

CONTINGENCIA Y VOLUNTAD. La elección de la persona buena

Juana M. Martínez*

RESUMEN

La contingencia del ser humano es el espacio en el que se ejerce la libertad, donde se realiza la elección existencial de la persona buena. En la modernidad contingente, sin un *telos* que oriente, la voluntad y la capacidad de pensar se convierten en fuente de nuestras elecciones libres y responsables. Nuestras acciones comportan responsabilidad, pero la inapelable responsabilidad no trae consigo necesariamente el reconocimiento de culpa, condición para que pueda concederse el perdón.

Palabras clave: Contingencia, libertad, voluntad, persona buena, culpa, perdón.

ABSTRACT

Human contingency is the room where freedom is implemented, where human beings carry out their existential choice as good person. In contingency modernity, without a guiding *telos*, the will and the capacity of thinking become the sources of our free and responsible choices. Our actions involve responsibility, but the inevitable responsibility does not necessarily bring with it the acknowledgment of guilt, which is a condition for the granting of forgiveness.

Words key: Contingency, freedom, will, good person, guilt, forgiveness.

El valor de la libertad y la vida en la contingencia, objetos de reflexión crítica para Ágnes Heller especialmente en la última etapa de su pensamiento, constituyen el punto de partida de nuestro acercamiento a la persona buena¹. Heller manifiesta la importancia de distinguir dos pilares básicos en la modernidad: la cuestión del bien y la cuestión de la justicia. A diferencia del mundo pre-moderno en el que ambos se sustentan en la estructura social y en unas creencias fundamentales, en la modernidad su fundamento radica en la libertad, que es, a su vez, un fundamento no fundante². De acuerdo con su planteamiento, conviene al *ethos* moderno atender especialmente a la cuestión del bien, de interés para el sujeto individual y, desde ahí, acceder a la vida política y a la cuestión de la justicia³. La tarea en la que nos iniciamos se centra en ese primer pilar, más concretamente en la persona buena. Situados en la contingencia, los seres humanos nos encontramos con la libertad, con la necesidad de elegir y elegirnos, así como con la intervención del pensar y de la voluntad en la elección existencial de la persona buena. La filosofía de H. Arendt⁴ será referente para sostener que el pensamiento y la voluntad son fuentes de las que emerge nuestro destino. Vivimos en la contingencia, y en ella no hay un fin definido; vivimos en la libertad, con ella y desde ella

* Dra. en Filosofía y Profesora de Filosofía en el IES Mediterráneo, C/ Coral, 44 Urb. Mediterráneo, C.P. 30310, Cartagena (Murcia) / Asdrúbal, 7, 5°. CP 30205. Cartagena (Murcia). juana3m@gmail.com

¹ El concepto “good person” suele traducirse por “buena persona”. He preferido traducirlo por “persona buena”

² A. HELLER: “Los dos pilares de ética moderna”, en A. HELLER y A. PRIOR: *Los dos pilares de ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008, pp. 4-5.

³ A. PRIOR: *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid, Cátedra-Univ. Valencia Frónesis, 2002, p. 35

⁴ Principalmente en H. ARENDT: *La vida del espíritu*, Barcelon, Paidós, a, 2002

tenemos que elegir y elegirnos, podemos elegirnos como personas buenas y convertir nuestra elección en nuestro destino o podemos escoger ser de otra manera. Por eso, la pregunta de Heller acerca de cómo es posible que haya buenas persona y la afirmación “es preferible sufrir la injusticia antes que causarla” -objeto de reflexión también para H. Arendt-, están presentes en nuestro horizonte.

Pero, ¿qué ocurre si padecemos la injusticia? Todos, en tanto libres y responsables, podemos sentir la culpa por acciones realizadas. Cuando uno se elige como buena persona, sus acciones son diversas y puede incurrir en error; en tal caso, la persona buena siente la culpa por las acciones realizadas, pues la culpa es reconocimiento del daño causado a otro. Cuando el daño nos ha sido infligido por otro, la injusticia sufrida deja una herida en nosotros que puede tornarse en un *pathos*, en una pasión que dificulte nuestro pensar y actuar de acuerdo con la voluntad libre. El perdón podría significar el límite para el *pathos*. Sin embargo, es posible que la culpa no sea reconocida, que no se tenga conciencia del mal ocasionado, o que la realización del mal sea parte de la existencia elegida.

Contingencia

La contingencia forma parte de la condición humana, podría decirse que es un rasgo esencial de la persona que se ha hecho patente en la modernidad. Afirmar que somos contingentes no es más que describir una experiencia existencial, se trata de un hecho conocido desde la experiencia del sujeto, es lo que vivimos dentro y fuera de nosotros⁵. Desde nuestro nacimiento, interviene una lotería genética, social, cultural, política...; son los accidentes que tienen lugar en la contingencia, los que delimitan nuestras posibilidades y desde los que tendremos que decidir qué hacer con nuestra vida pero, sin embargo, dejan intacta la contingencia misma. No conviene dar la espalda a esta atractiva amenaza que supone el ser y saberse contingente, cuya conciencia se ha manifestado en el hombre moderno de distintas formas⁶: contingencia cósmica, socio-política, y como intento de descomposición de la tradición.

La contingencia cósmica queda reflejada en la afirmación nietzscheana “Dios ha muerto”. Esta sentencia puede suponerse como el fin del universo cristiano regido por un *telos* determinado por el orden divino. El hueco dejado por la religión ha sido cubierto por la ciencia, que ha mostrado su autoridad en cuanto a la verdad sobre el mundo pero no ha logrado ejercer su autoría respecto al conocimiento del bien y el mal con la fuerza que transmite la religión. Hay, así, una pérdida de certezas y del significado de la vida, pues la visión del mundo y el conocimiento que aporta la ciencia no son suficientes para otorgar significado a nuestra vida. Estamos, en palabras de M. Weber, ante el “mundo desencantado”.

El “hombre arrojado a ser libre”, tal como lo expresó J. P. Sartre, es la imagen más expresiva de la contingencia socio-política. El hombre ha sido dejado ante la nada, o ante el todo, un todo de márgenes desconocidos, inabarcable, con apariencia de infinito, el hombre ha sido abandonado a un mundo sin *telos*, donde todo está por hacer. Este tipo de contingencia genera deseo, pero también ansiedad, ofrece ilusión, pero también desasosiego, horror ante el vacío, sufrimiento, y angustia ante la soledad vital por el descubrimiento de que cada uno depende sólo de sí mismo para llegar a ser algo⁷.

⁵ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, p. 38. Y P. MURPHY: “The Age of Contingency”, *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, p. 101, cita a A. HELLER: *A Philosophy of Morals*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 5: “The modern person is a contingent person”

⁶ A. HELLER: “Ethic in the Contemporary World”, en *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, p. 11ss. Y A. HELLER: “Los dos pilares de ética moderna”, p. 7ss

⁷ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, pp.33 y 92

La contingencia se manifiesta también en la descomposición de la tradición. Al someter los valores, virtudes y costumbres al juicio de la razón, y situar la bondad también bajo el juicio racional, no será posible formular una demostración consistente, pues podrán aportarse argumentos tanto para verificar como para falsar afirmaciones relativas al bien y al mal. Nuestra responsabilidad aumenta a medida que se debilitan las certezas⁸.

El hombre moderno ha quedado sin destino, o bien, de forma más optimista, podríamos afirmar que somos dueños de nuestro destino, un destino que está por hacer y, para construirlo, hay que elegir, arriesgar, decidir. En este mundo contingente la moral se relativiza. No hay unos principios orientativos que fundamenten la elección, aunque pueda tratarse de una elección existencial. La misma situación expuesta, lo mismo que nos ha dejado frente a frente con la contingencia, es una muestra de ella. Entonces, ¿cómo orientar nuestras elecciones? ¿dónde hallar el fundamento de nuestra elección en la contingencia? La ética de la personalidad es la ética de la conciencia de la finitud humana y de la contingencia, esta es la ética posible para los hombres y mujeres cuando pierden su *telos*. La contingencia nos deja desasistidos en la necesidad de actuar con la responsabilidad que nuestra voluntad libre nos regala.

El hombre, como ser autónomo, libre y responsable, ha de hacerse de algún modo a sí mismo: al elegir, se elige, y al elegirse, elige el mundo en que vive. Como lo expresa Heller, “todas las personas que se eligen a sí mismas y, de este modo, su destino, *eligen también un mundo de acuerdo con ellas* (...) El mundo de las personas que se eligieron a sí mismas en sentido existencial es un mundo significativo”⁹. Nuestro mundo es compartido por otros, de modo que cuando realizamos la elección, también estamos eligiendo *para* otros.

Asumir la contingencia, tomar conciencia de ella, es una dura prueba para el ser humano que se encuentra frente a frente con su vulnerabilidad, con su indefensión y su pequeñez. Pero es también sentir la libertad de escoger entre todo lo que ese mundo le ofrece, es la posibilidad de saberse fuerte porque *puede* conocer; el individuo se abre al descubrimiento de lo que hay, quiere desvelar la verdad. Al abrir la puerta de ese conocimiento, se ve a sí mismo, en su finitud, en su debilidad, y se ve mostrándose al otro: su debilidad convertida en espectáculo, donde lo que conozca o no, lo que sea o posea, se convierte en insignificante ante su propia desnudez. Y la desnudez provoca el sentimiento de la vergüenza. Metafóricamente, esta es la consecuencia de la vida en la contingencia, de la pérdida de un fin orientador que sirva como faro de las acciones humanas y que le dé sentido a la vida. No sólo el ser humano desconoce hacia dónde ir, además siente la vergüenza de que otros le vean perdido, que le descubran en su vergonzosa desnudez¹⁰. Heller también describe este momento como una “conmoción”¹¹, y lo ejemplifica con el momento en que Adán y Eva, después de haber comido del árbol del conocimiento descubren su desnudez, la insignificancia del hombre y la mujer¹²; el desasosiego y la *hybris* se dan la mano en el uso obligado de la libertad. Al quedar el hombre sin destino, al perder el *telos* que habitaba en el mundo pre-moderno, la libertad hace acto de presencia en todo su esplendor y el deseo de conocimiento se vuelve ávido de poder. Tal es así que el hombre ha sentido el deseo de deificarse y construirse él mismo como el fundamento último de todo, como la autoridad máxima y única, tomando en ocasiones la forma de totalitarismo. Pero aún cuando no ha buscado esa deificación, ha pagado un alto precio por el entusiasmo desbordado ante sus posibilidades, por su *hybris*: su logro ha sido la

⁸ A. HELLER: “Ethic in the Contemporary World”, p. 12

⁹ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 318

¹⁰ Sobre la vergüenza, ver A. HELLER: *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Ed. Fontamara, 1980, pp. 107-108. Aquí afirma que la vergüenza es el afecto social por excelencia: el que deriva de nuestra relación con las prescripciones sociales. Lo que estimula la vergüenza no es el acto que hemos cometido sino más bien que “nos están viendo”, el “ojo” de la comunidad, la presencia del público.

¹¹ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 19

¹² Idem

insatisfacción, fuente de infelicidad, por la que los individuos modernos nunca sienten que tienen suficiente, que saben suficiente o que están suficientemente seguros.

En las sociedades modernas hay un fuerte sentido de alteridad que puede interpretarse de formas distintas: como la importancia *del otro* en nuestra vida y como la importancia de *lo otro*. Lo que se nos presenta como *lo otro* puede ser, o bien el objeto que quiero llegar a tener, o bien el mundo de posibilidades en el que me fijo como “algún otro lugar”, la utopía, el lugar donde uno se vea libre del sufrimiento, de la angustia, donde pueda hallarse la felicidad. A diferencia de las utopías tradicionales, la utopía que Heller nos dibuja es un horizonte hacia la felicidad para el que no hay un camino predeterminado. En palabras de Heller: “Mi gran utopía es la promesa de *mi* felicidad (y de la felicidad de aquellos que comparten la utopía conmigo), como es también una promesa que yo (y las personas como yo) puedan seguir siendo a la vez decentes y felices. El deseo utópico impulsa a las personas a atrapar tanto cuanto es posible de esta promesa. Las grandes utopías no son meros inventos de la imaginación humana. Ellas toman su fuerza de la realidad; en cuanto existen, existen en el presente. La utopía es vivida, practicada y sostenida por hombres y mujeres como una forma de vida, en la medida de lo posible, al menos dentro de los confines de un círculo estrecho de personas”¹³. Y a continuación, tras destacar un fragmento de P. Levi en el que recoge la importancia que para su destino tuvo su encuentro con una persona buena, Heller afirma que “la persona buena es la utopía *encarnada*”, y esos hombres y mujeres, que son utopías encarnadas, llevan el *telos* del mundo en su individualidad.

En cuanto a la mencionada relación *con el otro*, la misma presencia del otro ante mí es lo que define el espacio moral. El yo (*Self*) es el único cuerpo conectado a todos los otros cuerpos por el significado¹⁴; este yo otorga reconocimiento al mundo compartido al tiempo que busca el propio reconocimiento, que necesita para saberse y poder seguir haciéndose. Heller afirma que si hay un déficit de reconocimiento y éste no puede ser tematizado y problematizado, no se puede dar significado a la vida.

Según lo expuesto, admitimos que somos seres autónomos pero, de acuerdo con Heller, no podemos imaginar que seamos absolutamente autónomos o que tengamos una autonomía moral absoluta. Si nuestra contingencia nos impone unas condiciones y los otros, con los que nos relacionamos, son un punto de referencia clave para nuestras decisiones, entonces nuestra autonomía moral no pueden ser más que relativa¹⁵. Y ya que admitimos una autonomía relativa, admitimos también una heteronomía relativa referida a las constricciones sociales de procedencia no moral¹⁶. Por tanto, la elección y la búsqueda de significado han de orientarse desde nosotros mismos, sin perder de vista las condiciones y constricciones sociales. En el sujeto está el punto de partida y el punto final, de él surge y en él revierte la acción y, por tanto, su elección; uno depende de sí mismo para llegar a ser. Es la experiencia de la contingencia, de un todo de posibilidades que puede volverse nada, y provocar la angustia ante el vacío¹⁷.

Para Heller, la mejor elección existencial es la elección de ser una buena persona. Al hacer esta elección, nos elegimos a nosotros mismos y nuestras determinaciones, y, en tal caso, tenemos la plena responsabilidad de nuestras acciones¹⁸. Al elegirnos, desviamos la contingencia de nuestro nacimiento y construimos nuestro destino.

¹³ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 86.

¹⁴ A. HELLER: *Ética general*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995, p. 42

¹⁵ A. HELLER: *Ética general*, pp. 83-86

¹⁶ A. HELLER: *Ética general*, p. 86

¹⁷ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 33

¹⁸ A. HELLER: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 152 y P. MURPHY: “The Age of Contingency”, p. 115

La voluntad de la persona buena (¿Cómo son posibles las buenas personas?)

Al comienzo de su *Ética General*, Heller plantea una pregunta que ella misma califica como decisiva: “*Las buenas personas existen, ¿cómo son posibles?*”, sobre la cual más adelante introduce un matiz: “¿Cómo son *ahora* posibles?”¹⁹. Cuando elegimos, nos elegimos en lo que queremos ser. Uno puede elegirse como una persona buena y honrada, y convertirse en lo que es, un hombre bueno, pues la elección existencial no es la elección de algo, sino de mí mismo como tal; en realidad, yo no escojo la bondad o la honradez sino a mí mismo como persona buena y honrada²⁰. La ética de la personalidad hunde sus raíces en la elección existencial de sí mismo, es la ética de la conciencia del individuo contingente. Lo que quiera que oriente mi acción, no será algo externo, ajeno a nosotros, pues nuestra elección existencial no es una elección particular, circunstancial, sino que nos elegimos como totalidad. “La persona que se convierte en ella misma será la depositaria de la ética. Pero ¿cómo puede el individuo asumir la función de depositario de la certeza moral, de fundamentación de su propia ética, si la esencia de la modernidad reside todavía en la relación con el otro? ¿Cómo puedo yo, un existente individual, distinguir entre el bien y el mal? ¿Cómo puedo encontrar en la certeza de mí yo un fundamento sólido que garantice la rectitud de mi juicio?”²¹. Estamos, pues, frente a dos problemas: la fundamentación de la ética desde el propio ser humano contingente y la necesaria relación con el otro.

En la *Ética general* se afirma que “la moralidad no puede ser *localizada* en la mente del actor (el modelo monológico), ni puede ser *localizada* en el proceso de comunicación racional o de discurso referido a la validez de las normas (el modelo dialógico). No obstante, no hay moralidad sin el componente de *pensamiento monológico*; esto es, sin el diálogo que el yo (*Self*) conduce consigo mismo como *dos en uno*, por utilizar la formulación de Hannah Arendt”²². A este respecto, Heller toma como referencia la afirmación socrática - ya estudiada por H. Arendt - que aparece en el *Gorgias* platónico: “Es preferible sufrir la injusticia antes que causarla”²³. Cualquier intento de demostración de este argumento se convierte en una antinomia. Heller manifiesta que en una filosofía de la ética de la personalidad la antinomia se transforma en paradoja y, como vimos al repasar las distintas manifestaciones de la contingencia, los valores y normas morales con pretendido sustento en la razón, pueden ser tanto verificados como falsados. No es posible garantizar certezas absolutas en una filosofía de la moral moderna²⁴.

El criterio de pensamiento que podemos adoptar para las cuestiones morales es, tomando el modelo socrático, el *acuerdo*, la coherencia con nosotros mismos; de lo contrario, nos convertiremos en nuestro propio enemigo²⁵. El mejor argumento de Sócrates en favor de su afirmación fue su decisión de actuar de acuerdo con su convicción. El argumento moral por él defendido, aunque no pueda justificarse racionalmente, queda justificado por la *práctica*, por *su* práctica. La rectitud y la consistencia, manifiestos en la praxis socrática, pueden destacarse como rasgos (o gestos) propios de la persona buena, la que elige sufrir la injusticia antes que causarla²⁶.

A partir del análisis de la mencionada afirmación, H. Arendt descubre en Sócrates lo que llamamos “conciencia de sí” en el silencioso diálogo que ella denomina “dos-en-uno”, y del que Pablo de Tarso cuenta su experiencia interior en la Epístola a los romanos. En Pablo, la

¹⁹ A. HELLER: *Ética general*, pp. 16-18

²⁰ A. HELLER: “Los dos pilares de ética moderna”, p. 12

²¹ A. HELLER: “Los dos pilares de la ética moderna”, pp. 9-10

²² A. HELLER: *Ética general*, p. 84

²³ A. HELLER: “Los dos pilares de ética moderna”, p. 13

²⁴ Idem

²⁵ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 208

²⁶ P. MURPHY: “The Age of Contingency”, p. 116

relación “dos-en-uno” es entendida como una lucha constante entre sí, como dos leyes enfrentadas, la de la carne y la del espíritu. Se manifiesta entonces una facultad en el hombre por la cual, sin atender a necesidad ni obligación, puede decir “sí” o “no”, estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado²⁷. Por su parte, San Agustín no plantea esta lucha como el enfrentamiento entre dos leyes, sino como dos voluntades con una sola ley, pues el querer y el poder están conectados. La escisión se instala en la propia voluntad, como si la voluntad tuviera una doble vida, como si la voluntad viviera un desdoblamiento en el que cada parte puede querer algo distinto pero la decisión tuviera que ser una; por eso no es extraño el fenómeno de querer en parte y en parte no querer, aunque no deja de ser problemático que sea el mismo yo volente el que simultáneamente quiera y no quiera²⁸. La solución la encuentra Agustín indagando en la voluntad sin aislarla de las demás facultades espirituales, en su interconexión con ellas.

Siguiendo el razonamiento agustiniano, Arendt mantiene la relación entre las distintas facultades espirituales y destaca el papel de la voluntad. Lo expresa de este modo: “La voluntad dice a la memoria qué conservar y qué olvidar; dice al intelecto qué objeto de comprensión hay que escoger. La memoria y el intelecto son contemplativos y, como tales, pasivos; es la voluntad la que nos hace funcionar y finalmente “los liga juntos”. Sólo cuando en función de la voluntad los tres son “forzados en uno”, estaremos ante el pensamiento²⁹. El pensamiento -o la ausencia de él- es clave en nuestras acciones. Y la voluntad, morada de la libertad y elemento fundamental en la elección, se muestra en la toma de decisiones como capacidad interior desde la que cada ser humano escoge y decide quién va a ser y de qué modo va a mostrarse al mundo. La voluntad decide mucho más que acciones, crea a la persona que se tiene por responsable³⁰.

Recordemos ahora que la moral implica siempre al otro, de modo que en la elección existencial nos elegimos a nosotros pero, en tanto que vivimos con otros, nuestra elección afecta a los demás. Y la elección de los demás nos afecta a nosotros. Las conexiones personales son indispensables en la construcción de la moral como son indispensables en el desarrollo de la persona, hasta el punto que podemos afirmar que el reconocimiento del otro es una precondition de la posibilidad de nuestra propia felicidad³¹. Hemos señalado la importancia que Sócrates y Platón concedían al acuerdo consigo mismo y con el otro, también Aristóteles defendía la amistad como un valor. Y, recordando situaciones extremas ocurridas en nuestra historia, entiendo que podemos señalar que la amistad puede sustentar al ser humano como no puede hacerlo la justicia, pues allí donde falta la justicia puede la amistad ser un motivo para la supervivencia (piénsese en la afirmación de P. Levi antes referida o tantos escritos referentes a la vida en los campos de concentración).

No se trata de defender que la amistad pueda sustituir a la justicia, ni tampoco que tengan que coincidir necesariamente en los ámbitos en los que tienen lugar. La justicia viene a ser como la estructura que posibilita la existencia de la buena persona, pero sólo la favorece; en definitiva, estamos solos ante la elección existencial. Sin embargo, la amistad tiene que ver con *mi* elección existencial como persona buena, pues aunque la elección radica en mí, se realiza con y junto al otro, no contra el otro. Así pues, la justicia no garantiza la elección de la persona buena pero, si hay buenas personas, la justicia vendrá como consecuencia. O dicho de

²⁷ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, pp. 300-303

²⁸ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, pp. 322-327

²⁹ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 332

³⁰ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 234

³¹ V. CAMPS: “A goog life: A moral gesture”, en J. BUNNHEIM (Ed.): *The social philosophy of A. Heller*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, p. 241

otro modo³², no es necesario solamente ser buen ciudadano para ser buena persona, más bien la existencia del buen ciudadano es necesaria para que haya buenas personas.

Las buenas personas lo son por su elección. Como seres moralmente autónomas –al menos relativamente autónomos–, confiamos en que no se dejen llevar por las circunstancias, por las pasiones u otros atractivos, hasta el punto de que puedan convertirlas en lo que no son. Se espera que sus acciones y elecciones más decisivas, aunque quizá no todas, serán buenas. Todo el mundo puede, en alguna ocasión, errar en alguno de sus juicios de modo que pueda lamentarse por lo realizado. La persona moralmente autónoma, no “racionaliza” los errores de juicio sino que los admite y se disculpa³³, asume su culpa.

Culpa y perdón

Si la libertad es condición del ser humano, la capacidad de pensar podría considerarse un rasgo propio de nuestra especie. Sin embargo, es posible hallar personas con una manifiesta incapacidad para pensar. Este fue precisamente un rasgo que H. Arendt destacó de la personalidad de Eichmann: “Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos eran monstruosos, pero el agente – (...) - era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*”³⁴. Ante la indiferencia de este hombre, viendo su pasividad por lo ocurrido, pero sin embargo la “normalidad” de su conducta en otros aspectos de su vida cotidiana, Arendt concluye que su ausencia de pensamiento no era el resultado del olvido de los buenos hábitos adquiridos, ni de la estupidez, en el sentido de la incapacidad para entender (es fácil recordar hombres con conocimientos científicos y ligados a terribles historias del nazismo); en el caso de Eichmann, la ausencia de pensamiento también se manifestaba en otras cuestiones no relaciones con decisiones morales³⁵. Entonces, si la incapacidad de pensar está en el origen de tantas atrocidades, ¿puede la actividad de pensar estar entre las condiciones que nos lleven a evitar el mal?

La pregunta sugerida por Arendt es reforzada con la consideración de la conciencia como “conocer conmigo y por mí mismo”, como un tipo de conocimiento que se actualiza con el pensamiento, pues son precisamente las personas buenas quienes son capaces de tener mala conciencia. Como añade Arendt, la “buena conciencia” es más propia de la gente auténticamente malvada³⁶. Según lo expuesto, parece que es el pensamiento, y no el conocimiento, lo que está implicado en nuestra capacidad para distinguir lo bueno de lo malo. Y la voluntad la que quiere, elige y proyecta su consecución. La voluntad mira hacia adelante, hacia un tiempo aún no existente, lo que genera inquietud en el sujeto volente; sin embargo, el pensamiento se ejerce mirando hacia atrás, hacia lo que ya hay; y se encuentran en el punto intermedio entre el antes y lo que será, su cita se produce en el presente.

Para abordar la distinción entre pensar y conocer, Arendt recurre al análisis kantiano. Tras descubrir que no es posible obtener conocimiento cierto y verificable sobre cuestiones en las que, sin embargo, no podemos dejar de pensar, Kant distingue entre estas dos facultades: *Vernunft* (Razón), o capacidad de pensar, y *Verstand* (Intelecto) o facultad cognitiva. Nuestra

³² Idem, p. 247

³³ A. HELLER: *Ética general*, p.85

³⁴ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 30

³⁵ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 31

³⁶ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, pp. 31-32

facultad de pensar nos acerca a la comprensión, con el pensamiento podemos comprender el significado de los acontecimientos; el intelecto es la facultad que permite entender las percepciones, conocer la verdad.

No es nuestra capacidad de conocer cuestiones morales la que nos convierte en buenos –ni en malvados– y en el mundo contingente en el que vivimos no quedan verdades que se alcen por encima de nosotros como certezas absolutas. Por tanto, en las cuestiones morales, es la capacidad de pensar y comprender (*Vernunft*) más que la capacidad de entender (*Verstand*), la que tiene que actuar. Y lo hará en el uso de su libertad, como señala Arendt recordando a Jaspers: “la libertad humana está garantizada por el hecho de que no tenemos *la* verdad; la verdad constriñe, y el hombre sólo es libre porque no conoce la respuesta a las cuestiones últimas (...) El no conocer es el fundamento de la obligación de querer”³⁷. El deseo estimula a la razón para calcular el mejor modo de satisfacerlo. Esta es la razón práctica, que tiene que deliberar para planificar la acción y elegir conforme a sus preferencias entre las distintas alternativas de las que dispone. Esta facultad de elegir y de querer lo que se elige no es otra que la voluntad, que en su decisión libre lleva aparejada la responsabilidad.

La variabilidad de normas y virtudes que se suceden en los distintos momentos históricos, manifiesta la historicidad también presente en la moral y notifica los cambios en los asuntos morales. Estos cambios pueden ser provocados por la elección de desafiar alguna obligación o principio moral, esto es, por no aceptar la responsabilidad ante las leyes impuestas. Si bien, como todo acto lleva consigo una responsabilidad, negarnos al cumplimiento de lo que vendría impuesto como obligatorio, puede haberse presentado como la posibilidad de “tomar nuestra oportunidad” como nuestro destino. En tal caso, sería preciso evaluar si las nuevas normas a las que vamos a responder constituyen un principio más alto que el de las obligaciones desafiadas. El tipo de responsabilidad que entraña la desobediencia de las obligaciones marcadas en virtud de otras nuevas, lo denomina Heller *responsabilidad enorme*³⁸. Esta acción de contrariar una obligación, que supone una responsabilidad enorme, puede realizarse para beneficio o para perjuicio de los seres humanos, por personas buenas o por personas malvadas. Como lo expresa A. Heller: “Aquellos que toman una posición de poder entre los actores colectivos, y particularmente aquellos que inician los crímenes colectivos, “toman su oportunidad” en la misma medida que aquellos que se rebelan contra los crímenes. Al hacerlo también toman responsabilidad: responsabilidad por el Mal. (...) La “responsabilidad enorme” por el Mal (actuar por medio de máximas malas) y la “responsabilidad histórico-mundial” por el Mal (iniciar crímenes colectivos) pueden solaparse”³⁹.

Heller define el mal como una fuerza destructiva e irracional, y dice de él que es fuente de terror, que puede generar temor, y que ocasionalmente puede resultar atractivo⁴⁰. Distingue dos tipos: el mal del inframundo y el mal de la sofisticación. El primero habita en el hombre para manifestarse contra la vida buena. El segundo es creado por la civilización misma e incluye la búsqueda de poder. Este mal es encarnado por las *máximas malas*⁴¹, aquellas que se dirigen a la destrucción de la moralidad en cuanto tal, las que buscan anular toda normatividad moral y, en su lugar, extender su poder entre las personas, normalizarlo, pues cuanto mayor sea el número de personas poseídas por el mal, mayor será su poder y su atracción. “La gente puede volverse mala durante una plaga sin mostrar apenas ninguna indicación de que sean apenas susceptibles de tal cambio, y cuando la plaga se acaba este mal

³⁷ H. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 255

³⁸ A. HELLER: *Ética general*, pp. 101-103

³⁹ A. HELLER: *Ética general*, pp. 106-106

⁴⁰ A. HELLER: *Ética general* p. 207

⁴¹ A. HELLER: *Ética general*, pp. 208 y ss

puede irse de ellos apenas dejando signo de que hubieran tenido la enfermedad”⁴². Así es en el caso de Eichmann, un hombre que convierte el mal en su hacer cotidiano mientras, en esa misma cotidianidad, sigue actuando como un buen padre; y, ante el tribunal que le juzga, una vez pasada la “plaga”, aparece como cualquier otro hombre. El caso de Eichmann dice mucho más sobre el mal, en él se encuentran los dos tipos de mal descritos por Heller, con algún matiz importante que añadir: “carencia de motivos”, lo que suma un factor terrible: “la no vinculación entre la maldad de los actos y la necesidad de profundo enraizamiento o motivación”⁴³.

Eichmann inspira la tesis de la banalidad del mal de Hannah Arendt. Ese hombre corriente, superficial, con toda su apariencia de normalidad, ha encarnado el mal, ha hecho una elección existencial por el mal que se manifiesta cuando las circunstancias son propicias, sin que su autor sea capaz de explicar, de dar motivos o razones, que puedan ayudar a entender –no a comprender– los actos cometidos. “El mal totalitario es *banal*, pero esto no lo convierte en trivial. Para Arendt es banal porque banaliza las más horribles realidades concebibles y desconecta al que hace el mal de sus hechos malos. (...) Su pretensión (-de Arendt-) de que el mal de Eichmann es banal implica simplemente que la superficialidad de Eichmann era tan profunda como el mal *podría* serlo”⁴⁴. No hay sentimiento de culpa⁴⁵ en este personaje, quizás no haya conciencia de mal; pues, así como el hombre bueno no elige el bien sino que se elige a sí mismo como bueno, el malvado no elige el mal como un objeto sino que, paralelamente, se elige a sí mismo como malvado. En ninguno de estos dos casos se trata de la elección de algo sino de la elección existencial de uno mismo. De ahí que podamos afirmar con Heller: “El mal está lejos de ser banal, pero la gente banal puede ser poseída por el mal, realizar acciones malas y ser malvada”⁴⁶.

Ahora bien, en el hombre malvado no hay reconocimiento de culpa, podrá responder de sus actos civilmente, socialmente, pero no asumirá su responsabilidad moral si no reconoce los hechos de los que ha de responder. “Atribuir un acto a un actor significa que esa persona ha de *responder por ello*, al margen de la motivación”⁴⁷ pues “el actor siempre es responsable”⁴⁸. En casos como el de Eichmann en los que no se encuentra vinculación entre el mal y una posible motivación, el autor no está exento de responsabilidad, pues la responsabilidad va unida a la acción que se realiza, no a los posibles motivos o intenciones que originan la acción. La responsabilidad podrá ser individual o colectiva pero, en el caso de la culpa, sólo puede ser personal. De la culpa moral surge la conciencia, entendida como ese “conocer conmigo y por mí mismo” del que habla H. Arendt, y al darme cuenta de lo realizado y de lo que mi acción ha supuesto, puede surgir el arrepentimiento y la renovación. Este proceso, de producirse, no sólo trae consecuencias en el propio sujeto en el que acontece, sino que tiene también consecuencias reales en el mundo⁴⁹. Es posible que haya culpa sin perdón, pero el perdón sin el reconocimiento de culpa estará falto de objeto.

La responsabilidad, por sí sola, no es suficiente para que otro otorgue el perdón. Si no hay reconocimiento de culpa, no es posible el perdón humano, elemento necesario para la reconciliación. Tanto la culpa como el perdón hacen referencia al otro, nos pone en contacto debido con el otro, aunque ambos se generan en nosotros mismos. El reconocimiento de la culpa, su asunción, se hace necesaria para que el otro se reconozca como el ser que es; si no

⁴² A. HELLER: *Ética general*, p. 213

⁴³ A. PRIOR, A: *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 149

⁴⁴ A. PRIOR: *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, pp. 27-28, recogido en nota a pie de página.

⁴⁵ K. JASPERS: *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 53

⁴⁶ A. HELLER: *Ética general*, p. 213

⁴⁷ A. HELLER: *Ética general*, p.70

⁴⁸ A. HELLER: *Ética general*, p. 89. Así comienza Heller el capítulo cuarto de esta obra, dedicado a la Responsabilidad.

⁴⁹ K. JASPERS: *El problema de la culpa*, pp. 56-57

puede reconocerse en su desdicha, en su sometimiento, en su sufrimiento provocado, no podrá humanamente perdonar. El perdón obtiene su sentido pleno cuando el otro reconoce su culpa⁵⁰, pues la ofensa ha de ser reconocida para que los sujetos se hallen en el mismo nivel y se pueda curar el daño. Sólo así parece que el perdón podrá clausurar el daño y el sufrimiento causado.

La banalidad del mal saca a la luz la dificultad del perdón. Cuando las acciones de los verdugos se extienden, cuando el mal empieza a formar parte de la vida y se vuelve cotidiano, el mal se trivializa, se devalúa, y con ello aún se devalúa más a los ofendidos quienes, además, se quedan solos con su sufrimiento, sin ningún tipo de reconocimiento. Sólo el reconocimiento de la culpa, con la responsabilidad que entraña, merecerá el perdón con el que poder concluir el daño. De lo contrario, la situación inconclusa continuará históricamente en los no nacidos, miembros futuros de la humanidad heredarán esa culpa no asumida y, al no ser ellos los autores de la acción, no podrán ponerle fin.

“No sabemos si es posible el mejor mundo moral posible; sólo sabemos que *no es imposible*, mientras existan las personas buenas, mientras haya mortales que actúen como si fueran inmortales, aunque sepan que no lo son”⁵¹.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARENDDT, H.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2007
- ARENDDT, H.: *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007
- ARENDDT, H.: “Culpa organizada y responsabilidad universal” en ARENDDT, H., *Ensayos de comprensión (1930-1945)*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, pp. 153-166
- HELLER, A.: “Ilustración contra fundamentalismo: el caso Lessing”, en HELLER, A.: *Crítica de la Ilustración. Antinomias morales de la razón*, Barcelona, Ed. Península, 1984, pp. 5-19
- HELLER, A.: “Fenomenología de la conciencia desdichada”, en HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Antinomias morales de la razón*, Barcelona, Ed. Península, 1984, pp. 135-177
- HELLER, A.: *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1980
- HELLER, A.: *An Ethics of Personality*, Oxford, UK – Cambridge USA Blackwell, 1996
- HELLER, A.: *Ética general*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995
- HELLER, A.: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999
- HELLER, A.: “Ethics in the contemporary world”, en *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, pp. 9-19
- HELLER, A. Y PRIOR, A.: *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller* (Eds.), Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008
- CAMPS, V.: “The good life: A Moral gesture”, en BURNHEIM, J. (Ed.): *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam – Atlanta, ED. Rodopi B. V., 1994, pp. 239-248
- JASPERS, K.: *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998
- JAY, M.: “Women in dark times: Agnes Heller and Hannah Arendt”, en BURNHEIM, J. (Ed.): *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam – Atlanta, ED. Rodopi B. V., 1994, pp. 41-55.
- MURPHY, P.: “The Age of Contingency”, en *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, pp. 101-117
- PRIOR, A.: “Ética y elección existencial en Ágnes Heller”, en *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, pp.151-163

⁵⁰ A. HELLER: *Ética general*, pp. 157-158

⁵¹ A. HELLER: *Ética general*, p. 218

- PRIOR, A.: *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Valencia, Frónesis Cátedra, Universidad de Valencia, 2002
- PRIOR, A.: *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009
- SEVILLA, S.: “Historia y postmodernidad: El diagnóstico de Ágnes Heller”, en *Daimon* (Murcia), no 17, Julio-Diciembre 1998, pp. 85-99

Bibliografía complementaria:

- ARENDDT, H.: *Eichmann en Jerusalem*, Barcelona, Debolsillo, 2005
- ARENDDT, H.: “¿Qué es la libertad”, en ARENDDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.
- ARENDDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004
- KRISTEVA, J.: *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*, Barcelona, Paidós, 2000
- LEVI, P.: *Si esto es un hombre*, en LEVI, P.: *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, El Aleph, 1989
- FORTI, S.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, 2001