

LOS COMPONENTES SUBJETIVOS DE LA ÉTICA DE HANNAH ARENDT

THE SUBJECTIVE COMPONENTS OF HANNAH ARENDT'S ETHICS

Noelia Bueno Gómez
Universidad de Oriado

ABSTRACT: *The objective of this paper is to show the primacy of subjective (and not intersubjective) components in the ethics of Hannah Arendt, as against the primacy of intersubjective components in her politics. This is not an obstacle to discovering a subjective component in the political realm as well, and an intersubjective component in the realm of ethics, since both are absolutely necessary in both spheres.*

KEY WORDS: *Banal evil; action; experience; subjectivity; politics; morality; thought; judgment.*

RESUMEN: El objetivo de este estudio es poner de manifiesto el primado de los componentes subjetivos (no los intersubjetivos) en la ética de Hannah Arendt, frente al primado de los componentes intersubjetivos de su política. Esto no es obstáculo para que encontremos también un componente subjetivo en el ámbito político, y un componente intersubjetivo en el ámbito de la ética, ambos imprescindibles en cada una de ellas.

PALABRAS CLAVE: Mal banal; acción; experiencia; subjetividad; política; moral; pensamiento; juicio.

1. EL PROBLEMA DEL MAL

En el trasfondo de la cuestión moral está, según la aborda Arendt, el problema del mal (que también tiene una dimensión política). La autora conceptualiza este problema en dos formulaciones distintas, la del mal radical y la del mal banal, formulaciones que ella misma explicó y entendió como diferentes y antagónicas. Estudios posteriores sobre su obra, sin embargo, coinciden en mantener que son coherentes y compatibles entre sí. La banalidad del mal constituye un concepto nacido tras la constatación de que no hay trasfondo demoníaco del mal, de que éste es tan superficial como superficiales son los hombres capaces de practicarlo. Es un concepto que nace a raíz de la obra *Eichmann en Jerusalén* (1963), a propósito del juicio del criminal nazi. El concepto de mal radical, sin embargo, era bastante anterior (de 1951, año de publicación de la obra *Los orígenes del totalitarismo*). A partir de la formulación del concepto de banalidad del mal, Arendt considera que ha modificado su planteamiento con respecto a este problema, como mantiene en la carta a Scholem¹. En esa carta distingue entre mal radical y mal extremo, concepto que utilizará abundantemente en sus reflexiones éticas posteriores a *Eichmann en Jerusalén*. El mal extremo tiene en común con el mal radical el tratarse de un mal inhumano, que deshumaniza, un mal propio de acontecimientos que

nunca debieran de haber ocurrido. La diferencia que Arendt apunta como definitiva entre las nociones de mal radical (incompatible, según ella, con el concepto de banalidad del mal) y mal extremo (compatible a todas luces, pues aparece en la etapa posterior a su cambio de opinión), es que según el segundo el mal carece de profundidad y es superficial.

En cualquier caso, no es éste el lugar para analizar los conceptos de mal de la autora de manera minuciosa. Digamos solamente que el problema del mal se le plantea a Hannah Arendt vivencialmente, a raíz de los regímenes totalitarios y los campos de concentración y exterminio. Se le plantea desde la experiencia y no en abstracto, no meramente en el plano conceptual.

2. EXPERIENCIA

¿Qué significa partir de una experiencia? Para ella, significa partir de lo que con naturalidad llamaba "hechos", "fenómenos". Cuando escribió su libro *Eichmann en Jerusalén* se sorprendió de la inmensa polémica suscitada por lo que en su opinión se trataba no de una reflexión teórica, sino un informe de los hechos que había presenciado durante

el juicio del criminal nazi, complementados con sus propias investigaciones acerca de acontecimientos que le permitían valorar las acciones y cavilaciones del jurado.

Sin duda, esta metodología que toma como punto de partida la experiencia, la vivencia de los hechos, tiene un carácter fenomenológico. En ese sentido, se le criticó a Arendt que llamase hechos o fenómenos a acontecimientos que estaban sin embargo lejos de tal objetividad, pues eran mostrados desde su particular punto de vista. Esta crítica aparece, por ejemplo, en la carta que Scholem le escribió criticando duramente su libro *Eichmann en Jerusalén*². Podemos explicar la actitud de Arendt en términos orteguianos. Ella afirmaba partir de hechos, a pesar de que partía de un punto de vista, porque no habría otra manera más objetiva de partir de los hechos. Un sujeto no puede desembarazarse de las circunstancias, ellas forman parte de él y él de ellas. No hay posibilidad de explicación o de comprensión al margen del propio punto de vista. La oposición sujeto-objeto tradicional (o sujeto enfrentado a unos hechos desnudos) no sirve aquí. Cuando Arendt habla de hechos no puede más que referirse a experiencias, es decir, a hechos vividos (no necesariamente vividos directamente, puede ser también que hayan sido vivenciados a través de la investigación). Según esto, lo único que Arendt puede ofrecer, de la misma manera que cualquier otro investigador, son acontecimientos vividos, pasados por el tamiz de la comprensión de quien los narra, explica o relata.

En favor de Scholem en esta polémica se podría decir que, efectivamente, en *Eichmann en Jerusalén* es muy patente el punto de vista de la autora, su perspectiva peculiar, a veces marcada por un estilo irónico. En contra, que difícilmente el punto de vista arendtiano podría dejarnos ver los hechos, pues esto es imposible. Los hechos no pueden "verse" en directo, nadie puede relatarlos o explicarlos, desde la historia, la filosofía o la literatura, de tal manera que elimine su propio punto de vista. Sin punto de vista no se puede ver.

2. ACCIÓN Y BANALIDAD DEL MAL

Dos de los conceptos quizás más importantes y significativos de la obra de Arendt, el de acción y el de banalidad del mal, nacen de la experiencia de los totalitarismos, del

tratamiento que estas formas de gobierno hicieron de las personas y de la deshumanización que practicaron en los campos de exterminio.

El concepto de acción merecería por sí mismo un estudio aparte: es la libertad entendida como comienzo. Este concepto podría tener su origen en una pregunta que subyace a *Los orígenes del totalitarismo*: ¿de qué carece el hombre dominado por el totalitarismo? ¿qué le falta para ser plenamente persona? La respuesta es, claro, desde una determinada forma de entender al hombre, la acción³. Esa determinada forma de entender al hombre es la de un ser único, irreplicable, al que la dominación totalitaria impide mostrar su espontaneidad, su carácter de diferente de cada uno de sus semejantes. La acción no es sólo política, pero hay una acción política. En cualquier caso, la acción es parte de la vida activa del hombre y es una forma en que éste puede mostrarse ante la comunidad de la que forma parte. La política, para Arendt, es una relación, posible sólo por la pluralidad de los hombres. Sin acción, sin iniciativa personal en libertad, iniciativa practicada a través de la palabra, no hay política. Ahora bien, el individuo, aunque ciertamente se muestra al mundo al actuar, sólo construye su identidad en ese revelarse, que presupone el conjunto de seres humanos que le rodean y que actúan a su vez.

Los hombres actúan y, en tanto que la iniciativa particular se inicia en el sujeto, que es él mismo comienzo, hay un componente subjetivo en la política arendtiana. Pero en el campo de la política predomina el componente que podríamos llamar intersubjetivo, pues ya hemos dicho que la pluralidad de los hombres es la condición necesaria para que pueda haber política. Además, la identidad personal se construye entre los otros. Sólo cuando me presento en público y tomo la iniciativa me identifico, no solamente ante los demás, sino también ante mí misma/o.

El concepto de banalidad del mal será aquí más central que el de acción, pues vamos a ocuparnos principalmente de la subjetividad de la ética arendtiana, y la acción corresponde al terreno de la política. De la misma manera que en el caso de la acción, las perplejidades que le suscitaron a la autora la personalidad de un criminal nazi durante su juicio y las condiciones de los hombres y mujeres que fraguaron o vieron fraguar los totalitarismos (en *Los orígenes del totalitarismo*), le llevaron a formular el concepto de banalidad del mal. Entre estas condiciones está por ejemplo la

superficialidad del hombre resultante de la modernidad. Ya a simple vista la banalidad del mal puede relacionarse bien con la superficialidad de los hombres. La banalidad del mal concierne al sujeto cuya práctica del mal no lleva tras de sí perversidad alguna (puede actuar con otros motivos, pero no con motivos malvados). Es un concepto subjetivo, por tanto; el mal es banal en virtud de las motivaciones (más bien de la ausencia de éstas) intrínsecas al sujeto.

Vayamos ahora, desde estos conceptos de banalidad del mal y acción, a los espacios peculiares que Arendt abre para la moral y la política, respectivamente, y que chocan bastante con las teorías contemporáneas al respecto. El modo contemporáneo de entender la moral, como conjunto de normas que el sujeto ha interiorizado y que son coercitivas, procede, para Arendt, de la religión cristiana (Arendt, 1999). Es una visión de la moral que implica, como en Kant, que hay una voz interior, razón o divinidad, que susurra al hombre lo que está bien y lo que está mal. Según esto, por un lado, el hombre estaba íntimamente implicado en la bondad o maldad de sus actos (su conciencia lo estaba) y además había un bien y un mal objetivos; en el caso kantiano, esa objetividad quedaba garantizada por la Razón.

Ciertamente, esta visión de la moral ha sufrido una crisis de fundamentos en la modernidad, tras el proceso de secularización. Desde que la fundamentación trascendental dejó de aceptarse como válida para erigir una moral común a todos y cada uno, cuyo síntoma claro es la trasmutación de valores propuesta por Nietzsche, hicieron falta nuevas fundamentaciones. Arendt categoriza el problema de otra forma (no lo trata como una cuestión de crisis de fundamentos), y amplía el terreno de la política.

Arendt está interesada en rescatar el componente subjetivo de la moral, ese implicarse del sujeto en la percepción del bien y del mal, pero no puede aceptar la justificación trascendental, por lo que vuelve a la filosofía socrática. Lo característico de la moral, para Arendt, es esa implicación íntima del sujeto. Lo que nos choca hoy de su posición es que la moral, tal y como usualmente la concebimos, como conjunto de normas o principios intersubjetivos, fruto del consenso o del diálogo racional cuyo resultado principal son los Derechos Humanos (al menos desde un punto internacionalista y formal), para Arendt, no es moral, sino política.

El diagnóstico de Arendt es adecuado cuando señala que la moral se ocupaba en la filosofía clásica griega de las virtudes políticas del ciudadano. Al lector actual de la *Ética a Nicómaco* le sorprende encontrarse con esto, pero en Aristóteles las virtudes no tenían como fin la bondad del individuo, su realización personal, sino la buena marcha de la convivencia en la ciudad. La felicidad, el bienestar de todos, era el fin de la política y el de la ética (subordinada a ella), pero no como fin de un proceso de mejora de las personas individuales, sino más bien como un asunto que concierne a todos, un asunto común. ¿Qué problema hay en llamar a un asunto común, en el que varios tienen que ponerse de acuerdo, moral?, podría preguntarse. Ninguno, excepto para Arendt, que considera que los asuntos de la ciudad, los que conciernen a la convivencia común, son estrictamente políticos.

En el análisis histórico arendtiano, el carácter mundano de las éticas clásicas ha sido históricamente sustituido poco a poco por la evasión del mundo que propone el cristianismo. De esta manera, las preocupaciones ensalzadas no son las preocupaciones terrenales, sino las que conciernen a la pureza del alma, necesaria para el goce y la evitación del sufrimiento en el Más Allá. También las escuelas helenísticas de la moral (de las que ha bebido, precisamente, el cristianismo), abogaban por una moral intimista, incluso podríamos decir que subjetiva, donde el fin era la *ataraxia* o desarrollo pleno del propio individuo, no la buena marcha de la vida común.

Para Arendt, preceptos como el de "no matarás" o "no levantarás falso testimonio"⁴ tienen su justificación clara en el hecho de que los hombres, singulares y distintos, han de convivir en un mismo planeta. Y son, en tanto que conciernen a la conducta del hombre en el mundo, cuestiones políticas. Los asuntos que conciernen a la conducta del hombre para consigo mismo son cuestiones éticas⁵.

Si tomamos el punto de vista de las categorías de moral y política a las que estamos acostumbrados, Arendt introduce algo moral en lo político, introduce valores, hace de la política una ciencia normativa. De esta manera, considera que la política exige como presupuesto la libertad humana y la asociación espontánea y voluntaria de los hombres. Ésta es ya una definición normativa de política, prescriptiva y no realista o descriptiva. El único ideal político es, para nuestra autora, "permitir a los hombres vivir juntos"

(Arendt, 1973). Desde esa idea de moral a la que nos hemos referido antes, que es la usual en la época actual, este ideal bien podría considerarse como un ideal moral y no político.

3. ACCIÓN Y POLÍTICA/BANALIDAD DEL MAL Y MORAL

La libertad es la precondition de la política; la acción es el hombre hecho comienzo en la entrada en escena de la plaza pública, en la discusión de los asuntos que conciernen a todos. Por supuesto, esto se combina con una teoría política que se ha tachado de utópica, por cuanto promueve la eliminación de los partidos y defiende una democracia directa y deliberativa. La política es un asunto que sucede entre los sujetos. La moral es un asunto que se inicia en la vida contemplativa, concierne al sujeto consigo mismo. Y esto es así precisamente porque buena parte de aquello que pueda haber en la moral que trascienda al sujeto consigo mismo, ha sido trasplantado al terreno de la política.

Es probable que esta categorización que Arendt hace de la cuestión moral/política nazca de la inquietud causada, una vez más, por la experiencia del totalitarismo. Éste provocó el caos moral en Europa, al invertir los valores tradicionales bien/mal, hasta el punto de que, cuando el mal era lo habitual y rutinario, Himmler debía velar contra la tentación que podría surgir en los hombres de hacer el bien o sentir piedad de alguien que no fueran ellos mismos (Arendt, 2003, 154). La conciencia, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, se perdió durante la Alemania nazi (Arendt, 2003, 151).

En definitiva, lo que la experiencia totalitaria parecía revelar, para Arendt, era que la palabra "moral" no tendría que haber significado nunca algo diferente de lo que significa etimológicamente, esto es, un conjunto de usos y hábitos (Arendt, 2005a, 50). Que, en vistas de la confusión moral de ese período, quedaría probada la inexistencia de unos criterios absolutos de bien y mal (ni siquiera, si se quiere, de unos criterios universales, válidos para todo hombre en todo tiempo y lugar). Que las éticas que hablan de una voz divina o ley natural que dicta a cada hombre lo que debe hacer (como algo separado de lo que quiere hacer, que puede o no coincidir con lo que quiere), eran, simplemente, falsas. Ni siquiera

ra la razón humana podría servir como fundamento de una ética que definiese el bien y el mal, en vistas de los terribles acontecimientos. La cuestión es que no parece difícil aceptar que hubo una "moral nazi" si por moral se entiende una serie de normas que se convirtieron en habituales; lo difícil es aceptar que fue una moral con pretensiones de universalización, pretensiones que quizás podrían haberse visto cumplidas. En este sentido, durante los períodos totalitarios hubo moral; lo que no hubo fue política, teniendo en cuenta su definición normativa de la misma.

El problema que acucia a Arendt es el siguiente: tras la vuelta a la "normalidad" después del caos nazi, se precisan unos conceptos de bien y de mal que nos permitan dirimir si los actos de Eichmann y de otros muchos (que causaron un inmenso mal pero que no se sienten culpables, alegando en muchos casos que obedecieron a escala masiva) fueron malvados o no, dejando al margen la cuestión legal. Y teniendo en cuenta que en su momento y de acuerdo a sus circunstancias, actuaron no sólo conforme a la ley, sino también conforme a la moral que se había impuesto. Además de que, a menudo, como Eichmann, no sintieron remordimientos de conciencia al cometer los actos criminales, y afirmaron que los habrían sentido en el caso de haber desobedecido las órdenes de Hitler. Es decir, que obedecieron a Hitler *en conciencia*.

Esos criterios que necesita Arendt deberían servir para juzgar desde el presente, por encima de las circunstancias particulares. En el fondo de la cuestión está la aterradora posibilidad, bien patente en la novela de Orwell (1984) de que los hombres del mundo olviden, en su mayoría, lo que son el bien y el mal o los intercambien. Formulado a modo de pregunta: ¿Qué nos queda si no aceptamos una razón común a todos los seres humanos que dicte a cada uno al oído lo que está bien y lo que está mal, es decir, una conciencia –pero al modo occidental– y si la explicación religiosa ya no nos vale? Una opción es aferrarse a lo que ocurrió en el interior de quienes se mantuvieron firmes en sus convicciones morales a pesar de la inversión moral generalizada. De este hilo tirará Arendt abundantemente. En el fondo, su análisis se mantiene dentro de las coordenadas de la modernidad, porque, si bien hace una modificación de las categorías de moral y política, busca con ahínco esos conceptos de bien y de mal perpetuos, que se mantienen firmes, aunque no en todos los hombres, sí en algunos, a lo largo de la historia y haga lo que haga el ser humano.

4. PENSAMIENTO

El pensamiento (subjetivo, interno al hombre) se convierte, de esta manera, en un criterio para dirimir, en cada caso particular en que el hombre se ve inmerso, lo que sensatamente es el bien y lo que es el mal. Cuando todo alrededor parece ir en contra de las propias concepciones del bien y del mal, la reflexión, que exige una fuerte personalidad y un sujeto consciente de sí, de sus principios y de su diferencia con respecto al resto de sujetos que le rodean, puede servir de orientación. Nos queda por ver el lugar concreto que el pensamiento ocupa en la moral de Arendt. Como el pensamiento es algo subjetivo –no objetivo y real en el sentido del tercer reino de Popper–, esto introduce un componente subjetivo importante en la ética arendtiana.

Está claro que una de las cosas que Arendt hizo en su obra fue procurar un ennoblecimiento de la política, gravemente denostada tras las experiencias totalitarias. Visto que concibe a la política como un asunto público, que incluye la deliberación acerca de lo que conviene hacer (siempre que el fin sea el de la convivencia en compañía unos de otros) hemos de tener en cuenta que el sujeto y todo lo que le concierne, es un punto de llegada. Es decir, que tanto en el desarrollo histórico de su obra como en el desarrollo conceptual, lo que íntimamente concierne al sujeto está al final, una vez que hemos pasado por la reflexión sobre lo político, sobre lo intersubjetual. Así, la política sienta las bases de la moral arendtiana. En el vivir con los otros, la condición y el fin de la política, encuentra Arendt las bases para la elaboración de la moral, cuyo principio fundamental rescata del pensamiento socrático. Lo inverso, la importancia de la moral en política, sólo ocurre en medio de la impotencia. Cuando el sujeto está completamente aislado y vive una situación extrema, las cuestiones morales tienen validez en el ámbito de la política⁶.

Sócrates habría formulado, antes que el cristianismo y por contraposición a unas éticas, como hemos dicho, relacionadas con las virtudes políticas, una ética que vinculaba al sujeto en su ser íntimo, en su pensamiento, como la que interesa a nuestra autora. Es decir, que la internalización que el sujeto cristiano hace de los valores éticos tiene la dificultad, para Arendt (que hizo la tesis sobre el concepto de amor en San Agustín) de la fundamentación trascendental, que no se sostiene si se quiere construir una moral laica. Por eso acude a Sócrates.

Hemos dicho que el ideal político es permitir a los hombres vivir juntos. Pues bien, podríamos decir que el ideal moral, para Arendt, es que el sujeto se permita a sí mismo vivir consigo mismo (valga la redundancia). Si la pluralidad de los hombres y la libertad eran precondiciones de la política, la dualidad del yo pensante (necesaria para el pensamiento) es la precondición de la moral.

La dualidad del yo es precondición de la moral en las dos máximas socráticas que Arendt rescata (considera que son los principios morales que quedan una vez superada la secularización, en parte por ser previos al cristianismo): "Cometer injusticia es peor que recibirla" y "Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga"⁷. Para Arendt las máximas quedan justificadas –y aquí es a donde queríamos llegar– en la idea de que "Es preferible sufrir el mal que hacerlo, porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser el amigo de un asesino y vivir junto a él? Ni siquiera otro asesino desearía eso" (Arendt, 2002a, 210).

Hasta tal punto la ética es subjetiva que la justificación de la norma según la cual es mejor ser víctima que verdugo se encuentra en el propio sujeto y en el hecho de que éste debe vivir consigo mismo, de la misma manera que debe vivir con otros sujetos. Si la justificación fuese externa al sujeto, la norma no sería ética, sino política, como hemos dicho. Pero, yendo un paso más allá, diremos que la justificación de esa norma es tal que ni siquiera el lenguaje usualmente empleado por la ética nos sirve aquí. No se trata de una justificación, ni se trata de una norma. El problema de las normas morales, piensa Arendt, es que las hemos convertido en obligatorias. Y la cuestión es que, en virtud de esto, su validez no puede ser demostrada (Arendt, 2005a, 72). La única opción de validez, entonces, viene dada porque sean autoevidentes. Al ser autoevidentes, no son coactivas: quienes permanecieron incólumes ante el caos moral nazi no hicieron nada en especial, simplemente no podían participar de los crímenes (no tuvieron dudas acerca del carácter criminal de estos, a pesar de lo que dijeran las leyes), no podían hacerlo de la misma manera que no podían aceptar que dos y dos son cinco. Negar la criminalidad de los actos habría sido, para ellos, una contradicción consigo mismos

(Arendt, 2005a, 78-79). Una contradicción no coacciona (ni siquiera auto-coacciona) pero es autoevidente.

En otro lugar Arendt criticó duramente los desarrollos lógicos autoevidentes, alejados de la realidad y que permitían construir explicaciones consistentes del mundo separadas de los hechos. Son las críticas que hace en *Los orígenes del totalitarismo* a las ideologías, a las que considera sistemas deductivos internamente coherentes pero alejados de la realidad. No basta con que algo sea autoevidente. Hace falta que esa autoevidencia no sea incoherente con la realidad. En cualquier caso, estas ideologías eran impuestas al individuo y éste se sometía a ellas (no había proceso alguno de pensamiento, más bien destacaba su ausencia). Sin embargo, la autoevidencia de estas proposiciones morales (Arendt se refiere a proposiciones que están muy claras, moralmente hablando, como el asesinato o la tortura) exige pensamiento y conciencia moral. Si una evidencia es impuesta como tal, deja de ser una de estas autoevidencias morales internamente asumidas.

La máxima moral se basa, para Arendt, en el principio de no-contradicción vinculado al lenguaje del pensamiento. Violar esa máxima supondría la autocontradicción, porque el sujeto dialoga consigo mismo de la misma manera que dialoga con los demás sujetos y tanto en uno como en otro diálogo se requiere la no-contradicción.

El pensamiento es subjetivo, y la máxima moral se basa en algo que ocurre en el pensamiento. No obstante, las proposiciones autoevidentes lo son para todos los hombres (por eso son autoevidentes); esto constituye una suerte de intersubjetividad, la de la validez común a todos. Según esto, hay al menos un componente intersubjetivo en la moral arendtiana, si bien prima el componente subjetivo. Pues el fin de la moral es subjetivo, es la propia conservación, por decirlo así, la perseverancia en la afirmación de la propia coherencia; pero esa interpretación de las fórmulas de la ética en términos de no-contradicción encierra un componente lógico, común a los sujetos. Está claro que sin un componente de este tipo, la moral propuesta por Arendt no sería válida más que para ella misma.

En cualquier caso, basar la máxima moral en la no-contradicción del pensamiento, nos lleva a la relación, que ya debería adivinarse como suficientemente probada, a la vez que compleja, entre la moral y el pensamiento.

5. CONCIENCIA, PENSAMIENTO Y JUICIO

La subjetividad de la ética arendtiana parece suficientemente probada. Las referencias a ella son una constante en sus distintos ensayos de ética⁸. Además, el principio moral en que el individuo se insta a sí mismo a no hacer el mal porque luego quizás no sería capaz de convivir con la persona que resultara de ese mal, no vale para fundamentar una justificación jurídica o política (tampoco para una ética que quiera ir más allá de lo subjetivo). Ese principio, basado en la autoevidencia de la no-contradicción, sirve para fundamentar sólo una moral subjetiva⁹. Ahora bien, hay una conexión importante entre ética y política. Viene dada a través del juicio, que es una capacidad política pero también moral.

La conciencia moral es posterior al pensamiento y éste, previo al juicio. Mientras la primera y el segundo son subjetivos e internos al individuo, el juicio es la manifestación tangible y pública de tales procesos. El juicio implica el aparecer, el revelarse a los otros. La conciencia puede justificar una opinión que, si en la plaza pública coincide con otras opiniones, ve acrecentarse su poder. Es el uso político. Como señalaremos brevemente más adelante, el juicio puede tener en cuenta los juicios ajenos a través de la representación y en virtud del sentido común, para ver reforzada su validez al hablar del bien y el mal. Es el uso ético. La intersubjetividad de la ética arendtiana pasa por la capacidad de juzgar.

Antes de proseguir, debemos tratar de clarificar las relaciones entre conciencia, pensamiento y juicio. La clave del asunto es: ¿tiene el pensamiento connotaciones morales? En algunos lugares, Arendt deja bastante clara una respuesta afirmativa a esta cuestión¹⁰, en el bien entendido de que, aunque todos los hombres tienen tal capacidad de pensamiento, no todos piensan¹¹. ¿Por eso no todos los hombres son buenos? Esta argumentación permite, primero, mantener la culpabilidad de Eichmann. Si Eichmann, como el resto de los hombres, tenía la capacidad de pensar pero voluntariamente no pensó, es culpable, no de no distinguir un bien y un mal, sino de no haber reflexionado acerca de la bondad o maldad de sus actos. Y permite, segundo, mantener la banalidad del mal de Eichmann. Pues el hombre que obedece y no piensa, actúa sin pensar, desaparece del trasfondo de sus actos. El bien y el mal no dependen de los actos sino de las personas que hay tras los

actos¹², es decir, un mismo acto puede ser bueno o malo, según la persona tras él. La superficialidad, la ausencia de profundidad, el desaparecer tras los propios actos (los criminales nazis alegaron obediencia, desconocimiento, etc., pero parecía no haberles preocupado lo más mínimo las consecuencias de lo que hacían), cuando esos actos resultan horrorosos y terriblemente malignos, constituyen la banalidad del mal.

El pensamiento tiene una especial conexión con el recordar. Una forma de evitar el arrepentimiento es olvidarse de lo que uno ha hecho¹³. De esta manera, si se olvida, tampoco se piensa. El mal conlleva una ausencia: la ausencia de pensamiento, de recuerdo de lo hecho y de arrepentimiento (de conciencia). El olvido es muy bueno para no pensar. El pensamiento es previo a la conciencia moral. Veamos cómo y a qué nos referimos con "conciencia moral".

La palabra castellana "conciencia" se emplea con dos sentidos, recogidos por palabras distintas en otros idiomas. En primer lugar, tenemos "consciousness" (literalmente, "saber conmigo mismo"¹⁴); esta conciencia implica que hay una diferencia en el "uno mismo". La diferencia que el hombre aprecia en el mundo del aparecer (entre los otros hombres) existe también en uno mismo. Esta conciencia, a la que podríamos llamar "conciencia de sí", no es igual al pensamiento, sino que es previa a él. Es decir, que no se puede dialogar con uno mismo (pensar) si primero no se ha tomado conciencia de que uno mismo es dos-en-uno, es decir, de que hay dos polos para el diálogo en el propio interior. Arendt no lo dice, pero teniendo en cuenta el primado de la política en el conjunto de su obra, podríamos pensar que el reconocimiento de la diferencia de los otros hombres entre sí y conmigo podría ser la pista que le lleva a uno mismo a descubrir la diferencia dentro de sí. Ahora bien, cuando el individuo particular se presenta ante los otros (cuando aparece en la esfera pública), entonces ante los demás aparece como uno; es decir, el dos-en-uno es sólo para uno mismo, no para los demás.

El segundo sentido de la conciencia, "conscience", es el más usual, el del reconocimiento de la distinción entre bien y mal. La conciencia moral es posterior al pensamiento. Sólo quienes piensan pueden tener conciencia moral¹⁵. La conciencia moral no prescribe en positivo qué hacer; sólo dice qué no hacer, pone dificultades a la acción, a la propia acción. Esta conciencia moral solamente pone esos

límites a la acción, no predica en positivo que sean el bien y el mal. Por otro lado está esa especie de sentimiento de que algo está bien o mal y que suele generar satisfacción o remordimientos acerca de las propias acciones; esto no tiene por qué ser fiable, por supuesto (Arendt, 2005b, 107). A este tipo de conciencia falible alude Arendt en *Eichmann en Jerusalén* cuando afirma que lo que movió al criminal nazi a tratar de continuar con la Solución Final durante el último año de guerra, a pesar de las órdenes de Himmler de dismantelar los campos de concentración, fue su "mismísima conciencia" (Arendt, 2003, 213). Esa misma conciencia que lo llevó a contradecir las primeras órdenes de Himmler contrarias a la tendencia hitleriana había llevado a Eichmann a contradecir algunas de las primeras órdenes recibidas al inicio del exterminio masivo de hombres, mujeres y niños. Es decir, esa conciencia ofrecía una cierta resistencia cada vez que había un cambio en la moralidad de su entorno. Pero no tenía en absoluto la profundidad necesaria que requiere una opinión personal no fotocopiada de la moral al uso, pues Eichmann era incapaz de pensamiento. Por eso, la única conciencia que podía tener era esta especie de sentimiento vago del bien y el mal, que solía coincidir con la moral que le rodeaba y que se resistía ligeramente al cambio. Los únicos problemas de conciencia que tenía Eichmann eran los de adaptarse a los repentinos cambios de moral de un período convulso y, desde luego, no tenían nada que ver con lo que históricamente la filosofía y las religiones han llamado bien y mal.

La capacidad del pensamiento no es prerrogativa de unos pocos hombres sabios: todo el mundo la posee, como hemos dicho. Esto es así porque el pensamiento no tiene que ver con el conocimiento ni con la inteligencia. El pensamiento es autodestructivo, opera en círculos, no crea valores y conlleva un riesgo de nihilismo porque sí los destruye. No es útil para la sociedad pero en situaciones muy extremas, puede tener un significado moral y hasta político. Este significado no lo tiene por sí mismo (pues es subjetivo, íntimo casi), sino en virtud del juicio. La capacidad del juicio, la que Arendt denomina "la más política de las capacidades mentales del hombre" (Arendt, 2003, 188) actualiza el pensamiento, lo pone sobre el tapete de los asuntos intersubjetivos, políticos, lo traduce en consideraciones concretas, esta vez sí, ya en sentencias que dicen lo que está bien y lo que está mal. La manifestación del pensamiento son estos juicios. El problema es que, en lugar de proceder desde el pensamiento, del diálogo con

uno mismo (diálogo que requiere un lenguaje), los hombres pueden evitar juzgar, repitiendo las normas aprendidas mediante clichés y no a través de un lenguaje creativo y propio (Arendt, 2003, 76-77). Es el caso de Eichmann. Por eso el pensamiento puede, en situaciones límite, prevenir catástrofes¹⁶.

Pero ¿en virtud de qué el pensamiento puede, en esas situaciones límite, prevenir catástrofes y no provocarlas? Si se es consecuente con la idea de pensamiento como diálogo interior en el vacío, sin nada más previo que esa distinción del dos-en-uno de las personas, entonces, ¿por qué de ese pensamiento se ha de seguir un juicio acertado, que en momentos de caos moral guíe por el camino correcto?

Para empezar, el juicio, además de ser una capacidad ética, tiene un papel que cumplir también en los asuntos morales. El juicio opera sobre cosas concretas (por el contrario, el pensamiento se ocupa de abstracciones). Y está muy vinculado al sentido común. La validez de los juicios emitidos por el sujeto depende de la capacidad de representación de éste, es decir, de tener en cuenta el mayor número posible de posiciones de otros¹⁷. Esto es posible por la imaginación y por el "sentido común", fruto de la pertenencia de ese sujeto a una comunidad. Hay aquí una vía abierta para la intersubjetividad en el ámbito de las cuestiones morales. Pero no hay que olvidar que el punto de partida del juicio es el sujeto particular capaz de pensamiento. Es el sujeto el que se representa las opiniones de otros para tratar de juzgar captando el sentido común de la comunidad. Cuando todos suspenden el juicio, aparece el riesgo mayor de mal banal (también de mal radical), el seguimiento irreflexivo de los modos y las maneras impuestos por otros.

Anteriormente habíamos dicho que el sujeto era el punto de llegada (pues el pensamiento seguía los moldes del estar entre otros, político). Pues bien, el sujeto pensante es

punto de llegada en la forma (toma esa forma del espacio político), porque así como el sujeto se construye entre otros, se construye el pensamiento entre dos. Y además es punto de partida en el contenido: en la emisión de juicios, necesaria para cualquier construcción ética intersubjetiva. De esta relación se concluye que la intersubjetividad política es modelo para la intersubjetividad ética.

7. CONCLUSIÓN

El pensamiento tiene un papel en los asuntos morales. El mal está relacionado con la ausencia de pensamiento y de juicio, la principal cualidad de los hombres banales. Sobre todo, el pensamiento protege del peligro de las ideologías. En todas ellas, por encontrarse alejadas del transcurrir impredecible de los hechos, por querer amoldarlos a una lógica que se les impone, hay un ápice de totalitarismo, de represión.

La ética arendtiana tiene componentes subjetivos, sí, pero Arendt no aceptaría nunca un relativismo moral. No es, por tanto, una ética tan subjetiva como podría parecer a simple vista¹⁸. Los límites que cada uno se impone a sí mismo a propósito del pensamiento varían de persona en persona, pero en el límite, el mal extremo (aquí podría decirse que también el mal banal) es posible solamente cuando no hay en absoluto límites, cuando no hay pensamiento ni autocontrol ninguno. Esta ética sirve para condenar a Eichmann porque va más allá de lo que uno entiende para sí por bien y por mal, al menos en el extremo. Lo permite el componente que hemos llamado intersubjetivo de esta ética –el que el pensamiento sea una capacidad de todos y se base en la autoevidencia de la coherencia con uno mismo–. Y también el hecho de que bienes y males menores son subjetivos, pero no el mal extremo. El mal extremo es inhumano, se corresponde con acciones que nunca tendrían que haber sucedido.

NOTAS

- 1 "Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca 'radical', que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un 'desafío al pensamiento', como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada". "Eichmann en Jerusalén!. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt" (1963) en Arendt, 2005c, 150.
- 2 "¿Cómo es que tu versión de los acontecimientos parece tan a menudo interponerse entre nosotros y los acontecimientos, sobre los que tú reclamas insistentemente, y con toda razón, nuestra atención?" (Carta de Scholem a Arendt, en Arendt 2005c, 150). Scholem está criticándole, en ese momento de la carta, el tono, que él considera malicioso, del ya mencionado libro.
- 3 La "horrible originalidad de los totalitarismos habría sido el pulverizar literalmente nuestras categorías del pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral", además de negar la libertad más radicalmente que ninguna forma de gobierno antes (Arendt, 1995, 31-32).
- 4 Ambos citados en el artículo indicado arriba, considerados por la autora los dos únicos de aquéllos que Dios le entregó a Moisés a los que aún nos sentimos moralmente obligados y asimismo desafiados "con éxito reciente más que notable por Hitler y por Stalin, respectivamente" (Arendt, 1999, 10).
- 5 "En el centro de las consideraciones morales sobre la conducta humana está el yo. En el centro de las consideraciones políticas sobre la conducta está el mundo" (Arendt, 1999, 10).
- 6 "La situación marginal en que las proposiciones morales se tornan absolutamente válidas dentro del reino de la política es la impotencia. Esta falta de todo poder, que presupone siempre aislamiento, es una excusa válida para no hacer nada" (Arendt, 1973, 110).
- 7 Platón, *Gorgias*, 474b, 483ab, citado por Arendt, 2002a, 203.
- 8 "Morality concerns the individual in his singularity", en "Some Questions of Moral Philosophy" (Arendt, 2005a, 97). Y: "La voz de la conciencia no sólo es impolítica sino siempre extremadamente subjetiva (...) Pero políticamente hablando sólo cuenta que la injusticia ha tenido lugar y a la ley le es indiferente a quien le resulta mejor, si al autor o a la víctima" (Arendt, 2002b, 121).
- 9 Es bastante evidente que sólo sirve para una moral subjetiva. Arendt señala dos razones de que esto es así: guardarse de hacer algo con lo que uno después no pueda vivir es algo subjetivo. "Las dificultades políticas y jurídicas de una justificación semejante son de dos tipos. Por un lado, no pueden generalizarse, tienen que ser subjetivas para conservar su validez. Aquello con lo que yo no puedo vivir puede no perturbar la conciencia de otro. Al fin y al cabo se trata de una conciencia contra otra conciencia (...). La segunda dificultad, probablemente más seria, consiste en que la conciencia, si no la definimos metafísicamente, no sólo

Recibido: 16 de abril de 2009

Aceptado: 4 de julio de 2009

supone la capacidad humana innata de discernir entre lo justo y lo injusto sino el interés del hombre en sí mismo, ya que la obligación sólo se traduce en un determinado comportamiento en virtud de tal interés. Y a penas puede presuponerse que este autointerés sea obvio" (Arendt, 2002b, 122).

- 10 Claramente aparece formulada la duda en Arendt, 2002a, 40: "quizá la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento".
- 11 "Aunque sabemos que todos los hombres son capaces de pensar y de tratar consigo mismos, no sabemos cuántos pueden permitirse el lujo de este comercio más bien poco lucrativo", en "Desobediencia civil", recogido en (Arendt, 2002b, 122).
- 12 "It is a denaturalization of morality to separate the act from the agent" (Arendt, 2005a, 145).
- 13 "the safest way for the criminal never to be detected and to escape punishment is to forget what he did, and not to think about it any more" (Arendt, 2005a, 94).
- 14 "Thinking and moral considerations" (Arendt, 2005b, 183).
- 15 "Conscience appears as an afterthought, that thought which is aroused either by a crime (...), or by unexamined opinions (...), or as the anticipated fear of such afterthoughts" (Arendt, 2005b, 187).
- 16 "Thinking and moral considerations" (Arendt, 2005a, 189).
- 17 "Some Questions of Moral Philosophy" (Arendt, 2005a, 141).
- 18 "If he is a thinking being, rooted in his thoughts and remembrances, and hence knowing that he has to live with himself, there will be limits to what he can permit himself to do, and these limits will not be imposed on him from the outside, but will be self-set. These limits can change considerably and uncomfortably from person to person, from country to country, from century to century; but limitless, extreme evil is possible only where these self-grown roots, which automatically limit the possibilities, are entirely absent" (Arendt, 2005a, 101).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1973): "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, pp. 109-186.
- Arendt, H. (1995): *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1999): "Responsabilidad colectiva", en *Claves de Razón Práctica*, n.º 95, 4-11.
- Arendt, H. (2003): *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
- Arendt, H. (2002a): *Vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2002b) *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa.
- Arendt, H. (2004 [1951]): *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Madrid, Taurus.
- Arendt, H. (2005a): *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books.
- Arendt, H. (2005b): *Essays in Understanding (1930-1954)*, New York, Schocken Books.
- Arendt, H. (2005c): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2007): *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente.