

# Paradojas de la responsabilidad en Arendt

Juan José Fuentes Ubilla \*

## RESUMEN

Para Arendt es innegable que existe un lazo indescomponible entre libertad y agencia humana; pero ocurre que, al mismo tiempo, esta libertad acarrea “una espantosa responsabilidad” (Cfr. *The life of Mind-Willing*). Ahora bien, ¿cuál es esta responsabilidad de la libertad que es, paradójicamente, más que un privilegio ontológico un *pathos* trágico de nuestro ser natal y de la condición contradictoria de nuestra agencia?, ¿en qué sentido la responsabilidad de la libertad es ‘espantosa’? En sus rasgos positivos esta responsabilidad parece ser, al menos: a) siempre personal nunca colectiva; b) primero política y, sólo entonces, moral, c) irrenunciable, pues su asunto es el mundo y no el individuo, d) como imputabilidad ella es asunto de injusticia y no de “mal”. La responsabilidad para Arendt es inalienable a pesar de la paradoja de ser la responsabilidad de una “libertad sin soberanía” (*The Human Condition*).

**Palabras claves:** Responsabilidad, libertad, paradoja, moral, no-soberanía

## ABSTRACT

For Arendt, it is undeniable that the bond existing between freedom and agency cannot be decomposed, but at the same time it happens that this freedom entails "an awesome responsibility" (Cfr. *The life of the mind-Willing*). Now, what is this responsibility of freedom that paradoxically is also a tragic *pathos* of our natal being and of the contradictory condition of our agency? In what sense is freedom's responsibility 'awesome', 'terrible'? In its positive features this responsibility seems to be, at least: a) in the first place political and just therefore moral; b) always personal and never collective; c) inalienable, because the world is its issue and not the individual; d) as imputability it is subject of injustice and not of "evil". For Arendt, responsibility is inalienable despite of the paradox of being the responsibility of a "freedom without sovereignty" (*The Human condition*).

**Keywords:** Responsibility, freedom, paradox, morals, non-sovereignty

En lo que sigue intentaremos mostrar cómo es que libertad, voluntad, responsabilidad y acción no pueden conjugarse fácilmente y esto particularmente a partir de la idea de que la libertad constituye no un privilegio ontológico de la condición humana sino un ‘*pathos* trágico’ de ésta, devenido de la fragilidad de la acción, intentando mostrar cómo esto supone una incapacidad de la libertad de fundar la responsabilidad, la que sin embargo permanece irrenunciable.

Arendt, hacia el final de su texto *La vida del espíritu* y luego de decir que la condición de la natalidad y la capacidad de iniciar que en ella se arraiga no constituyen en ningún caso un don, sino más bien un *factum* de la condición humana, comenta: “Soy plenamente consciente de que este razonamiento, (...) parece no decirnos nada más que, 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”<sup>1</sup>. Pero, ¿cuál es esta responsabilidad de la libertad?, ¿en qué consiste una libertad que paradójicamente no es ella, como la natalidad, un *factum*, sino más estrictamente un *fatum*, un *pathos* trágico de

---

\* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, Casilla 73, correo Grecia 58, Cod. 6850325. [juan.fuentes@uchile.cl](mailto:juan.fuentes@uchile.cl)

<sup>1</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, traducción de Ricardo Montoso y Fernando Vallespín, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p.496 –En adelante VDE–.

nuestro ser natal y de la condición contradictoria de nuestra agencia?, y, entonces, ¿en qué sentido la responsabilidad de la libertad es ‘espantosa’?

La responsabilidad en Arendt, como es sabido, no es asunto de la voluntad, así como tampoco va de suyo para ella que la responsabilidad se siga de una ‘voluntad libre’. Si bien para ella el problema de la voluntad y el de la libertad son inseparables, no es, en sentido estricto, una voluntad libre la que se yergue tras la cuestión de la imputabilidad moral y así de la responsabilidad. Y no es, sobre todo, una libertad *soberana* la que se vuelve imputable, en la medida que, como dueña de sus actos, ella pudiera también ser dueña de apropiarse de lo que tales actos acarrearán y de poder, así, responder de ellos.

Parece obvio que la responsabilidad debiese surgir de cierta autonomía, pero lo que Arendt ha hecho evidente al través de su filosofía es que en el caso de la condición humana se da la paradoja de una *responsabilidad sin fundamento*, esto es, una responsabilidad que es ineliminable, aun cuando ella está arrojada a la tragedia de una libertad *sin* soberanía y con ello a la pura contingencia. No se trata de la arbitrariedad de la omnipotencia de una voluntad demiúrgica –que hace todo lo que quiere– sino más bien de una libertad incapaz de salvarse a sí misma, de ser dueña de sí misma.

Esta incapacidad de la libertad se explica al menos por dos razones en la filosofía arendtiana: a) La trascendencia de la acción, b) El fracaso de la interioridad. Lo que la trascendencia de la acción denota aquí son al menos dos rasgos irreductibles de la agencia humana. 1º) Que la acción es inanticipable y 2º) Que la acción es incontrolable.

Con ello Arendt no hace sino confesar, podríamos decir, que la acción no puede ser asunto ni de una razón deliberante, una consciencia teórica o moral, ni tampoco de ningún deseo o voluntad determinantes. Ni la razón ni el deseo tiene poder sobre la acción, ella es pura espontaneidad, esto, al menos como acción pura. Pero tampoco tiene cabida aquí la voluntad. La acción rebasa, entonces, toda motivación, es incognoscible en sus móviles, como reconociera ya Kant en sus dos primeras *Críticas*<sup>2</sup>, y, sobre todo, es inmanejable en sus consecuencias.

La acción expresa entonces la fragilidad de la condición humana y de lo que Arendt denomina la ‘debilidad de la pluralidad’<sup>3</sup>. No podemos detenernos más en este punto, pero digamos solamente que la acción es, como conato, una cierta potencia que choca con el mundo y con los demás hombres y que así como corona en la existencia humana lo que ello tenga de más alto, ella también arriesga tras de sí la pura futilidad. Ella es entonces al mismo tiempo poder de lo nuevo e impotencia de sí.

Y es, sobre todo, por esto último que la acción no es producto de la voluntad ni de la interioridad. Para Arendt, la voluntad permanece opaca. Parece que debiésemos presuponerla para comprender la complejidad del espíritu humano y, particularmente, para sostener cualquier teoría ética plausible, pero al final del análisis de ‘Querer’ en *La vida del espíritu* pareciera más bien que la única forma de ‘resistir’ la voluntad y no convertirse en una mera falacia de la metafísica, fuese poder ser reivindicada como, digámoslo así, una “metáfora” de la espontaneidad. Éste es otro modo de entender el texto de *La vida del espíritu* sobre la condena de ser libres y la espantosa responsabilidad que la libertad entraña, al que aludíamos en un principio. Precisemos: La voluntad como concepto, tras la crítica a su fondo trasmundano, es impugnada

---

<sup>2</sup> Dice Kant en nota: “La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico(...). En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia”. Cfr., Kant, *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfaguara, S. A., 8va edición, Madrid, 1993, pp.474-475

<sup>3</sup> Cfr. Arendt, *La condición humana*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1era edición, 1993, p.254.-En adelante LCH.

como facultad interior, como poder deliberante, como causa del carácter, como principio de individuación, como aparato de la decisión, y, finalmente, como origen de la acción. Ahora bien, la voluntad resiste, en cambio, como *fenómeno*, en la medida que pueda ser religada todavía con sentido a la espontaneidad y pueda ser entonces comprendida, sin ser interpretada como un *deus ex machina* tras la acción. Todo parece indicar que Arendt se atrevería a decir que existen voliciones, pero *no* la voluntad, que la hermenéutica del querer es imposible y que lo que la voluntad nombra sólo es la opacidad irreductible de la praxis. La voluntad nos hablaría de un cierto ‘como si’ mediante el cual nos movemos de camino al mundo y de vuelta a nosotros mismos. Pero no al yo sino al sí mismo, que no es interior. Ella nombraría precisamente ese ‘pasaje’ y nada más.

Con todo, más allá del fracaso, de la voluntad y con ella de la interioridad, persiste la incalculabilidad de la acción. Probablemente, Arendt diría, que precisamente el ‘puedes’ de la acción está cimentado en la inexistencia de un ‘autor’ suyo determinable y definitivo, y con todo, en la inalienabilidad del carácter intransferible que ella ostenta. Es así como, la impredecibilidad y la responsabilidad, aparentemente contradictorias, conviven y fundan la posibilidad misma de la acción. Éste es, su doble raíz, su origen paradójico. Si bien no soy propiamente autor de mi acción, puesto que no puedo predecir ni controlar lo que a partir de ella suceda, soy el único responsable de su ser o no ser o, más bien, de aquello que media y es condición de su ocurrencia, siempre única e irreplicable. Puesto que cada vez que actúo, como dice Arendt, conozco que aquello que hice “bien podría haberlo dejado sin hacer”, y es precisamente tal rasgo lo que como asegura Arendt constituye “la piedra de toque de un acto libre”.<sup>4</sup>

El hombre está así dotado para iniciar desde sí-mismo su actuar, dotado de una capacidad de iniciar espontáneamente<sup>5</sup> un curso de eventos, potestad que es la señal de su libertad. Este ser dueño del ‘ahora’, y sobre todo del sí o no de su acción, de su obrar o dejar de obrar, es lo que entendemos aquí como una capacidad, un potencia. Un potencia de iniciar y de iniciarse. Y es esta espontaneidad la que afirma su libertad, pero una libertad que no es gobierno de sí, sino expectativa de sí, promesa, novedad. Precisamente, las notas más propias de la acción humana son su novedad y su contingencia. Ambas están fundadas en este poder de iniciar que es la espontaneidad. La libertad de la espontaneidad es su poder-ser sin necesidad ni virtualidad ninguna detrás. Una libertad que *no* es ni puede ser entonces soberanía<sup>6</sup>. Que no puede ser entendida como dominio y autoría de sí, pero que entraña lo nuevo y su contingencia. Pues como Arendt afirma en la página final de su texto ‘Querer’: “La capacidad misma de iniciar está enraizada en la *natalidad* (...) en el hecho que los seres humanos, hombres nuevos, aparezcan una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento (...)”<sup>7</sup>

Pero esta misma capacidad encierra una impotencia final, como hemos dicho, la restricción de la libertad que esta espontaneidad supone en la medida “que estamos *condenados* a ser libres<sup>8</sup> en

---

<sup>4</sup> VDE, p.253

<sup>5</sup> ‘*Von Selbst*,’ ‘desde sí’, literalmente. Esa es la expresión con que Kant nombra la espontaneidad en la *Crítica de la Razón Pura*. En el caso de Arendt se tratará siempre de la espontaneidad de la acción y *no* de la razón como en Kant.

<sup>6</sup> “Si consideramos la libertad desde el punto de vista de la tradición, identificando la soberanía con la libertad, la simultánea presencia de la libertad y la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar conclusión de que la existencia es absurda. En vista de la realidad humana y de su evidencia fenomenal, es tan espurio negar la libertad humana al actuar debido a que el agente nunca es dueño de sus acciones como mantener que es posible la soberanía humana por el incontestable hecho de la libertad humana.”Vid., LCH, p.255

<sup>7</sup> VDE, p.496

<sup>8</sup> “(e)l agente quien parece empeñar su libertad en el instante que hace uso de ella”LCH, p.254

virtud de haber nacido, no importando si nos place la libertad (...) o preferimos escapar de su espantosa responsabilidad”.<sup>9</sup> De este modo, para Arendt y a partir de Agustín, es porque somos seres ‘natales’ que somos libres. Pero esto dejar de ser tan fácilmente admisible cuando concedemos que esa libertad, al menos en este sentido no político, no es más que la indeterminación que se sigue de la espontaneidad de la de la acción. Y que el hecho que *no somos libres de ser libres*, no consagra la libertad sino que la pone en cuestión al punto de suponer la paradoja de una libertad sin soberanía.

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 consciencia capaz de hacer cumplir sus dictados, y finalmente en la imposibilidad 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<sup>10</sup>. Sólo está el dato que la acción es ‘mía’, intransferible, que tiene su principio desde mí. Y particularmente que me determina y me acaece, que la padezco, que me padezco en ella. Tal paradoja es ella también trágica porque no puedo abjurar de mi estar cada vez implicado en la acción, sin cuartada o *alibi*, aunque bien debieran aparentemente eximirme de su imputación el no poder contar con ningún poder sobre ella, es decir, el estar sumido en la imposibilidad de conocer yo mismo mis propias intenciones o de poner freno y cauce a las consecuencias emanadas de mi acción.

Ahora bien, otro elemento trágico esta vez dependiente del fracaso de la interioridad está dado por lo mentado acerca de ésta a partir del nuevo concepto de libertad inaugurado por el cristianismo y que posee también ciertos rasgos estoicos que la voluntad como facultad descubierta y nueva reviste. Se trata aquí de un cierto poder de *disentir*. Dice Arendt, que con la voluntad “no se trata del futuro como tal, sino del futuro en cuanto *proyecto* de la voluntad que *niega* lo dado”<sup>11</sup> Un poder de disentir entonces que así como podría significar ulteriormente la futilidad de todo lo que es, puede también ser, en principio, ocasión de lo nuevo en el mundo. Lo nuevo con su puro surgimiento en algún sentido desmiente o “niega lo dado” y trastorna con ello lo real.

Como lo subraya oscuramente Arendt, en su capítulo sobre Epicteto en el vol. II, de *La vida del espíritu*, “Querer”, “el último y fútil intento de querer ir hacia atrás, si tuviese éxito, sólo podría culminar en el aniquilamiento de todo lo que es”<sup>12</sup> Para la tradición, entonces, ya desde el helenismo, esta voluntad naciente supone un querer que comienza a separarse del deseo, y que está presidido por esta negatividad, asunto en el que Arendt parece reconocer un poder autónomo, y también terrible pues supone la puesta en cuestión del mundo mismo, y quizá es en este sentido que Arendt sugiere que para la filosofía, en el caso del examen de las relaciones entre voluntad y pensamiento, “parece como si la voluntad se caracterizase por disfrutar de una libertad infinitamente mayor que el pensamiento”<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> VDE, p. 496

<sup>10</sup> “No es verdad que todo en la vida sea irrevocable, la mayoría de las cosas son revocables, pueden ser reparadas, y eso precisamente por el hecho que no se decide libremente, sino bajo la fuerza de constricciones interiores o circunstancias exteriores”. Cfr. Arendt, *Journal de pensée*, vol. I et II, edité par Ursula Ludz, traduit de l’allemand et de l’anglais par Silvie Courtine-Denamy, Éditions du Seuil, 200, (Vol I) p.113-En adelante J, I o J, II.- Trad. n

<sup>11</sup> VDE, p.290

<sup>12</sup> VDE, p.293

<sup>13</sup> VDE, p.278

Pero de nuevo se trata aquí, con esta libertad de disentir, de la espontaneidad como fenómeno y no de la voluntad como facultad. Este asentimiento o rechazo son formas de deseo y de espontaneidad. Y no de la razón sino de la acción. En el dejar de actuar y en el disentir parece anunciarse un nuevo poder, como decíamos, que acompaña a la nueva libertad post-clásica. Ahora bien, tal libertad no es sólo privilegio del no, sino también amenaza de la nada, que tal como veíamos bien puede culminar en la aniquilación total y el sin sentido. Arendt señala: “¿es que no está claro para cualquiera que el mundo no es, no ha sido nunca, lo que *debe* ser? Y, ¿quién sabe, o ha sabido jamás lo que debería ser este “debe”? (...) ¿no es infinitamente preferible para la libertad comprada al precio de la contingencia, la confianza en la necesidad, la convicción de que todo es como ‘debería ser’? Bajo estas circunstancias, ¿no parece la libertad un eufemismo para la desolada área marcada por el “desamparo con el que (la humana existencia, el *Dasein*) ha sido abandonada a sí misma (SZ § 57)?”<sup>14</sup> Y esto es precisamente lo trágico. Que así como la libertad no se basta a sí misma, posee también un terrible poder en su negatividad. Una libertad, que bien podría aniquilar todo lo real en la radicalidad de su independizarse del mundo y del ser, unida a la fragilidad e incalculabilidad de la acción, que no parece soportable, ni siquiera vivible, pues como Arendt agrega al final de nuestra primera cita, “el único modo de conjurar la arbitrariedad de la libertad es “rechazar su espantosa responsabilidad eligiendo alguna suerte de fatalismo”,<sup>15</sup> esto porque el fatalismo “puede con mayor eficacia que ninguna otra teoría ofrecer un respiro a cualquier compulsión para actuar (...),”<sup>16</sup> El fatalismo entonces conjura tanto la compulsión de actuar como el poder incalculable de la espontaneidad de la libertad y su capacidad de disentir de lo dado.

Lo que debiera ser claro ya es que no se mienta aquí la libertad de la voluntad, como si la libertad fuese atributo de la voluntad, sino más bien la libertad como *pathos* de la acción y entonces lo que es aquí a tal punto abominable es más bien la espontaneidad y su arbitrariedad. Arendt comenta: “en la libertad de la espontaneidad, que consiste en “iniciar una serie a partir de sí-mismo”, el hombre es único y su obra, en tanto que ella es creación, le da alas. En la acción, sometida a la exigencia de justicia, pero constantemente tentada de liberarse por la violencia del constreñimiento de las necesidades, el hombre está en compañía de otros del lado de *la responsabilidad política*”<sup>17</sup>

Y con esto arribamos a un punto de inflexión en nuestro itinerario. Ocurre que la acción no puede ser evaluada por el *métron* del individuo, el individuo no es su medida, puesto que precisamente ella no es obra, ni fabricación, ni menos el modo de una *auto-producción*<sup>18</sup>. La acción no se agota entonces en la espontaneidad de la libertad. En ella los otros hombres son condición y límite irreductibles y son entonces exigencia de justicia. Así, el problema de la imputabilidad, bajo este nuevo prisma, no es ya el problema de la relación del individuo consigo mismo, ni es la tragedia de una libertad abandonada a sí misma su experiencia última. La imputabilidad, y con ella la responsabilidad, son ahora asunto de la relación del individuo con los demás hombres y, particularmente, con el mundo en el que este estar entre-otros, este *inter*

---

<sup>14</sup> VDE, p.473

<sup>15</sup> VDE, p.496

<sup>16</sup> VDE, p.289

<sup>17</sup> J, I. pp.226–227

<sup>18</sup> “las tesis de Marx y de los existencialistas, que (...) pretenden que el hombre es su propio productor y hacedor, perduran (aquí...), incluso a pesar de que sea claro que nadie se ha ‘hecho’ a sí-mismo o ha ‘producido’ su existencia; ésta, pienso, es la última de las falacias metafísicas, que corresponde al énfasis de la Edad Moderna sobre la voluntad como sustituto del pensamiento”<sup>18</sup> La creencia en la voluntad y su supuesto poder, como se ha visto, es la que produce este ‘espejismo’. Y es esta autarquía la que la acción y su *pathos* desmiente cada vez.

*homines esse*, este vivir, se constituye; relación ésta última que aparece en ese ‘entre’ que nos separa y religa, único espacio que no está mediado por las cosas o la materia: el espacio interhumano<sup>19</sup>. Parece ser que es *sólo por los otros* que estamos dispuestos a pagar el “precio de la contingencia por haber recibido el regalo de la libertad”.<sup>20</sup> Ahora bien, ¿no es acaso la responsabilidad el sello de ese tributo?

Es por esta misma razón que la responsabilidad no puede ser moral primero para luego ser, por extensión, política. La moral y la política suelen confundirse en Arendt, pero lo determinante para su deslinde aquí es que, al menos en términos tradicionales, los problemas de la ética y la moral han sido entendidos hasta ahora, cree Arendt, como problema del individuo *qua* individuo, o del individuo y su interioridad, y que los elementos centrales de toda teoría moral habidos hasta ahora no han logrado escapar a este primado del yo.

Con la afirmación de la primacía de lo político y su estatuto ontológico autónomo, Arendt confirma que la separación del bien del individuo y el bien de la comunidad, es decir, la separación entre moral y política, no es sino una ficción y particularmente una degeneración de la mundanidad producida por una deformación de la libertad y de la experiencia política de esa libertad en su sentido original. Ahora bien, si la responsabilidad es originalmente intersubjetiva es porque es primero política y sólo así luego moral. Es sólo cuando el bien de la ciudad está en juego, cuando mi acción lo consagra o lo pone en peligro<sup>21</sup>, como ya vemos en Aristóteles, que aparece la imputabilidad y la responsabilidad<sup>22</sup>. De este modo, es sólo por ‘introyección’ de este lazo entre los hombres que me vuelvo responsable y, sobre todo, responsable del mundo en que ese lazo es posible y puede perdurar.

En este sentido, parece paradójico que digamos, a continuación, que la responsabilidad es siempre personal y nunca colectiva. Pero, para Arendt, lo político no cuenta, como experiencia de lo colectivo ni como asociatividad natural, no es ésta la originariedad de lo político. Aun así, ¿si la responsabilidad es política cómo es que es personal, individual, intransferible? Lo es, precisamente, porque ella supone *comparecer*, ser como individuo, como sí mismo, pero entre otros, y *ante* otros, único entre únicos, *primus inter pares*, como Arendt gusta decir, y éstos últimos son los que juzgan y conocen de la justicia de mi acción, que conozco por ellos en su dignidad, su virtuosismo, ellos saben mejor que yo cómo ella repercute en ese mundo compartido, que es lo único que, como dice Arendt, “se vuelve mejor o peor”<sup>23</sup> con la acción.

Es por esto que la acción vuelve posible entonces no una libertad de un sujeto, sino la libertad de un ser que es entre-otros, es decir, que por la pluralidad se condiciona a sí-mismo y que sólo en ese entre-otros permanece libre. Y es por ellos también que la acción puede volverse poder, causa concertada, esfuerzo de muchos que se religan sin meramente coexistir, sino que se organizan políticamente.

---

<sup>19</sup> Cfr., LCH, p.222

<sup>20</sup> VDE, p.472

<sup>21</sup> Este peligro puede llegar al paroxismo, y con él la responsabilidad política puede neutralizarse, pues para Arendt hay que “admitir que hay situaciones extremas en que la responsabilidad ante el mundo, que es primariamente política no puede asumirse, pues la responsabilidad política siempre presupone a menos un mínimo de poder político.”Cfr. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2007, p.71

<sup>22</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, 1109b 30s.-En adelante EN-, donde Aristóteles sugiere que la tarea de los legisladores de retribuir a los hombres con castigos o recompensas, está asociada al modo cómo la ciudad celebra la acción virtuosa o reprocha la acción viciosa de sus miembros.

<sup>23</sup> “(...) no se puede tratar del hecho de ser bueno-o-malo, sino de la transformación del mundo constituido por los hombres. Él (el mundo) se presenta con más o menos bondad. Los hombres no devienen mejores ni peores”, J, I, p.325

Ahora bien, hemos dejado de lado hasta ahora la cuestión que hace emerger todo el dilema de la imputabilidad y de la responsabilidad, a saber, la cuestión del mal moral. Y lo hemos aplazado porque es aquí donde quizá el aporte del pensamiento arendtiano tenga más resonancias. Bien podría entenderse el abordaje de la cuestión de mal en Arendt, desde su noción de ‘banalidad del mal’ con *Eichmann en Jerusalén* hasta su idea de que el pensamiento en ciertos casos extremos puede ayudar a evitar el mal en *El pensar y las reflexiones* o bien hasta la idea de el juicio bien puede subsanar el impasse que supone ese ‘infinito malo’ de la arbitrariedad de la libertad en *La vida del espíritu* como el esfuerzo de arrebatar el problema del mal de las manos de la metafísica y volverlo un problema político y, *mutatis mutandis*,<sup>24</sup> moral.

Este mal en el contexto de la *La vida del espíritu* parece estar asociado a una experiencia solipsista de la libertad, emanada de la perniciosidad que ha supuesto la usurpación que ha hecho la voluntad, como facultad interior, de la auténtica experiencia de la libertad, que, como hemos dicho, sólo puede ser política. Es en este mismo sentido que Arendt plantea que el “impasse” fundamental de la voluntad sólo puede ser subsanado por el juicio, que es de nuevo una experiencia propiamente política. Y que la irreversibilidad pero también la fragilidad de la acción sólo pueden ser como dirá Arendt por el perdón y la promesa que son también fenómenos políticos, remedios para la fragilidad de la acción.

En este contexto la responsabilidad, que queda individualizada por el mal moral -que es por decirlo así la *ratio cognoscendi* de su inalienabilidad-, parece sólo poder ser asunto, en Arendt, o bien de evitar el mal como quien evita con ello convivir con un malhechor -él mismo- en la intimidad de su pensamiento, o bien *antes* prevenirlo a partir de la exigencia de la acción que por sí misma en su aparición y publicidad reprocha tanto a quien conociendo el bien que puede hacer, deja de hacerlo; como a quien simplemente no sabe de su propio mal<sup>25</sup>. Pero este reproche es de suyo asunto de la comunidad y de su supervivencia, más que voluntad o consciencia moral, como ya es claro, podría decir incluso, asunto de la supervivencia del mundo mismo, de su logro o malogro. Asunto de la visibilidad y aceptabilidad de la acción en el escenario del mundo. Como dice Arendt: “Quienquiera que actúe desea que se lo siga. La acción pretende siempre también la ejemplaridad. El pensamiento político y el juicio son ejemplares (Kant) porque la acción es ejemplar. La responsabilidad consiste en lo esencial en saber que se da un ejemplo, que otros te “seguirán””<sup>26</sup>.

Bajo este prisma y operando precisamente esta des-ontologización del problema del mal Arendt arriba a la conclusión de que “el hecho que el bien y el mal no puedan jamás producirse verdaderamente sino entre los hombres, es decir, que ellos consistan siempre esencialmente en la justicia y la injusticia, va en contra de una consideración ontológica del *bien* y del *mal*”<sup>27</sup> y suscribe la convicción de que cualquier teoría ética debiese arrancar primeramente de este presupuesto, pues el mal, si es asunto de justicia, es por ello asunto primero político y luego moral. En este sentido, para Arendt, “lo justo y lo injusto permanecen (...) dependientes de lo que está en su origen: el espacio entre los hombres en la convención específica que ellos han elaborado y de la que ellos son garantes. Con independencia de este espacio intermediario, *no hay ni lo justo ni lo injusto.*”<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Este ‘*mutatis mutandis*’ pasa precisamente por superar el paradigma del yo y la primacía de la interioridad en moral, además de la incorporación de los elementos aportados por el juicio en las cuestiones morales y éticas.

<sup>25</sup> Aludimos aquí a la distinción Aristotélica entre el incontinente (*akratés*) y el desenfrenado (*akolastós*). Cfr. Aristóteles, EN, Libro VII.

<sup>26</sup> J, II, p.839

<sup>27</sup> J, I, p.135

<sup>28</sup> J, I, p.200

De este modo, Arendt, haciendo alusión a la idea de que es la mundanidad la condición última de la responsabilidad, plantea que al condenar un acto como inmoral, “nosotros pronunciamos un juicio presuponiendo con ello que *comprendemos* y que sabemos que el hombre posee en sí mismo una fuerza para resistir al mal (...) Cuando juzgamos, partimos precisamente del hecho que ningún hombre es bueno, del mismo modo que ningún hombre es sabio. Es porque no somos buenos -¡ni tampoco malvados!- que amamos el bien, y es porque no *somos* sabios que amamos la sabiduría y la verdad. Políticamente hablando, no se trata en el fondo de nosotros, sino del mundo”<sup>29</sup> Tal es el criterio del juicio que reconoce que puede asumir una responsabilidad por el mundo, es decir, por la posibilidad de devenir no los hombres, sino el mundo mismo, mejor o peor, y esto de camino entre la arbitrariedad de una libertad sin soberanía versus una irresponsabilidad irrenunciable, a pesar de sus paradojas.

---

<sup>29</sup> J, II, p.820