arendt, 2003, pp. 33, 85 y 140). La definición del juicio como la facultad que se ocupa de pensar lo particular revela que en ella se combinan lo general y lo particular, dado que pensar es generalizar. Según los modos en que se produce esta combinación se pueden distinguir dos tipos de juicio: a) los *juicios determinantes*, que se caracterizan por subsumir lo particular en lo general que está dado como regla, principio o ley, y b) los *juicios reflexionantes*, que son aquellos en los que solo es dado lo particular, y lo general es “derivado” de lo particular, o “encontrado” desde lo particular. Daniel Mundo se refiere en los siguientes términos a los rasgos que caracterizan a los juicios reflexionantes:

El juicio aquí, ya no es un ejercicio lógico ni un camino de conocimiento; compete más bien a la facultad práctica, a la sensibilidad, desde el momento que nos ayuda a orientarnos por el mundo, a darle un sentido experiencial a los que afecta y conmociona, sin reducirlo a concepto. [...] En lugar de partir de un universal o una ley para comprender lo particular, el juicio reflexionante parte de lo singular, no para arribar al establecimiento de una norma, ni para llegar a una síntesis concluyente, sino para descubrir en ese mismo acontecimiento singular, la manifestación de lo universal. (Mundo, 2003, pp. 200–201)

Para Simona Forti, la racionalidad de los juicios reflexivos sustentada en los principios de la pluralidad y del ser-junto-y-con-otros constituyen un paradigma sustitutivo de la racionalidad metafísica basada en el principio de identidad del estar consigo mismo (Cfr. 2006, p. 406).

Los juicios reflexionantes se nutren de la riqueza fenoménica de las apariencias para lograr una generalización que reconozca e incluya la diversidad de lo particular; a través de estos juicios se puede comprender y aplicar lo universal gracias a la experiencia de particulares. Para hacer posible este procedimiento que caracteriza a los juicios reflexionantes se requiere algo relacionado con distintos particulares pero que, a la vez, sea distinto de ellos: *un tertium comparationis*. Como alternativas para resolver el problema de pensar lo general desde lo particular, Kant presenta un primer camino que consiste en referir los particulares a la idea de un “pacto originario” de la humanidad, que es constituyente de lo específicamente humano y fundante de la idea de humanidad; y en segundo término, la solución de la *validez ejemplar*, a la que Arendt considera con creces la más acertada.

Acerca de la relevancia de la idea de validez ejemplar en la teoría arendtiana del juicio afirma Beiner en su presentación del apartado referido a la *Imaginación* de los apuntes del Seminario sobre la Crítica del Juicio de Kant impartido por Arendt en 1970:

La noción de “*validez ejemplar*” resulta de capital importancia ya que sirve de base para una concepción de la ciencia política centrada en los *particulares* (las narraciones [stories], los ejemplos históricos) y no en los *universales* (el concepto de proceso histórico, las leyes generales de la historia [history]). La referencia a Kant conduce al hecho de que los ejemplos operan respecto del juicio del mismo modo que los esquemas en relación con el conocimiento. (Beiner, 2003, p. 143)

Si entonces, los ejemplos son al juicio lo que los esquemas al conocimiento, se requiere comprender la función de la imaginación en el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento de la *Crítica de la razón pura*, puesto que es la facultad que aporta los esquemas al conocimiento y los ejemplos al juicio. Para Kant, la imaginación es la facultad de hacer presente aquello que está ausente y tiene la función de interrelacionar, de establecer una conexión entre las intuiciones de la *sensibilidad* y los conceptos del *entendimiento*; es la raíz común de estas dos facultades cognoscitivas. Este “enlace” entre lo particular y lo general es realizado por la imaginación a través de los esquemas, que resultan de una especie de “temporalización” de las categorías. Por ejemplo, la categoría de substancia si es considerada como categoría pura, significa algo que solo puede ser pensado como sujeto y nunca como predicado de otra cosa; pero este concepto enteramente vacío puede lograr significación si se le agrega la determinación sensible de lo permanente en el tiempo y con esta categoría esquematizada se puede poseer conocimiento de un objeto y decir que es substancia esta pared (Cfr. Carpio, 1995, p. 265). Estos esquemas, que solo existen en el pensamiento, no son, sin

embargo, un producto del pensamiento, no proceden de la sensibilidad, ni son abstraídos de los datos sensibles, sino un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva, un producto de la facultad imaginativa pura *a priori*, de su capacidad de *esquematisar* (Cfr. Arendt, 2003, p. 149). Los esquemas hacen posible que los particulares sean cognoscibles y comunicables.

Los ejemplos son algo análogo a los esquemas, y cumplen en relación con los juicios la misma función que éstos tienen en relación con el conocimiento, por lo que Kant los califica como “las andaderas del juicio”. Al focalizar la atención a lo particular que presenta las características de lo ejemplar, quien juzga puede descubrir lo universal sin que esto signifique reducir lo particular a lo universal: “El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o regla general.” (Arendt, 2003, p. 152) Si en el contexto cultural de los griegos se menciona la valentía, en las profundidades de las mentes humanas emergerá el ejemplo de Aquiles, y si en Occidente se menciona la bondad surgirán los ejemplos de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. Y aunque Arendt no relacione explícitamente la validez ejemplar con la responsabilidad en el texto sobre la imaginación, se podría conjeturar, en línea con estas ideas, que el comportamiento y juicio responsables evocan en el fondo de la mente de los seres humanos del siglo XX que han vivido la experiencia del fenómeno totalitario los ejemplos del sargento Anton Schmidt, de los hermanos Scholl, del Dr. Franz Lucas, de Maximiliano Kolbe o del pueblo danés, cuyo contraejemplo es Adolf Eichmann, quien “se abstenía manifiestamente de juzgar de manera responsable; un mal engendrado por su banalidad ‘desafiante al pensamiento’” (Beiner, 2003, p. 171), y que es presentado por Arendt como “un ser banal y superficial que no puede discriminar y que solo sabe obedecer con eficiencia órdenes expresas o tácitas, sensatas o insensatas, humanas o terroríficas” (Mundo, 2003, p. 210)

Al finalizar el recorrido analítico por las facultades del espíritu se puede reconocer como hilo conductor del pensamiento arendtiano la preeminencia de la apariencia en el Pensamiento, de lo contingente en la Voluntad y de lo particular en el Juicio, es decir, por una parte, la afirmación de lo singular – fenoménico, y la aceptación y reconciliación con la realidad, y, por otra, la crítica de las recurrentes falacias especulativas que lo impugnan y de la hostilidad de los seres humanos contemplativos hacia el mundo de los asuntos humanos. En este sentido es muy apropiada la expresión de Simona Forti al caracterizar el análisis arendtiano de las facultades de la Vida del Espíritu como una “rehabilitación ontológica de lo singular”, a la que explicita del siguiente modo:

[...] las conclusiones implícitas en la trilogía de la última obra arendtiana parecen sugerir que solo si se fija en el interior de la vida de la mente un modo de reflexión que tenga clara la propia relación con el mundo de las apariencias, se puede rescatar del descrédito ontológico en el que la metafísica lo ha puesto, el reino de los asuntos humanos, de las cosas que pueden ser de manera distinta a como son. (Forti, 1996, p. 398)

Responsabilidad, juicio y esperanza

Beiner menciona entre los temas tratados en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que Arendt procura “saber qué otorga valor o sentido a la vida humana”, indagar acerca “las capacidades redentoras del juicio humano”, además de las cuestiones analizadas en el apartado anterior. Y a continuación agrega:

A pesar del estado de este material—meras notas para las conferencias—estos temas se entretajan en una meditación sumamente original en torno a si la existencia del hombre en el mundo procura gratitud por el don de ser o si, por el contrario, es más fácil que suscite una melancolía absoluta. [...] Recorramos las etapas del desarrollo de la idea del juicio en la obra de Arendt, para ver como la preocupación por una interesante, pero olvidada, capacidad del hombre como ser político se transformó en algo mucho más ambicioso, algo que prometía la plena afirmación de los asuntos mundanos y la salvación de la libertad humana. (Beiner, 2003, pp. 164–165)

Como se ha mencionado anteriormente, la facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad de la realidad, confiere sentido al mundo, y por lo tanto, la emisión de juicios es una responsabilidad de la que no se pueden eximir los seres humanos sin que ello ocasione el estar compelidos a vivir en un mundo desprovisto de significado y que, por ello, torna inevitablemente superflua la existencia de las personas. Al respecto afirma Beiner: “Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana.” (Beiner, 2003, p. 176) Para Arendt la facultad de juzgar está estrechamente asociada con el sentido de la dignidad humana y uno de los lazos más potentes que une estos términos es la cualidad pública de la belleza, cuyo amor y cuidado hacen más habitable la morada en la que los seres humanos pasan su existencia mortal y sin la cual toda su vida sería fútil. Tanto los juicios estéticos como los políticos, que se ocupan de la importancia pública de las cosas bellas que tienen valor en sí mismas y “humanizan” el mundo, no tienen carácter obligatorio ni pretenden la validez universal de las proposiciones que están orientadas a la verdad, sino que son persuasivos y requieren encontrar un acuerdo con los otros como resultado del intercambio de opiniones en

la esfera pública. Los juicios persuasivos reivindican el valor de la opinión y de la vida del ciudadano – recurrentemente desprestigiadas por los filósofos de todas épocas– puesto que asumen la condición humana de la pluralidad. El proceso de solicitar y obtener la aprobación de los otros presupone un fundamento común a todos los seres humanos. El que juzga considera el asunto desde diversos puntos de vista, imagina cómo sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otros, recuerda y se representa los criterios de los que están ausentes, para, de este modo, fortalecer su capacidad de juicio y acrecentar la validez de sus conclusiones. Arendt indica que en el rechazo a juzgar, la falta de imaginación y el no tomar en cuenta a los otros que deben ser representados se encuentra la fuente de los peores males políticos del siglo XX. La facultad de juzgar introduce la esperanza de que el mundo pueda ser un hogar digno para el ser humano, y por ello, el mayor peligro es abdicar la responsabilidad de juzgar. Sobre este asunto Beiner interpreta que para Arendt:

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia, y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico y menos inclinados a asumir responsabilidades.

[...] No todo está perdido mientras sigamos distinguiendo entre lo bueno y lo bello, mientras sigamos ‘eligiendo nuestra compañía’ en cuestiones de gusto y de política, es decir, mientras rechacemos renunciar a nuestra facultad de juzgar. (Beiner, 2003, pp. 198–199)

También en el análisis del significado de los epígrafes que Arendt dejó escritos en la página en que se disponía a escribir la tercera parte de *La vida del espíritu* se anticipan algunas señales de que su texto sobre el juicio tendría una explícita relación con la afirmación de la dignidad humana. En primer lugar, el texto de Catón que reza “La causa vencedora plugo a los dioses, pero la vencida a Catón” se puede interpretar en el sentido de que los acontecimientos de la historia que se destacaron por su significado humanitario y despertaron la esperanza de los espectadores poseen un valor intrínseco, aunque sus resultados hubieran estado destinados al fracaso desde el mismo inicio. La validez ejemplar de este tipo de acontecimientos tiene significativa relevancia en la defensa de la dignidad humana, independientemente de sus resultados. La sentencia de Catón ya estaba citada en el *Post scriptum* a *El Pensamiento* como el resumen perfecto del principio político implícito de la tarea de reconquistar la dignidad humana a la “pseudo divinidad de la edad moderna llamada historia” (Arendt, 2002b, p. 236)

En la misma línea interpretativa, se puede conjeturar que el epígrafe tomado del Fausto de Goethe “Si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, naturaleza, estaría como hombre solo, y valdría entonces la pena ser un hombre” significa para Arendt que la dignidad humana se puede afirmar únicamente en referencia a cada una de las personas (“el hombre solo”), desechando las engañosas falacias de la historia universal de la humanidad, de un destino colectivo de la humanidad, o la idea de un progreso de la humanidad (“alejar de mi senda la magia”), que inexorablemente concluyen fagocitando la existencia singular, negando su valor, y eliminando su libertad y su responsabilidad. Beiner propone del siguiente modo el significado que la cita de Goethe podría haber tenido para Arendt:

El valor – o la dignidad– exige apartar lo que, en La vida del espíritu, se denomina ‘las falacias metafísicas’, la más perniciosa de las cuales es la idea metafísica de la Historia. El destino colectivo de la humanidad no pronuncia el juicio, sino que es el ‘hombre solo’, el espectador que juzga y que está ante una naturaleza liberada de las ilusiones y los sueños metafísicos. (Beiner, 2003, pp. 221–222)

Esta relación entre la facultad de juzgar y la dignidad humana que los epígrafes anticipaban acerca del texto no escrito es coherente con el sentido de esperanza que el juicio del espectador confiere a los seres humanos ayudándolos a reconciliarse con el pasado y proyectarse hacia el futuro con expectativas cargadas de sentido. En cuatro pasajes de sus Conferencias sobre la filosofía de Kant, Arendt trata el tema de la esperanza. Refiriéndose a la visión kantiana acerca de la relevancia de la perspectiva de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones ante los sucesos, sostiene en la octava conferencia: “Sin esta participación empática, el ‘significado’ del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente inexistente. Pues es esta simpatía la que inspira esperanza.” (Arendt, 2003, p. 90) En los párrafos finales de la misma conferencia, su análisis de la posición kantiana se focaliza en la estrecha relación que hay entre la hipótesis del progreso y la expectativa del sentido de las acciones humanas, respecto de lo cual indica “[...] y Kant afirma que, sin esta hipótesis [del progreso], ‘la esperanza de tiempos mejores’, es absolutamente imposible actuar, porque solo esta esperanza ha inspirado a los ‘biempensantes’ a ‘hacer algo provechoso para el bien común.’” (Arendt, 2003, p. 57) Sobre el mismo asunto y con idéntico sentido se pronuncia en el pasaje de la novena conferencia: “El segundo elemento era la idea de progreso, la esperanza en el porvenir, donde se juzga el acontecimiento en función de lo que promete para las generaciones futuras” (Arendt, 2003, p. 103). Y nuevamente, también en la novena conferencia,

menciona la esperanza en relación con la importancia que posee la narración en el otorgamiento de significado a los acontecimientos históricos a fin de que abran nuevos horizontes para el futuro de la humanidad: “Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo.” (Arendt, 2003, p. 107)

Y es precisamente la mirada retrospectiva del juicio la que puede, según Arendt, sustentar el significado de toda la existencia y, en consecuencia, proporcionar el sentido de esperanza que sostiene la capacidad de comenzar inherente a la acción humana. Solo es razonable iniciar algo nuevo si es posible esperar que este comienzo haga emerger una positividad, de lo contrario, el ímpetu es invadido por el desaliento que inexorablemente deriva de la ausencia de significado en el horizonte de lo por-venir, con lo que la existencia humana se torna insoportable. Pero solo hay cabida para esta espera si se puede redimir el pasado y esta es, para Arendt, función del juicio reflexionante, respecto del que Beiner sostiene: “[...] Arendt pretende convertir el juicio sobre el pasado en una fuente de placer más que de desplacer.” (Arendt, 2003, p. 258) El espectador que juzga, por estar situado en la brecha entre el pasado y el futuro, por una parte, puede reconciliarse con los acontecimientos sucedidos comprendiéndolos, confiriéndoles sentido, asumiéndolos y pronunciando un juicio sobre sus componentes esenciales; y por otra, es quien crea las condiciones de posibilidad de un nuevo inicio a las acciones humanas despertando en los espíritus la esperanza de un tiempo signado por la construcción del mundo como una morada apropiada para los seres humanos. Más, el ejercicio de la facultad de juzgar por la que se puede asumir el papel de árbitro de los asuntos de la existencia humana en el mundo confiriéndole el sentido de esperanza que procura gratitud por el don del ser, depende de la respuesta que cada nueva generación y cada ser humano (Cfr. Arendt, 2002b, pp. 229–230) dé a la convocatoria siempre nueva de la realidad, es decir, de la responsabilidad con la que cada uno hace suya la humanidad que lo constituye. Refiriéndose a los pensamientos coincidentes de Arendt y Jean F. Lyotard acerca de la relación entre responsabilidad y juicio, escribe Simona Forti:

Y también común a ambos parece ser la conclusión de que nada puede eximirse de la “responsabilidad” de tener que dar cada vez una respuesta a los casos, es decir, la “responsabilidad” de tener que juzgar cada caso sin el auxilio de criterios establecidos. [...] o se apela a una facultad [...] “casi subjetiva”, capaz de discriminar, de pensar críticamente y de decidir, o bien saldrá ganando el *Weltgericht* hegeliano, que, exigiendo de la historia del mundo la emisión del veredicto final, exima a cada uno de la responsabilidad de juzgar. (Forti, 1996, pp. 416– 418)

Y en los párrafos finales de *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Forti alude, otra vez de manera explícita, al potencial ético que posee la facultad de juzgar debido a su inherente responsabilidad de decidir qué acontecimientos del mundo deben ser “salvados” de la desaparición en el tiempo:

Y precisamente esta facultad, que podría parecer una mera categoría de la comprensión histórica, revela su potencial ético. Sin poder apelar a criterios universales, implica la responsabilidad de conceder o negar el asentimiento a la realidad, de discriminar en aquello que acaece entre lo que es justo y lo que es erróneo. (Forti, 1996, p. 430)

En el pensamiento arendtiano la facultad de juzgar puede redimir el pasado y despertar la esperanza porque está dirigida a lo particular, afirma su valor y evita su absorción en lo universal, lo que resulta particularmente importante para salvar la dignidad de los seres humanos que realmente existen e impedir la falaz escapatoria de su disolución en los universales abstractos acuñados recurrentemente a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. De este modo, siendo el juicio una facultad de tanta relevancia para la realización de una existencia digna, se explica que no sea una capacidad reservada a los seres políticos (como lo había entendido en los escritos anteriores a *El pensar y las reflexiones morales*) sino de todo ser humano, tal como lo afirma Beiner: “[...] el juicio tiene la función de enraizar al hombre en un mundo que, de no ser así, carecería de sentido y de realidad existencial; un mundo que no sería juzgado ni tendría valor humano para nosotros.” (Beiner, 2003, p. 262)

El valor del juicio también se puede apreciar desde la perspectiva de la dirección temporal de las facultades del espíritu, pues, según Arendt, son muy exiguas las posibilidades descubrir el significado a partir del apartamiento del mundo de las apariencias que caracteriza la facultad del pensamiento orientado hacia el presente, y tampoco los caminos de la voluntad como órgano del futuro presentan expectativas que permitan a los seres humanos esperar de ella la dotación de sentido, por lo que, solo la facultad de juzgar, por tener la capacidad de descubrir los acontecimientos pasados que redimen la existencia humana, es la que puede resolver el *impasse* en el que queda atascada la voluntad y la única que procura una solución al problema de la libertad humana tornando soportable su espantosa responsabilidad. Es el juicio retrospectivo, entonces, el que hace posible confirmar la dignidad de la condición humana evitando que el presente sea invadido por la carencia de sentido y la expectativa del futuro atravesada por la desesperación. La reflexión sobre las historias ejemplares del pasado que lleva a cabo el juicio permite que los seres humanos descubran que su libertad tiene siempre la posibilidad de un nuevo inicio, es decir, que el sentido de esperanza es inherente a la acción. Según Arendt, los

seres humanos, que no se han hecho a sí mismos ni deciden venir al mundo, que son extranjeros necesitados de acogida, tienen en el juicio la posibilidad confirmar su propia existencia y el mundo como su hogar.

Conclusiones. El pensamiento de Hannah Arendt acerca del problema de la responsabilidad y su proyección en el tiempo

¿Qué significa para Hannah Arendt ser responsable? ¿Cuáles son los acentos que este significado fue adoptando en los distintos momentos de su obra? ¿Pueden reconocerse continuidades en el sucederse de las variaciones de énfasis? ¿Cuál es el legado del pensamiento arendtiano sobre la responsabilidad para las generaciones que la sucedieron?

Acerca de la primera de estas preguntas, al referirse al pensamiento crítico introducido por Sócrates cuando comenzó a examinar las opiniones que circulaban en la polis en la séptima conferencia sobre la filosofía política de Kant, Arendt explicita que esta práctica presupone que cada uno esté predispuesto y sea capaz de *justificar o dar cuenta lo que piensa y dice*. Y en los párrafos siguientes complementa esta idea indicando que las justificaciones que los ciudadanos atenienses requerían de los políticos implicaban que podían pedirles responsabilidades, esto es, que *respondan y justifiquen ante ellos mismos y ante los otros* por sus acciones, sus pensamientos y sus palabras (Cfr. Arendt, 2003, p. 82).

En estos conceptos de la última etapa del pensamiento arendtiano que sintetizan el significado de la responsabilidad se pueden reconocer tres elementos: a) *quién* ha de responder y justificar, b) *de qué* ha de hacerse cargo, y c) *ante quién/ quiénes* tiene que dar cuenta. El modo en que están presentes estos tres componentes de la noción de responsabilidad en los distintos momentos de la obra arendtiana revela la simultánea existencia de continuidades y de variaciones.

Una de las constantes más persistentes y firmes del pensamiento de Arendt acerca de la identidad del agente que quedó expuesta en el recorrido analítico de los textos incluidos en el presente trabajo es la posición intransigente de la filósofa hacia todo intento de trasvasar o difuminar la responsabilidad de los sujetos humanos en entidades abstractas, anónimas, universales e impersonales, a los que considera coartadas tendientes a desentenderse de la exigencia de responder y justificar que es inherente a las acciones libres. Los perjuicios en los que desembocan las argumentaciones escapistas están descriptos con precisión en cada uno de los textos de Arendt sin que quede algún intersticio por el que pueda infiltrarse la tentación ventajosa y mendaz de los atajos.

La exigencia de asumir la responsabilidad de las acciones libres como una característica inherente a la condición humana se puede reconocer, entonces, como una de las constantes de los textos de Arendt en todas las etapas de su pensamiento. Sin embargo, para ella, la respuesta acorde a este requerimiento no se puede construir desde la lógica de la simplificación sustentada en el supuesto de que los seres humanos puedan prever, dominar y controlar los efectos provocados por sus acciones, sino a partir de la asunción del desbordamiento, la ilimitación, la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción, tal como fue expuesto en este trabajo. Conforme a este modo de ver, el campo de la responsabilidad es tan amplio y tan complejo como el de la acción y por ello no puede reducirse a la cualidad del acto momentáneo y a los efectos que provoca en los derechos del prójimo directamente afectado.

No obstante, la misma intransigencia y profundidad con la que Arendt mantiene su posición de no ceder a las alternativas que procuran licuar o minimizar las fragilidades de la acción es la que emplea para rechazar con firmeza todo intento de justificar que los seres humanos se desentiendan de la exigencia de hacerse cargo de todas las implicancias que derivan de su insoslayable problematicidad y su paradójica naturaleza. Esta posición de no transigir a toda forma de evasión por parte de Arendt se explica porque la ligazón indisociable entre la acción y la responsabilidad constituye una afirmación central, constante y vertebradora de su pensamiento. Refiriéndose a la importancia capital de la responsabilidad en la ontología arendtiana de la acción, escribe Manuel Cruz en su Introducción a *De la historia a la acción*:

El contenido último de su tesis “la acción es intensamente personal” es éste: la acción sin un *quién* ligado a ella carece de significado. [...] Porque el mundo no deviene plenamente humano más que a través de la iniciativa de los agentes. (Cruz, 1995, p. 21)

Ser responsables significa asumir que –aunque esté caracterizada por el desbordamiento, la imprevisibilidad y la irreversibilidad– la acción *pertenece* al agente. El concepto de responsabilidad restituye a los sujetos lo que es suyo e impide que el agente se exima de dar cuenta de la acción, como si esta se hubiese vuelto autónoma, o hubiese alcanzado un estatuto en el que fuera imposible una referencia al *quién* la ha realizado.

Simultáneamente al reconocimiento de un *quién* ligado a la acción como una constante de los distintos momentos de la obra de Arendt, de los análisis realizados en la presente indagación se puede inferir que existen variaciones de énfasis en el modo de identificar las características del agente responsable. En los textos anteriores al juicio de Jerusalén, Arendt plantea la necesidad de afrontar el carácter indefinible e inaferrable del *quién*, porque quien actúa y habla, al tiempo que revela su yo ante los otros seres humanos, retiene para sí una

curiosa intangibilidad. 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 y, de este modo, toma distancia de la acepción jurídico-moral de la responsabilidad, que en razón de su lógica intrínseca, procura encontrar a alguien a quien imputar la acción, a un único y singular autor a quien inequívocamente sea posible “hacerle rendir cuentas” por lo que ha hecho, a quien “hacerle pagar” las consecuencias y los daños ocasionados.

Conforme con esta acepción, la idea de responsabilidad supone un sentido unívoco y completamente previsible de la acción humana, y que por lo tanto, es totalmente incompatible con el hecho de la pluralidad conforme al cual las acciones de los sujetos finitos se insertan en una red infinita de relaciones entrelazándose con las intenciones y los efectos de las acciones de los otros. Por este motivo las acciones humanas sólo pueden ser comprendidas desde la plurivocidad, la incertidumbre y la imprevisibilidad. Si se reconoce que la pluralidad humana es condición de la acción, es necesario admitir que ninguna acción tiene un único autor, sino que todas las acciones son protagonizadas por un conjunto de actores que participan en el entramado de una red infinita de relaciones.

Al considerar las características inherentes a la acción del Cap. V de *La condición humana* y las afirmaciones según las cuales nunca es posible identificar al agente como autor sino como actor, se puede afirmar que el énfasis de la comprensión de la noción de la responsabilidad en los textos de esta etapa del pensamiento arendtiano está orientado a su significado político antes que a la perspectiva jurídica-moral, y que este acento implica un pasaje de la lógica de la imputación, de la culpabilidad y de la sanción cuyo ámbito es estrictamente individual, a la lógica del principio político de la justicia, que, por reconocer la pluralidad humana, la imprevisibilidad, la incertidumbre y los riesgos inherentes a las acciones, constituye un ámbito comprensivo de la naturaleza social y colectiva de los riesgos y abre el paso a la solidaridad de los seres humanos para asumirlos.

Sin embargo, el énfasis en el sentido político de la responsabilidad no significa que Arendt admita la posibilidad de licuarla, desdibujarla, restarle relevancia o diluirla en la masa, o dé cabida al equívoco, abstracto e ineficaz modo de entenderla como exigencia de que todos deben responder solidariamente por las acciones humanas y sus efectos, ya que “donde todos son responsables nadie lo es.” El significado de “actor” no es asimilado por Arendt al del ejecutante de una obra que hace otro, o al de una marioneta cuyos movimientos están regidos por órdenes ajenas, porque de este modo, queda excluida la posibilidad de que éste sea un quién,

un actor responsable. En cambio, interpreta que el actor es todo ser humano que, con su acción y su palabra inserta, revela y expone su propio yo en mundo y, de este modo, comprende la índole de la responsabilidad del ser humano real y concreto, es decir de un ser finito y en relación con los demás, conjugando la responsabilidad con la libertad sin soberanía, la contingencia, la imprevisibilidad, la incertidumbre, la pluralidad y la natalidad.

La comprensión de la responsabilidad en sentido político como perspectiva predominante de la primera etapa del pensamiento arendtiano es superadora de la disyuntiva entre la identificación de un autor a quien imputar la culpa y la absorción del agente en una masa anónima en la que nadie se hace cargo de las consecuencias de las acciones. En lugar de la imputación y la asignación, que corresponden al significado jurídico/moral de la responsabilidad, para designar el modo de relación de la acción con su agente considerado como actor y no como autor, corresponden las nociones de adscripción y de asunción, conforme a las cuales, quien inicia una acción, aunque reconoce que no tiene el control sobre lo que puede llegar a suceder, se asume como sujeto que responde por las consecuencias imprevisibles e irreversibles que producirá al entramarse en la red de relaciones humanas. Por otra parte, mientras la acepción jurídico/moral de la responsabilidad se refiere al pasado, en su significado político es contemporánea a la acción situándose en la encrucijada del pasado y del futuro y reconciliando los puntos extremos de las temporalidades propias de la libertad del actor singular y de la infinita pluralidad de la humanidad.

En referencia a la pregunta *¿de qué ha de hacerse cargo quien actúa?*, mencionada al inicio de estas conclusiones, en su significado político la responsabilidad se constituye en el ámbito de confluencia entre la libertad y el mundo debido a que posibilita dar cumplimiento al fin esencial de la política que es el cuidado del mundo. La responsabilidad política, tal como la entiende Arendt, es una respuesta activa de cada ser humano ante y con los demás por la cual se hacen cargo del cuidado del mundo común a fin de que éste constituya el espacio público de libertad entre los seres humanos que trasciende la pertenencia de cada individuo a su comunidad particular. La preocupación principal que articula y explica la orientación de la totalidad de los momentos de esta respuesta de los sujetos que se muestran responsables en el sentido político de la expresión, es la preocupación por el mundo.

El mundo se define como espacio común de encuentro e intercambio que los seres humanos instituyen mediante sus acciones y sus discursos. Este mundo común es político porque trasciende todas las pertenencias particulares de los individuos a sus mundos comunitarios, para constituirse en un espacio *entre* los seres humanos en el que sea posible el diálogo respetuoso y la reciprocidad entre seres diferentes e iguales. Se trata del espacio

intermediario que se intercala entre los seres humanos, el ámbito de lo público, la esfera de la política en la que los individuos y las comunidades particulares a las que pertenecen hacen su aparición ante y con los demás por medio de la acción y la palabra.

La responsabilidad por el mundo inherente a la responsabilidad política presenta una directa correspondencia con la idea de humanidad, porque ésta no es el producto o el resultado inexorable del devenir de la naturaleza que evoluciona conforme a una legalidad constitutiva e inmanente, sino que su existencia depende de las acciones libres de los seres humanos y de su capacidad para asumir junto a los demás la responsabilidad del mundo común. Se trata de un objeto desproporcionado a la finitud y fragilidad humanas, que se constituye en una carga “insostenible” de la que, sin embargo, no pueden abdicar, sin que ello derive en la abolición de lo humano. La opción fundamental que se presenta a los seres humanos de todos los tiempos es la de asumir la humanidad o abdicar de ella, y en la radicalidad de esta encrucijada la responsabilidad está convocada continuamente a dar una respuesta. Para Arendt, en la debilidad humana se encuentra también su mayor fortaleza, siempre que al reconocer la propia fragilidad los individuos busquen unirse a los demás de su misma condición y esta unión constituya el poder. El ideal de humanidad es inalcanzable si se lo comprende abstractamente, pero es posible avanzar hacia su consecución, si el camino está sustentado en las respuestas co-responsables de los seres humanos junto a los demás.

En relación con el interrogante *¿ante quién/quienes tiene que dar cuenta el agente?*, se puede afirmar que, a diferencia del solipsismo y la intrasubjetividad propiciados por la culpa, para Arendt la responsabilidad en su significado político presenta un carácter estructuralmente intersubjetivo y dialógico, tal como lo afirma Cruz:

[La] responsabilidad no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, no es un negocio en el que el sujeto despache a solas con la norma.

[...] [P]udiera decirse que la responsabilidad denomina la determinación intersubjetiva de la acción, convierte en operativo—casi en instrumental—ese rasgo, en apariencia redundante, con el que se califica la acción cuando se le denomina acción *humana* (Cruz, 1999, pp. 15–16).

Para Arendt, la única verdad de la vida política es la de la aparición, la de las consecuencias que son asumidas públicamente. Solo se es responsable cuando se actúa en el mundo ante los ojos de los demás, cuando se exponen, se confrontan y se asumen en público los efectos no controlados ni dominados que provoca con sus acciones. La responsabilidad no es una competencia moral o un atributo relativo a las convicciones privadas de los individuos,

sino que, por estar fuera del dominio de las motivaciones y situarse en el dominio de las consecuencias asumidas, tiene un sentido plenamente político.

Si se considera que la acción llega a tener sentido y se puede comprender solo al aparecer ante los demás, y que el ejercicio de la responsabilidad es indispensable en el proceso por el que la acción se hace visible, se puede afirmar entonces, que el significado y la inteligibilidad de la acción se alcanzan con la responsabilidad. Esto significa que, al asumir en el espacio público las consecuencias provocadas por los actos sobre los cuales los seres humanos ya no tienen ningún poder, al hacerse responsables del proceso que iniciaron y que no pueden controlar ni dominar, los actores responden a los desafíos que presenta la libertad sin soberanía, a los retos que se derivan de los rasgos de la acción y pueden hacer frente a la infinita pluralidad de la humanidad. Sin la responsabilidad, la acción humana no se despliega nunca completamente y sus potencialidades no tienen ninguna posibilidad de alcanzar su cumplimiento.

La libertad es indefectiblemente ejercida en compañía de los otros y por esta razón no puede ser evaluada con la medida del individuo. La acción se realiza en el espacio público de aparición ante los otros seres humanos que la someten a una exigencia de justicia. De este modo, el problema de la responsabilidad no debe considerarse desde la óptica de la relación del individuo consigo mismo, sino en la perspectiva de su relación con los demás seres humanos, y sobre todo con el espacio *interhumano* en el que se constituye la esfera de los asuntos humanos.

Por *los otros* vale la pena aceptar la contingencia en pago de la libertad, porque por los otros es posible superar la experiencia trágica de una libertad abandonada a sí misma, para convertirse en libertad responsable convocada a *comparecer ante* los demás, que son quienes conocen, juzgan y hacen conocer la justicia, la dignidad y la repercusión que tienen las acciones de los individuos en el mundo. Mediante la *respuesta* de los individuos al requerimiento de los demás a comparecer revelan su *quién* y sus acciones alcanzan su pleno desarrollo. La interpelación de los otros no es una pérdida—como podría interpretarse al considerar que disminuye y pone límites al margen de acción espontáneo de los seres humanos—, sino una ganancia porque sin responsabilidad la libertad se destruye a sí misma. Solo por los otros, los actores pueden notificarse sobre el virtuosismo de sus acciones y si ellas contribuyen a convertir el espacio intermediario en más o menos habitable para los seres humanos. Mediante la interiorización del vínculo que se establece en el espacio interhumano — el *inter homines esse*— el ser humano puede convertirse en responsable, especialmente en el sentido de una responsabilidad por el mundo que ese vínculo hace posible y preserva.

De este modo se verifica que la responsabilidad, que es originalmente intersubjetiva y que, por ende, tiene un significado primariamente político, es, al mismo tiempo personal, inalienable e intransferible. Y entonces es necesario reconocer que la misma condición de pluralidad indisolublemente ligada a las fragilidades de la acción, es también la razón que sustenta la esperanza de pasar de la autonomía de la libertad autorreferencial y arrojada a la contingencia, a la libertad responsable de un ser que únicamente en su despliegue entre-otros puede alcanzar su gloria, es decir que en la raíz de la mayor debilidad se presenta también la mayor fortaleza. Sin embargo, es necesario no dar por sentado que la pluralidad sea siempre y espontáneamente reconocida, valorada y cuidada como “piedra angular” sobre la que se asienta la esfera de los asuntos humanos, sino que es necesario *responder* ante ella, evitar cualquier forma de escape y de búsqueda de atajos ante las “calamidades” que ella acarrea, afrontar sus desafíos y así descubrir sus enormes potencialidades.

La responsabilidad tiene lugar, entonces, en el ámbito de intersección de las acciones de los individuos con la comunidad humana en vistas de la supervivencia del espacio interhumano en el que es posible la libertad, pues por el hecho de que las acciones de los individuos se despliegan ante los otros en el espacio público de aparición, sus agentes-actores son inmediatamente convocados por los demás a responder por lo que hacen, son reclamados a dar razones de la aceptabilidad de sus acciones y de las consecuencias que provocan en el escenario del mundo.

Los acontecimientos vividos por Arendt en el proceso a Eichmann en Jerusalén despertaron su interés por las actividades del espíritu (Cfr. Arendt, 2002b, p. 29). A partir de la experiencia que le provocó la impresión del hecho distintivo de que el responsable que estaba siendo juzgado por actos monstruosos era un hombre corriente, cuya única característica destacable era su incapacidad para pensar, su pensamiento pasó de enfatizar las características básicas de la vida activa a destacar la relevancia del pensamiento, la voluntad y el juicio en la vida de la mente. Esta variación de perspectiva implicó un desplazamiento del acento en el significado político de la responsabilidad que caracteriza los textos anteriores a *Eichmann en Jerusalén* hacia el significado jurídico-moral. Y así como el mal radical de la dominación totalitaria expuesto con toda crudeza y rigor en *Los orígenes del totalitarismo* motivó a estudiar en *La condición humana*, a la espontaneidad, la natalidad, la acción, la libertad y la pluralidad que el régimen intentó eliminar; el hecho de la banalidad del mal y de la incapacidad para pensar, presentado y analizado en *Eichmann en Jerusalén*, fue lo que despertó el interés de Arendt por reflexionar sobre las facultades del pensamiento, la voluntad y el juicio en *La vida del espíritu*.

En los textos anteriores al punto de inflexión que significó *Eichmann en Jerusalén*, los estudios sobre el totalitarismo se orientan a comprender las características y el funcionamiento de este régimen de dominación, mientras que, a partir de este texto el centro de interés se desplaza hacia las personas involucradas y a los motivos por los cuales actuaron del modo en que lo hicieron. Este cambio de acento se ve reflejado en la dedicación preferencial que Arendt confiere en sus conferencias y escritos posteriores a la mencionada variación a los temas relacionados con la conciencia, el juicio como capacidad de distinguir lo justo de lo injusto, el colapso moral, la posibilidad del discernimiento ético en situaciones de masiva alteración de criterios, la tipificación y el carácter sin precedente del delito puesto a juicio en el proceso de Jerusalén, la obediencia a la ley, el cumplimiento del deber, las historias ejemplares de personas y de países, la responsabilidad y las facultades del espíritu.

La personalización de la responsabilidad es el acento que caracteriza la perspectiva de análisis de *Eichmann en Jerusalén*. Este significado queda en evidencia en la preocupación de Arendt por destacar que Eichmann sabía el significado de lo que hacía, tenía plena conciencia de que era jurídicamente responsable, estaba perfectamente informado de los actos y de los métodos de exterminio, no ignoraba las consecuencias de sus actos, y tenía conocimiento preciso del sangriento significado de la Solución Final. El progresivo desenmascaramiento de la conciencia moral de Eichmann deja al descubierto su ineludible responsabilidad en los crímenes por los que fue juzgado, y muestra la inconsistencia de su pretensión de autoexculpación. Fue su mismísima conciencia, completamente enajenada, la que identificó la fuente de la que emana la ley moral con la voluntad del Führer, la que lo impulsó a rechazar las iniciativas de quienes, en los tramos finales de la guerra y ante la inminente derrota de Alemania, procuraban interrumpir las acciones de exterminio, para evitar ser juzgados como criminales. Para Arendt, por el lugar que Eichmann ocupó en la estructura del régimen y la función que cumplió en la planificación, organización y ejecución de la Solución Final, su grado de responsabilidad fue significativamente mayor al de quienes se convirtieron en sus brazos ejecutores.

Lo que vio y escuchó en el Juicio de Jerusalén constituyó para Arendt una experiencia provocativa que le hizo orientar su atención hacia la comprensión del hecho de que los actos monstruosos fueran perpetrados por un hombre totalmente corriente. De allí su interés en caracterizar la personalidad de Eichmann por su incapacidad de juicio, la inhabilidad para el uso del propio pensamiento, la imposibilidad de ponerse en el lugar del otro, el impedimento de considerar cualquier cosa desde el punto de visto de su interlocutor, la aceptación del autoengaño, la incoherencia y la inconsecuencia en el razonamiento.

La desproporcionada relación entre este hombre insignificante, ordinario, normal, corriente, obediente, fiel cumplidor de órdenes y buen padre de familia y la magnitud del mal por él perpetrado es el hecho que hace acuñar a Arendt la expresión “banalidad del mal”, cuyo valor hermenéutico radica en indicar el inconmensurable daño que puede seguirse de la abdicación de la capacidad de juzgar. La aguda irreflexión y el alejamiento de la realidad, que en el proceso de Jerusalén quedaron patentizados como rasgos de los actos y de la personalidad de Eichmann y de muchos individuos como él, pueden causar daños más terroríficos que todas las atrocidades conocidas. Las graves consecuencias que acarrea la banalidad del mal a la condición humana reclaman de manera apremiante que los seres humanos actúen responsablemente, tal como queda evidenciado en el contenido de las últimas páginas del *Post Scriptum* (Cfr. Arendt, 2004, pp. 432–434), en las que Arendt coloca el tema de la responsabilidad en el centro de las reflexiones conclusivas de su informe.

Para quien intente comprender el significado de la banalidad del mal, la reflexión arendtiana sobre el contraste entre la monstruosidad de los actos criminales y la normalidad del hombre que los realizó—y de tantos otros que procedieron de la misma manera—, se convierte en exigencia de no pasar por alto la perplejidad que provoca el hecho de que la ausencia del pensamiento tan común en la vida cotidiana (Cfr. Arendt, 2002b, p. 31) puede tornarse en un terreno propicio de eximición de la responsabilidad humana, de sustitución del agente por el “imperio de nadie” que caracteriza a los determinismos de cualquier índole y que instaura una lógica en la que a nadie se le puede pedir cuenta de sus actos. El fenómeno de la banalidad del mal apremia la responsabilidad, porque muestra con toda claridad que la exigencia de hacerse cargo de las acciones y de lo que ellas provocan en el mundo es un compromiso inherente a la libertad y la condición humanas, y al mismo tiempo, porque el contenido de su problemática introduce la necesidad de repensar la cuestión de la identidad del agente que ha de responder y justificar.

En la indagación de las actividades mentales que Arendt realiza en *La vida del espíritu*, el pensamiento, la voluntad y el juicio son presentadas como facultades autónomas y regidas por leyes intrínsecas a cada una de ellas, y, aunque sea el espíritu de una misma persona el que piensa, quiere y juzga, no es éste un yo cohesionado y coherente, sino la unidad problemática de un yo constituido por una pluralidad de facultades y capacidades que no pueden derivarse unas de otras ni reducirse a un denominador común (Cfr. Arendt, 2002b, pp. 91–92). La investigación sobre las facultades del espíritu permite analizar el modo como Arendt comprende que este yo de carácter problemático del agente ha de responder y justificar por sus acciones libres ante los demás.

La primera cuestión que es necesario considerar de la relación entre pensamiento y responsabilidad es la problemática que deriva de la retirada del mundo de la apariencia que caracteriza esta actividad mental, puesto que, para Arendt ser y apariencia coinciden. Si se tiene en cuenta que la irresponsabilidad es siempre una evasión, al pensamiento se le presenta el doble desafío de evitar que el apartamiento del mundo de la apariencia implique una huida de la realidad y de la búsqueda de los fundamentos de lo fenoménico. A diferencia del intelecto que está orientado a conocer la verdad, la actividad del pensar distintiva de la razón está dirigida a comprender el significado de lo que existe. Por este motivo, el pensamiento está liberado de la exigencia de demostrar la verdad de sus proposiciones, pero de ningún modo exento del requerimiento de *dar cuenta* de la validez de sus indagaciones y afirmaciones acerca del significado, por lo que, el intento de evadirse y de no responder a esta exigencia constituye una grave irresponsabilidad que deriva en el abandono de los asuntos humanos más relevantes al dominio de la oscuridad de lo irracional y de la pura arbitrariedad. El pensamiento hace posible irradiar la luz del significado sobre la vida humana para que no quede sumergida en el puro transcurrir de sucesos carentes de sentido. Pero esta prerrogativa de los seres humanos no se actualiza de modo automático, ni en todos los individuos, sino que requiere de la insustituible decisión de ejercerla de manera personal por parte de cada uno y sostenerla en el tiempo. La incapacidad para pensar por uno mismo es, en última instancia, una consecuencia de la abdicación de la responsabilidad de asumir la humanidad que corresponde a su condición.

Sin embargo, la búsqueda del significado es siempre una tarea riesgosa y problemática en razón de la desproporción estructural que existe entre las energías del pensamiento humano y el horizonte infinito al que dirige su empeño, por lo que recurrentemente resurge en la historia la inclinación de eliminar el ímpetu del espíritu, o más sutilmente, los intentos de domesticar sus pretensiones con procedimientos que lo delimiten y lo ajusten a las medidas que la razón pueda alcanzar y dominar. De estas tentativas deriva la censura de las preguntas últimas y la consecuente reducción de la existencia a los asuntos en los que los seres humanos pueden aferrarse a certezas y seguridades. Arendt advierte la índole de las dificultades que acarrea el pensar y de los peligros que le son inherentes, pero no cede ante las falaces soluciones que procuran evitarlos, en tanto que, inexorablemente se convierten en diferentes modos de evadir la realidad, e indica que quienes se han habituado a aceptar de manera acrítica las reglas, valores y criterios de juicio que rigen las dimensiones específicamente humanas de la existencia, se someterán sin cuestionamientos ni impedimentos a las órdenes de los que tengan el suficiente poder para abolirlos y sustituirlos por nuevos códigos cuyos contenidos sean absolutamente contradictorios con los antiguos.

La renuncia a pensar implica huir de la relación con uno mismo en procura de quedar liberado de la exigencia de justificar sus acciones y sus palabras ante el propio yo y ante los demás. La relación dialógica de cada ser humano consigo mismo es una facultad distintiva de la condición humana y por lo tanto presente en todo individuo; sin embargo, negarse a ejercer esta capacidad, eludir la relación consigo mismo, es una posibilidad siempre presente para todos los seres humanos sin excepción. La actualización de esta posibilidad depende de la respuesta que cada ser humano decida dar al reclamo exigente que emerge de la constitución de su propio ser. En tanto que piensa puede el ser humano descubrir el significado de los asuntos que conciernen a su existencia, es decir que las cadenas de pensamiento en tensión al infinito posibilitan colocar los hechos de la vida concreta en relación con la totalidad y el sentido, y de este modo rescatarlos del natural deslizamiento hacia su inexorable desaparición. Sin la relación con la totalidad y el infinito que realiza el pensamiento, el devenir inevitable de lo singular es su declinación, su ruina, y en última instancia su confluencia en la transitoriedad, en el sinsentido, en la nada misma. Sin embargo, este descubrimiento del significado es una posibilidad que *cada generación y cada ser humano debe* actualizar por sí de un modo nuevo. Se trata de una libre decisión que definirá en cada caso la orientación de la relación entre pensamiento y responsabilidad.

Por su alma los seres humanos se asemejan entre sí, en tanto que por su espíritu se diferencian unos de otros y configuran su identidad personal. Cada ser humano es responsable, entonces, de la autopresentación de la emerge el carácter o personalidad que lo distingue y ha de dar cuenta de la finalidad u orientación que confiera a su existencia. No obstante, se puede sostener que en los distintos momentos del pensamiento arendtiano, esta responsabilidad está atravesada por la inestabilidad, en tanto que el yo interior del sujeto que la actúa no presenta plena cohesión, no es fijo ni permanente. La experiencia vital muestra que a los seres humanos les resulta dificultosa y compleja la tarea de conocerse a sí mismo y más aún, de poseerse a sí mismo. Por otra parte, su identidad no es nunca algo cerrado y definitivo, sino una construcción que abarca todo el arco temporal de su existencia.

En el estudio de las facultades de la mente realizado en *La vida del espíritu*, la indagación sobre la voluntad presenta particular interés en el esclarecimiento del significado de la responsabilidad. La voluntad es para Arendt una facultad paradójica y contradictoria mediante la que los seres humanos deciden su identidad y crean la persona que puede ser considerada responsable de sus actos y de su ser.

El hecho de que cuando los seres humanos actúan siempre podrían haber dejado de hacer lo que hicieron pone en evidencia la conexión de la voluntad con la libertad. No ocurre lo mismo

con los deseos o los apetitos que dependen y secundan necesidades corporales y procesos biológicos, ni con el pensamiento que está sujeto al principio de no-contradicción. La voluntad posee una libertad infinitamente mayor, en tanto que no está determinada por ninguno de los objetos a los que se dirige y sale por sí misma de esta indeterminación. Sin embargo, esta cualidad distintiva de la voluntad se encuentra en una situación de incertidumbre e imprevisibilidad, porque tiene que asumir la desproporción que existe entre la plenitud con que se identifica su fin último al que está dirigida como facultad del futuro y la insuperable limitación de sus decisiones, y, sobre todo, hacer frente a la exigencia de hacerse cargo integralmente de su actuar y de su ser que se deriva del poder actuar libremente, es decir, con la responsabilidad que siempre está indisolublemente ligada a la voluntad libre.

La voluntad es, para Arendt, el órgano mental del futuro, la facultad de los proyectos, está signada por la incertidumbre primordial y la contingencia. Nada hay más contingente que los actos voluntarios de los seres humanos, y por ello, esta facultad no fue reconocida ni valorada por quienes consideran mediocre la jerarquía ontológica de lo contingente y por aquellos que intentan escapar de esta menguada condición mediante la elevación hacia el reino de las certezas y la necesidad. Sobre este asunto central, Arendt coincide con Duns Escoto, a quien aprecia como el único filósofo para quien la contingencia no tiene una connotación peyorativa ni presenta el carácter de privación, sino un modo positivo del Ser. Concuerdancia también con la predilección escotista de lo particular existente sobre lo universal, y en sintonía con Agustín ambos comprenden a los seres humanos como seres singulares desde su origen—mientras que los animales están determinados por su pertenencia a la especie—, y a la voluntad como el órgano espiritual que actualiza esta singularidad; y que, por ende, es el principio de individuación por el que cada ser humano se distingue de los demás, es *la fuente de la acción*, es decir, el origen en que se inician las acciones libres de los seres humanos. Esta característica constitutiva de la voluntad cimienta su inseparable nexo con la responsabilidad.

El cambio de énfasis del pensamiento arendtiano respecto del problema de la responsabilidad que se produjo a partir del juicio a Eichmann encuentra un punto clave de verificación en las conclusiones de la segunda parte de *La vida del espíritu* donde asevera que la voluntad afirma y garantiza el *sí mismo*, configurándolo como un *yo perdurable* que gobierna sus acciones, que es fundante de su carácter y que es fuente de la identidad específica de la persona. De esta manera se confirma la afirmación del Post scriptum según la cual, por ser la facultad mediante la cual los seres humanos deciden quiénes van a ser, la voluntad crea la persona susceptible de alabanza y reprobación y que puede ser considerada responsable de sus actos, de su ser y de su carácter. La afirmación de la existencia de un yo duradero que dirige las

acciones libres, de un sí mismo que posee un carácter y de una persona con identidad constituyen factores indispensables para arribar a una resolución del complejo problema de la agencia de la acción humana y de su consecuente e intransferible responsabilidad.

Aunque la cuestión de la agencia –*quién* ha de responder y justificar– mantenga su problematicidad y no esté exenta de paradojas y aporías, el estudio sobre la voluntad deja claro que, para Arendt, el sujeto de la acción en la historia son los seres humanos de carne y hueso y que se opone a toda forma de sustitución de éstos por alguna entidad universal abstracta, cuyos distintos rostros (el “progreso como proyecto de la Humanidad”, la “mano invisible”, el “ardid de la naturaleza”, la “astucia de la razón”, el “materialismo dialéctico”, la “divina providencia”) coinciden en asignar a los seres humanos el rol de brazos ejecutores inconscientes de un designio o una fuerza superior que los rige y dirige. Para Arendt, si no se reconoce la contingencia de las acciones humanas inevitablemente se concluye en la negación de la responsabilidad. Si existiera esta entidad universal que gobierne las conductas humanas haciendo que las acciones de los individuos concuerden con la necesidad de la razón y con el deber ser sin tener conciencia de estar siendo regidos, la libertad de comenzar algo nuevo e impredecible quedaría completamente abolida y no tendría ningún sentido la exigencia de responder por las acciones y sus consecuencias.

Es innegable el valor que posee la existencia de un yo duradero que dirige todos los actos particulares y de una voluntad que es fuente de la identidad personal para la asunción de la exigencia de responder por sus acciones y palabras y de justificarlas ante sí mismo y ante los demás. Pero, fiel su estilo y método, Arendt hace emerger en este punto nuevos problemas relativos a la libertad, que están vinculados a los riesgos de la autorreferencialidad y autosuficiencia de la voluntad de los individuos, y al desamparo que supone optar por la incertidumbre de la aleatoriedad y la contingencia de las acciones libres de los seres humanos. Tras constatar las falacias de las especulaciones de quienes huyen de las penurias de la aleatoriedad y la contingencia inherentes a la libertad y a la espontaneidad para refugiarse en el ilusorio deber ser del ser humano y del mundo, y orientar la búsqueda de una respuesta satisfactoria de estos problemas hacia los hombres de acción, quienes deberían estimar la libertad como un valor que es necesario salvaguardar, al final del recorrido expresa su decepción por no encontrarla tampoco en quienes se caracterizaron por querer cambiar el mundo.

La única alternativa que permite, a juicio de Arendt, asumir las perplejidades inherentes a la voluntad libre es la idea agustiniana de la natalidad, según la cual el ser humano fue creado por encima de todos los seres vivos para que pudiera haber novedad, para que exista un

comienzo. Según Arendt –tomando las precauciones pertinentes para evitar “teologizar” su pensamiento– cada ser humano es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo y ninguno de los demás seres es una individualidad que pueda denominarse “persona”. Sin embargo, en las palabras finales de *La vida del espíritu* la relación del concepto de natalidad con la libertad y la responsabilidad no cancela ni resuelve las perplejidades sino que las torna más intensas, al concluir que la libertad no es un privilegio ontológico ni un don sino la consecuencia no elegida derivada del hecho del nacimiento, que tampoco se elige, pues a ningún ser humano se le pregunta si quiere venir al mundo ni si desea ser libre, sino que está compelido a existir y a asumir la libertad que es inseparable de la arbitrariedad y también acarrea inexorablemente la responsabilidad, a la que califica como *espantosa*, para indicar que a ella le es inherente la asunción de lo que es impredecible e incognoscible en sus móviles, de lo que desborda al dominio su agente y tiene lugar en la pura contingencia. Por otra parte, tanto la posibilidad de escapar a la responsabilidad como la adopción del fatalismo, son opciones desechadas y fuertemente criticadas en la obra de Arendt por sus aciagas consecuencias para los seres humanos. Del mismo modo que la contingencia, la responsabilidad es, según Arendt, otro precio que los seres humanos tienen que pagar por el don de la libertad, y por ende, ambas constituyen exigencias no queridas, costosas e ineliminables pero a las que vale la pena reconocer y asumir porque sin ellas la libertad es expulsada de la existencia.

La experiencia vivida por Arendt en el proceso de Jerusalén motivó sus indagaciones sobre la naturaleza y la función del juicio como una de las cuestiones morales más relevantes de todos los tiempos, al cabo de las cuales concibió que la facultad de juzgar es la que hace posible que los seres humanos se reconcilien con su pasado, asuman la responsabilidad de comprender, de hacer inteligibles y otorgar sentido a los acontecimientos.

El juicio es la facultad espiritual que reconoce y valora la positividad de la contingencia de lo particular, a través de la cual el espectador adopta una perspectiva general, retrospectiva e imparcial de lo que acontece y confiere significado a lo singular en relación con la totalidad del devenir humano. En la operación de la reflexión que realiza el juicio participan la imaginación–facultad mediadora que hace presente lo ausente y hace posible la imparcialidad del espectador–, y el sentido común–que permite alcanzar el carácter intersubjetivo de la mentalidad amplia–, de tal modo que, de la interacción entre estas facultades resulta el nexo entre lo particular y lo universal cuya piedra de toque es el criterio de la comunicabilidad, a través del cual se tiene en cuenta la perspectiva y el lugar de los demás posibilitando que el juicio sea atinente al punto de vista de la razón humana general. Para Arendt, la facultad de juzgar adopta el modo de combinar lo particular y lo general de los juicios reflexionantes en

los que solo es dado lo particular y lo general “derivado o encontrado” desde lo particular para encontrar en ese acontecimiento singular la manifestación de lo universal. Los juicios reflexionantes se nutren de la riqueza fenoménica de las apariencias para lograr una generalización que reconozca e incluya la diversidad de lo particular. Para alcanzar valor universal a partir de los particulares se requiere encontrar un término que esté relacionado y a la vez se distinga de ellos, al que Arendt identifica con la validez ejemplar, que es una noción de capital importancia en la valoración ontológica de lo singular que caracteriza su pensamiento. Al focalizar la atención a lo particular que presenta las características de lo ejemplar, quien juzga puede descubrir lo universal sin que esto signifique reducir lo particular a lo universal, pues en el ejemplo se realiza de manera destacada el concepto o regla general.

La facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad de la realidad, confiere sentido al mundo, y por lo tanto, la emisión de juicios es una responsabilidad de la que no se pueden eximir los seres humanos sin que ello ocasione el estar compelidos a vivir en un mundo desprovisto de significado y que, por ello, torna inevitablemente superflua la existencia de las personas. Para Arendt en el rechazo a juzgar, en la falta de imaginación y en la indiferencia respecto del punto de vista de los otros se encuentra la fuente de los peores males políticos del siglo XX. La facultad de juzgar está estrechamente asociada con el sentido de la dignidad humana puesto que puede introducir la esperanza de que el mundo sea un hogar digno para el ser humano. Es la mirada retrospectiva del juicio la que puede, según Arendt, sustentar el significado de toda la existencia y, en consecuencia, proporcionar el sentido de esperanza que sostiene la capacidad de comenzar inherente a la acción humana. Solo es razonable iniciar algo nuevo si es posible esperar que este comienzo haga emerger una positividad, de lo contrario, el ímpetu es invadido por el desaliento que inexorablemente deriva de la ausencia de significado en el horizonte de lo por-venir, con lo que la existencia humana se torna insostenible. Pero solo hay cabida para esta espera si se puede redimir el pasado y esta es, para Arendt, función del juicio reflexionante. Sin embargo el ejercicio de la facultad de juzgar por la que se puede asumir el papel de árbitro de los asuntos de la existencia humana en el mundo confiriéndole el sentido de esperanza que procura gratitud por el don del ser, depende de la respuesta que cada nueva generación y cada ser humano (Cfr. Arendt, 2002b, pp. 229–230) dé a la convocatoria siempre nueva de la realidad, es decir, de la responsabilidad con la que cada uno hace suya la humanidad que lo constituye. Solo la facultad de juzgar, por tener la capacidad de descubrir los acontecimientos pasados que redimen la existencia humana, es la que puede resolver el *impasse* en el que queda atascada la voluntad y la única que procura una solución al problema de la libertad humana tornando soportable su espantosa responsabilidad. Es el juicio retrospectivo,

el que hace posible confirmar la dignidad de la condición humana evitando que el presente sea invadido por la carencia de sentido y la expectativa del futuro atravesada por la desesperación.

El análisis de las variaciones de énfasis de los distintos momentos de la obra arendtiana respecto del significado de la responsabilidad presenta una nueva arista al considerar su relación con el tiempo. En los textos anteriores al proceso de Jerusalén, el acento de la responsabilidad está dirigido hacia el presente y por ello distanciado tanto de la responsabilidad como deuda con el pasado, como de la responsabilidad como promesa respecto del futuro del mundo y de las generaciones venideras. A partir de la asunción del presente, los seres humanos son capaces de reconciliarse con el pasado mediante el perdón y de comprometer el mantenimiento de sí mismos en el futuro mediante la promesa. En los textos posteriores, la valoración del juicio retrospectivo como facultad que confiere sentido, inteligibilidad y dignidad a los seres humanos, desplaza el énfasis del significado de la responsabilidad hacia el pasado, cuya asunción torna posible existir con un horizonte de esperanza respecto del futuro, y estimar que siempre es posible un nuevo inicio en el presente. Se podría conjeturar de manera plausible que el nexo entre los horribles males vividos en el siglo XX y la total ausencia de pensamiento de sus responsables –también constatable en la vida cotidiana de una gran cantidad de individuos– fue uno de los factores que incidió en el acento que Arendt imprimió en los escritos de la última etapa acerca de la necesidad de reconciliación de los seres humanos con su pasado para estar en condiciones de afirmar, siempre de nuevo, la dignidad tantas veces brutalmente violentada y negada. Y, aunque estos textos no lo mencionen explícitamente, no sería incoherente con el pensamiento de Arendt afirmar que, puesto que la posibilidad de que seres humanos comunes y corrientes sean causantes o partícipes de la comisión de delitos aberrantes se extiende más allá de los criminales de los regímenes totalitarios y alcanza a una multitud de seres humanos masificados y desentendidos de sus responsabilidades, pasa a ser una característica de la fragilidad inherente a la condición finita del ser humano que requiere ser continuamente redimida a través del juicio retrospectivo.

El énfasis en el significado jurídico-moral, el acento en la orientación hacia el pasado y la personalización de la responsabilidad que caracterizan los textos de Arendt a partir *Eichmann en Jerusalén* no son contradictorios con el significado político predominante en las obras anteriores, sino que se integran en una visión más amplia que considera todos los factores que interactúan en el fenómeno sin eliminar las tensiones polares que lo constituyen. La distinción entre responsabilidad y culpa, que se mantiene en esta visión integradora, implica que el significado jurídico y moral no resulta asimilado con la lógica de imputación característica de la mirada individualista según la cual cada ser humano posee pleno control y dominio sobre sus

acciones. La culpa es solipsista, la responsabilidad es estructuralmente intersubjetiva y no puede comprenderse desde una hermenéutica privada. El punto de convergencia de los dos momentos del pensamiento arendtiano que permite integrar sus variaciones de énfasis es el significado *personal* de la responsabilidad, puesto que la persona no es el individuo autosuficiente sino alguien capaz de actuar, hablar, pensar, querer y juzgar en el mundo y ante los demás, y a cuya condición le es inherente el rasgo de la pluralidad. Por esta razón, se puede afirmar que el significado personal de la responsabilidad que está presente en los distintos momentos de la obra de Arendt, es, a la vez, político, jurídico y moral.

Respecto de las afirmaciones conjeturales expuestas en la hipótesis de este trabajo, (en la que se afirmaba: en el pensamiento de Hannah Arendt, la responsabilidad es ineludible, inalienable, compleja y paradójal. Estos rasgos constantes están atravesados por las tensiones, las perspectivas y los énfasis de los significados político, personal, moral y jurídico de la responsabilidad que caracterizan los distintos momentos de su pensamiento), se puede concluir que, el énfasis en la personalización de la responsabilidad confirma el carácter ineludible e inalienable de la responsabilidad puesto que amplía y profundiza la obturación a todo intento de transferencia de la exigencia de los seres humanos de responder por sus acciones libres y justificarlas ante los demás a las alternativas de sustitución de las personas por sistemas o entidades abstractas de cualquier índole que los eximan del compromiso de dar cuenta de sus actos y de su ser. La consideración integradora de las variaciones de énfasis de la responsabilidad en los distintos momentos de la obra arendtiana permite un ahondamiento en la comprensión de su complejidad y su carácter paradójal en tanto que la indagación sobre las facultades del espíritu incluye perspectivas y tensiones no suficientemente apreciadas en los textos anteriores al proceso de Jerusalén.

En el itinerario recorrido en el presente trabajo se ha constatado que la agudeza de los análisis y los juicios de Hannah Arendt resulta particularmente valiosa no solo para la hermenéutica de los acontecimientos de su tiempo sino también para las décadas posteriores, por lo que parece pertinente concluir con una referencia al legado de su pensamiento sobre el significado de la responsabilidad a las generaciones que la sucedieron.

Aunque no haya regímenes totalitarios en sentido estricto tras la caída del nazismo y de la muerte de Stalin, para Arendt, es probable que la “experiencia central” producida por esta forma enteramente nueva de gobierno permanezca presente como potencialidad y como peligro en los tiempos venideros (Cfr. Arendt, 1999, p. 579). Esta lúcida lectura de la realidad tiene plena vigencia puesto que es constatable que el núcleo axiológico y antropológico del pensamiento totalitario se ha proyectado a la realidad cultural, política y social como

“atmósfera” que impregna los criterios de juicio de las multitudes, creando las condiciones para el advenimiento de formas novedosas de dominación total. Los rasgos más profundos de la crisis que produjo el régimen totalitario perduraron en el tiempo de manera menos cruel, pero no por ello menos eficaz (Cfr. Arendt, 1999, p. 559). En efecto, en la época “post-totalitaria” 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, modos de abdicación de la responsabilidad de ser protagonista de la propia existencia y de la construcción del mundo común.

El abandono de la responsabilidad y la sustitución del protagonismo de la persona por las estructuras o los sistemas, tan difundidos en la mentalidad dominante en los años del post-totalitarismo, fueron magistralmente descritos por el poeta T. S. Eliot:

Ellos tratan constantemente de escapar de las tinieblas de fuera y dentro
a fuerza de soñar sistemas tan perfectos
que nadie necesitará ser bueno.
Pero el hombre que es seguirá como una sombra
al hombre que finge ser. (Eliot, 1981, p. 180)

El intento de escapar al que se refiere el primer verso inicia una parábola que inexorablemente deriva en la sustitución del auténtico rostro humano por la imagen aparente y desfigurada que se presenta en el último verso. En estas expresiones del poeta se halla la razón de la persistente intransigencia de Arendt en identificar y desenmascarar las diversas formas de huida de la realidad a las que acuden los seres humanos de manera recurrente para aligerar o desembarazarse del peso que su condición demanda sobrellevar, para intentar refugiarse en recintos que le garanticen seguridad y certidumbre y para evitar la asunción de la ardua tarea de constituir y preservar junto a los demás el mundo común que constituye la esfera de los asuntos específicamente humanos. Sin embargo, ante los resultados de estas tentativas de evasión, la realidad que constituye al ser humano (“el hombre que es” de Eliot), hace emerger el reclamo que atraviesa desde el principio hasta el final los textos arendtianos analizados en este trabajo y que consiste en colocar a las personas ante la necesidad imperiosa de no consentir ni conformarse con una vida vaciada de razón y libertad (“el hombre que finge ser”). Pero 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 post-totalitarismo, porque—como lo sugiere el verso de Eliot a través de la expresión “sueñan con sistemas tan perfectos [...]”—, 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 del dominio humano redundan 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, problemas y 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.

En la huella trazada por las ideas de Arendt acerca de la responsabilidad, el reconocimiento de la fragilidad y la desproporción inherentes a la finitud humana no constituyen un impedimento insalvable para la afirmación de su valor inalienable y de su libertad, porque en las mismas entrañas de los límites propios de la contingencia es posible identificar la inquietud de un corazón lanzado al infinito, que ante el don gratuito, y el

imprevisto siempre nuevo de la realidad, emprende continuamente un nuevo inicio que es portador de la esperanza.

Bibliografía

- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y Acontecimiento* (R. Paredes, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian books.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1965). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1990). Philosophy and Politics. *Social Research*. 57(1), pp. 73-103.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. R. Beiner (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954*. J. Kohn (ed.). New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago.
- Arendt, H. (1973). *Crisis de la república* (G. Solanas, Trad.). Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. Poljak, Trad.). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía* (D. Najimías, Trad.). Barcelona, Lumen.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2002a). Una réplica a Eric Voegelin (A. Serrano de Haro, Trad.). *Claves de razón práctica*, 124, 8-11.
- Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu* (C. Corral & F. Birulés, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Carmen Corral, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona: Debolsillo.

- Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión. 1930-1954* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (M. Candel, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006a). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006b). *Diario filosófico 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2007a). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *Responsabilidad y juicio* (M. Candel & F. Birulés, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política* (E. Cañas, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. & Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (A. Koyacsics, Trad.). Barcelona: Herder.
- Bárcena, F. (2006). *Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- Bárcena, F. & Melich, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida* (M. Rosemberg y J. Arrambide Squirru, Trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (P. Hermida Lazcano, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Bernstein, R. J. (1997). Did H. Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil. En May, L. & Kohn, J. (Eds.). *H. Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge: MIT Press.
- Bernstein R. J. (2002). The origins of totalitarianism: not history, but politics. *Social Research* 69(2), 381-401.
- Bernstein, R. J. (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica* (M. Burello, Trad.). Buenos Aires: Lilmod.
- Bernstein, R. J. (2010). La responsabilidad, el juicio y el mal. En Birulés, F. (Comp.). *H. Arendt. El legado de una mirada* (pp. 34-52). Madrid: Sequitur.
- Beiner, R. (2003). *H. Arendt y la facultad de juzgar*. Buenos Aires: Paidós.
- Birulés, F. (1999). Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria. En Cruz, M. & Aramayo, R. *El reparto de la acción* (pp. 141-152). Madrid: Trotta.
- Birulés, F. (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, F. (2005). Introducción: H. Arendt y la condición judía. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (pp. IX-XXIV). Barcelona: Paidós.

- Birulés, F. (Comp.). (2010). *H. Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Borghesi M. (2005). *El sujeto ausente*. Madrid: Encuentro.
- Brunet, G. (2007). *H. Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*. Santa Fe: UNL.
- Camp, V. (2006). La moral como integridad. En Cruz, M. (Comp.). *El siglo de H. Arendt* (pp. 63-85). Barcelona: Paidós.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press.
- Canovan, M. (2006). Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment. En Villa, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to H. Arendt* (pp. 25–43). Cambridge: CUP.
- Carpio, A. (1995). *Principios de filosofía* (2ª ed.). Buenos Aires: Glauco.
- Colom, A. & Mélich, J. (1994). *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós.
- Cruz, M. & Birulés, F. (Comp.). (1994). *En torno a H. Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Cruz, M. & Aramayo, R. (Comp.). (1999). *El reparto de la acción*. Madrid: Trotta.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en H. Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.
- Díaz, E. (1988). *¿Posmodernidad?* Buenos Aires: Biblos.
- Duch, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Eliot, T. S. (1981). *Poesías Reunidas 1909–1962*. Madrid: Alianza.
- Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo* (G. Ubaldini, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Finkielkraut, A. (1987). *La derrota del pensamiento* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Forti, S. (1996). *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (I. Romera Pintor & M. Vega Cernuda, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Frankel, D. (2014). Radicalidad del mal banal y mesianismo en las políticas públicas. *Cátedra paralela*, 11, 214–239.
- Fuentes Ubilla, J. J. (2007). El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?. *Daimon. Revista de Filosofía*, 41, 77-90.
- Fuentes Ubilla, J. J. (2009). *Paradojas de la responsabilidad en Arendt*. Ponencia presentada en Congreso Internacional ‘La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con H. Arendt’, Murcia. Ponencia obtenida de <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6341/6081>
- Galetto, G. (2009). *H. Arendt: sentido común y verdad*. Buenos Aires: Biblos.
- Gilson, É. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval* (R. Anaya Dorado, Trad.). Madrid: Rialp.

- Herzog, A. (2004). Hannah Arendt's Concept of Responsibility. *Studies in Social and Political Thought*, 10, 39–52.
- Heuer, W. (2010). Aufsätze zum Totalitarismus. En Heuer, W., Heiter, B. & Rosemüller, S. (Eds.). *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (pp. 42–44). Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Hilb, C. (Comp.). (1994). *El resplandor de lo público*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa* (R. Gutiérrez Cuartango, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática* (E. Lombrera Pallares, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetzky, G. (1990). *La era del vacío* (J. Vinyoli, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- López, D. (2001). H. Arendt y la crítica de la facultad de juzgar. *Tópicos*, 8–9, 105–128.
- Lytard, J. F. (1984). *La condición posmoderna* (M. Antolín Rato, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Maquiavelo, N. (1995). *El Príncipe* (E. Leonetti Jungl, Trad.). Barcelona: Planeta.
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal. *Logos*, 35, 79–103.
- Martín, L. (2007). *Poder y cristalización en Arendt*. Ponencia presentada en 4ª Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), Buenos Aires. Ponencia obtenida de http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%209%20Epistemologias%20Metodologias/Ponencias/MARTIN,%20Lucas.pdf
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Moratalla, D. (2013). H. Arendt: de la obediencia a la responsabilidad. *Eidon*, 40, 99–104. doi: 10.13184/eidon.40.2013.99-104
- Mundo, D. (2003). *Crítica apasionada*. Buenos Aires: Prometeo.
- Muñoz Ballesta, A. (2009). *La responsabilidad personal y política, fuente común de las éticas de H. Arendt y Ágnes Heller*. Ponencia presentada en Congreso Internacional 'La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con H. Arendt', Murcia. Ponencia obtenida de <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6441/6181>
- Muñoz Sánchez, M. T. (2017). Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente. *Isegoría*, 57, 505-531. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.05>
- Passerin D'Entrevés, M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994.
- Prior Olmos, Á. (2009). *Voluntad y responsabilidad en H. Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Prior Olmos, Á. (2010). Historia de la voluntad y banalidad del mal. *Arbor*, 186(742), 211–226. doi: 10.3989/arbor.2010.742n1102
- Ricoeur, P. (1998). *Sí mismo como otro* (A. Neira, Trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo* (A. Domingo Moratalla, Trad.). Madrid: Caparrós.
- Ricoeur P. (2010). Power and violence (L. Jones, Trad.). *Theory, Culture and Society*, 27(5), 18-36.
- Sanabria Cucalón, M. E. (2016). El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de H. Arendt. *Daimon. Revista Internacional de filosofía*, 68, 101-114. <https://doi.org/10.6018/daimon/212861>
- Staudenmaier, P. (2012). Hannah Arendt's analysis of antisemitism in The Origins of Totalitarianism: a critical appraisal. *Patterns of Prejudice*, 46(2), pp. 154-179.
- Taminiaux, J. (1994). Acontecimiento, mundo y juicio según H. Arendt. En Hilb, C. (Comp.). *El resplandor de lo público* (pp. 125–144). Caracas: Nueva Sociedad.
- Truc, G. (2008). *Assumer l'humanité. H. Arendt: la responsabilité face à la pluralité*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (A. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Villa, D. (2006). Introduction: the development of Arendt's political thought. En Villa, D. (Ed.). *The Cambridge companion to H. Arendt* (pp. 1–23). Cambridge: CUP.
- Villa, D. (2010). Arendt y Sócrates. En Birulés, F. *H. Arendt, el legado de una mirada* (pp. 101–118). Madrid: Sequitur.
- Voegelin, E. (2002). Acerca de Los orígenes del totalitarismo (A. Serrano de Haro, Trad.). *Claves de Razón Práctica*, 124, 4–8.
- Williams, G. (1998). Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt. *Political Studies*, 46(5), 937-950.
- Williams, G. (2014). Disclosure and responsibility in Arendt's the Human Condition. *European Journal of Political Theory*, 14(1), 37-54. doi:10.1177/1474885114522187
- Young–Bruehl, E. (2004). *H. Arendt. For love of the world*. New Haven: Yale University Press.
- Zambrano, M. (2007). *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga: Ágora.