

().

Hannah Arendt: moral conscience and banality of human condition.

Lenis Castaño, John Fredy.

Cita:

Lenis Castaño, John Fredy (2009). *Hannah Arendt: moral conscience and banality of human condition.* : .

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/john.fredy.lenis.castano/3>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ppSt/tFR>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Hannah Arendt: consciencia moral y banalidad de la condición humana*

Recibido: noviembre 13 de 2008 | Aprobado: julio 18 de 2009

John Fredy Lenis Castaño**

johnlenisc@gmail.com

Resumen Si se define la consciencia moral como capacidad de autocritica y debate en el marco de las exigencias recíprocas, el totalitarismo aparece como uno de sus principales desafíos toda vez que se convirtió en banalización y aniquilación de la vida. En este artículo se busca, a partir de algunos planteamientos de Hannah Arendt, analizar las posibilidades de la necesaria y constante natalidad de dicha consciencia, en medio de la tensión con su alienación. Para ello se desarrollarán los siguientes puntos: anulación de la consciencia moral; reivindicación de la facultad de juzgar; nexos con la discursividad narrativa; y el orden jurídico y la reinención de la autocrítica.

Palabras clave

Arendt, consciencia moral, totalitarismo, alienación, facultad de juzgar, narración de sí.

Hannah Arendt: moral conscience and banality of human condition

Abstract If we define moral consciousness as the capacity to self-criticize and debate within the framework of reciprocal demands, then totalitarianism appears as one of its major challengers, since it has become a form of banalization and annihilation of life. This paper's aim is to analyze -using some of Hannah Arendt's approaches- the possibilities of the necessary and constant birth of such consciousness in the middle of the tension of its alienation. To achieve this purpose, the following points shall be developed: nullification of moral consciousness, restoration of the faculty of judgement, connections to narrative discursiveness, and legal order and the reinvention of self-criticism.

Key words

Arendt, moral conscience, totalitarianism, alienation, faculty of judgment, narration of oneself.

* Este artículo proviene de los trabajos realizados en un seminario de investigación sobre Arendt en el marco de la maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia

** Magíster en Filosofía y profesor asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Durante mucho tiempo la noción de *conciencia moral*, bajo la égida del catolicismo, fue entendida como conciencia del pecado. Así, ser un sujeto moral implicaba, fundamentalmente, acatar los mandamientos y tener conciencia del mal cometido cuando aquéllos eran incumplidos. La fórmula era exacta: “Haz esto, no hagas aquello” y si haces lo que no debes: “¡confiésate!” –después de reconocerte pecador. Con la secularización esta seguridad moral fundada en lo religioso dejó de ser operante y las doctrinas éticas de toda índole se vieron como barandillas inseguras y frágiles¹. Ante este fenómeno cualquier dogma donante de seguridad y de instrucciones para actuar se transforma en un salvavidas muy cómodo: el totalitarismo no era la excepción². Su ideología y su terror se convirtieron en fuente de autoacción y coacción favorecedoras de la alienación de la conciencia moral. Ésta ya no es conciencia del pecado pero tampoco es conciencia del mal, ni mucho menos de la responsabilidad personal.

La experiencia de sus crímenes demostró que todo es posible y que la misma condición humana, a la par que la noción del mal, se pueden volver banales. Ante una constatación como ésta ¿queda aún algún concepto de conciencia moral vinculable a la idea de responsabilidad y de moralidad –ésta última en el sentido kantiano? El propósito de este ensayo es esbozar, a partir de los planteamientos de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, un concepto de conciencia moral que pueda considerarse como pertinente y operante después de experiencias tan fuertes para la humanidad como la secularización y el fenómeno desconcertante –por su falta de precedentes– del totalitarismo. Es decir, una idea de conciencia moral que pueda funcionar en un mundo laico (o civil), sin las seguridades y constricciones de un orden religioso y que se convierta en un tipo de respuesta a la superfluidad del mal y de la condición humana. Para ello se procederá a través de cuatro pasos: primero se hará una definición negativa de la conciencia moral a partir del totalitarismo y el caso Eichmann; después se llevará a cabo una definición positiva de ésta apelando a los conceptos arendtianos de pensamiento y facultad de juzgar; en tercer lugar se indagará en la forma

¹ Siguiendo la metáfora con la que Arendt se refiere al fenómeno de lo que muchos han llamado “la crisis de los fundamentos”: *pensar sin barandilla*. (Arendt, 1995: 169-170).

² Bernstein lo señala acertadamente: “El totalitarismo nazi descubrió, generando con ello un gran desconcierto, que las normas, las costumbres, los hábitos con los que los pueblos suelen vivir podían ‘sustituirse’ con absoluta facilidad con un nuevo conjunto de hábitos y normas que no sólo autorizaba el asesinato sino que lo convertía en una obligación ‘moral’”. (Bernstein, 2001: 46).

como la consciencia moral (auténtica o no alienada ideológicamente) se concreta a la manera de un relato de sí; para, finalmente, esbozar una conclusión que ponga en contacto la moralidad con el orden jurídico y la fragilidad de los proyectos humanos.

1. Definición negativa de la consciencia moral: el totalitarismo y el caso Eichmann

Para nuestra filósofa el totalitarismo no sólo realiza una coacción exterior por “el anillo de hierro” o de terror que ejecuta sobre la población dejando a sus individuos en un estado de aislamiento y vida solitaria por la mutua sospecha y delación que se engendra y la rivalidad que el mismo sistema genera en la competencia por sobresalir en la carrera profesional y “ciudadana” (Arendt, 1998: 643-645). Su operar también se funda en una autoacción que introyecta la argumentación lógico-deductiva a la manera de una premisa que debe ser seguida *so pena* de incurrir en contradicción y estupidez por la cientificidad que supuestamente la caracteriza (694 y ss): en el caso de los nazis la pureza y grandeza (biológicamente demostrable) de una raza; en el de los rusos la marcha indefectible de la historia hacia un determinado tipo de sociedad. Por ello los miembros que asumen esta ideología apelan a ella para hacer la justificación de sus actos a la manera de una consciencia de la orden que les dice qué hacer sin poner ninguna de sus instrucciones en cuestión; quedando además aislados por la anulación del sentido de realidad³ y de comunidad que sus mecanismos de creación de un mundo ficticio y de terror realizan. Con ello el ser cautivo de sus órdenes termina en una soledad que le aleja de la posibilidad de la solidaridad y del poder de actuar en común. El caso Eichmann es prototípico para ilustrar esta falta de reflexión –o consciencia moral cautiva– en el cual ésta toca el límite de una consciencia que se cree legítimamente justificada por la organización ideológica que, a la manera de un mandato que viene de arriba (2000: 417, 434 y 435), no pregunta por las valoraciones y los juicios de este agente-funcionario.

Su hacer no es la reflexión, su deber es ejecutar las instrucciones que le son dadas por sus superiores y su argumentación es sometida a una lógica del hacer (mecánico y deductivo) que reemplaza la lógica del

³ Cfr. el principio de “emancipación de la realidad y de la experiencia” propio del totalitarismo. (Arendt, 1998: 696 y 697).

actuar (reflexivo-crítico) poniendo como prioridad el cumplimiento del mandato (1996: 243). Aquí funcionario y autómeta se confunden: Eichmann actuaba siguiendo órdenes superiores y es necesario “reconocer (además) que las ‘órdenes superiores’, incluso cuando su ilicitud es ‘manifiesta’, afectan gravemente el normal funcionamiento de la conciencia humana” (443). El problema central en este punto es el de “la naturaleza y función del juicio humano”: ¿acaso se trata solamente de distinguir por sí mismo lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo?, ¿cómo se forma este juicio?, ¿nacemos con la facultad de juzgar ya desarrollada o necesitamos de la cultura y la formación para desplegarla y perfeccionarla?, ¿se puede evitar hacer el mal a través del ejercicio del pensamiento y la razón?; “¿si... la capacidad de distinguir el bien del mal resultara estar vinculada a la capacidad de pensar^[4], deberíamos estar entonces en condiciones de ‘exigir’ su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener?” (Arendt, 1984: 24). El *egoísta moral* (Kant, 1991: 19) así como el funcionario-autómeta adolecerían entonces de una recta comprensión del sentido de su obrar: no se preguntarían por las implicaciones y consecuencias de su acción y tampoco albergarían sentimientos morales como los de la solidaridad y la culpa –entendida ya no como pecado sino como sentimiento moral surgido de la conciencia de la propia responsabilidad ante otro por la falta o el mal cometido. Ahora bien, ¿qué significaría entonces una conciencia moral auténtica o no alienada?

2. Definición positiva de la conciencia moral: el pensar y la facultad de juzgar

En el planteamiento que nos ocupa el yo pensante y capaz de juzgar deviene en el representante de esta conciencia moral no cautiva. Cuando Arendt define lo que significa pensar apela a la tradición (Sócrates) del diálogo interior, de la conversación del yo consigo mismo en el movimiento de la vida que se examina a sí misma (Cfr. Arendt, 1984: 216-224 y 1995: 109-137). Este dos en uno es la posibilidad de la distanciamiento en la que el actor se convierte en espectador para sopesar críticamente su actuar. No se trata ya de una *conciencia* que a la manera

⁴ Un pensar en el sentido kantiano de *Vernunft*: no ocupado en la búsqueda de la verdad sino en la del sentido. (Cfr. Arendt, 1984: 25-27).

de un manual de instrucciones dice cómo comportarse simultáneamente a la ejecución de la acción. La *consciencia*⁵, por el contrario, dice lo que no debe ser y funciona cuando la acción ha cesado. En este retirarse del mundo y de los otros pervive, sin embargo, la existencia de éstos gracias a la *imaginación*, como poder de re-presentarse lo ausente, y el *sentido común* como posibilidad de enjuiciar con los otros, en tanto los posibles juicios de éstos son tomados en cuenta en el pensar del yo en soledad (Arendt, 1984: 527-5530). Aplicándose así las dos primeras máximas que ya Kant había señalado para el *sensus communis*: pensar por sí mismo y pensar en el lugar de los otros (Kant, 1992: 205). Con ello la crítica y el poner en cuestión se insertan en la misma interioridad humana no sólo como distanciamiento de la tradición y de las costumbres (Longhini, 1990: 90) sino también del propio actuar.

Si Eichmann hubiera utilizado esta facultad de pensar y juzgar por sí mismo durante el proceso jurídico que se le llevó a cabo no hubiera podido excusarse en el principio de acatar las órdenes, pues entre éstas y su ejecución debía hacerse presente su propio yo como consciencia crítica. Ahora bien, si la consciencia moral en Arendt significa pensar y posibilidad de juzgar no sólo el “se dice y se hace” de las *mores* aceptadas y establecidas socialmente sino también la propia acción, ¿cuál puede ser su sentido político o, mejor, su influencia en la acción mancomunada? La dificultad de esta cuestión radica, por un lado, en la misma separación arendtiana entre pensamiento y acción (Arendt, 1984: 224 y 1995: 136) y, por el otro, en la fragilidad misma de los asuntos humanos (1996: 211-215). En este ensayo se quisiera resaltar dos ideas de nuestra autora para enfrentar estas dificultades. Primera: entre pensar y actuar se inserta la *facultad de juzgar* que, en tanto facultad que tiene que ver con lo particular, reinserta, de una parte, el mundo de la acción –que siempre es interacción– en el orden del pensar y, de otra, a éste en el orden de los asuntos prácticos concretos. Segunda: la condición humana compensa un poco su fragilidad con el discurso a través del cual no sólo es mediado el pensar sino también el actuar⁶. La ejecución de esta capacidad

⁵ Cfr. la diferencia que hace Arendt entre *conciencia* y *consciencia* a partir de la aclaración de la lenta diferenciación llevada a cabo entre los términos correspondientes de la lengua inglesa (*conscience* y *consciousness*, respectivamente) –es esta distinción la que justifica que en este ensayo se utilice una palabra u otra según el caso al que se quiera hacer alusión. (Arendt, 1984: 221, 222). Resaltándose con ello, y a partir del ejemplo del drama moral de Ricardo III en la tragedia de Shakespeare, un sí mismo como testigo que interpela al yo cuando se retira del mundo para estar a solas y valorar lo que ha hecho. Pero, a su vez, el mismo caso es un ejemplo paradigmático de cómo la evasión de la autovaloración crítica (del pensar) también es posible.

⁶ “Cualquiera que cuente una historia (*story*) de lo que le ocurrió hace media hora en la calle, ha tenido que dar forma a este relato. Y el configurar el relato es una forma de pensamiento.” (Arendt, 1995: 139-140).

discursiva que acá sería interesante explorar es la narración de la propia vida pues “no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia” (1996: 215)⁷.

3. La concreción de la consciencia moral: la valoración de las acciones y el relato de la propia vida

Los rasgos de impredecibilidad e irreversibilidad de la acción (1995: 106-107 y 1996: 256-257) generan varios problemas de cara a la consciencia moral. El primer rasgo plantea el de las consecuencias no previstas de las acciones, con lo cual el agente podría excusar su responsabilidad diciendo que él no sabía lo que su acción iba a desencadenar. Además, si las consecuencias de una acción van mucho más allá de quien la realizó, el asunto de la imputabilidad puede entrar en cuestión. El segundo implica sus dificultades pues si “lo hecho, hecho está”, tal como reza el adagio popular, ¿qué puede hacer el agente para reconciliarse con su acción y, sobre todo, con los afectados por ella? Arendt propone como remedios para estos dos dilemas la promesa y el perdón, respectivamente, puesto que –para lo primero– si el agente se compromete con hacer algo, la dispersión de su responsabilidad se condensa y afirma en la promesa hecha: “¡yo haré tal cosa!”. Uniéndose así agente y acción a través del acto de prometer y evidenciando con ello la adscripción correspondiente –tal acción se le atribuye a tal sujeto. En el segundo caso lo hecho se deshace por el poder de perdonar pero no en el sentido de olvidar y cancelar la acción ya realizada, sino como apertura de la posibilidad para comenzar de nuevo.

Ahora bien, a la luz de estos dos poderes, ¿cómo entender el caso de alguien como Eichmann? Él, apelando a las capacidades humanas de prometer y de perdonar, podría, en un caso hipotético, pedir una nueva oportunidad apoyándose en los famosos recursos de “no lo volveré a hacer” y “perdón, fue sin intención”. Sin embargo ello implicaría como primer paso para él saberse responsable de haber realizado daños reales; lo cual exige por sí mismo una consciencia del mal, y no del mal como

⁷ Así, el espectador realiza sus observaciones como narrador tomando distancia de su propia acción y produciendo algo (la historia o relato de sí) contrastable con la versión de los demás para definir su significación y veracidad. Es esto lo que se realiza en una confrontación de tipo jurídico: varias versiones y reconstrucciones de los hechos se ponen en cuestión de cara a la exoneración o condena del enjuiciado. También a nivel meramente narrativo (sin intenciones legales) existe la posibilidad de contrastar la autobiografía con las biografías. En esta misma línea puede consultarse los trabajos de Paul Ricoeur sobre la identidad narrativa y la relación entre ésta y la identidad ética y moral (Cfr. Ricoeur, 1996 y 1999).

algo banal (y en suma de la condición humana como algo no superfluo –esto es, su abstracción del estado de cosificación en el que la ideología totalitaria la colocó). Y, como segundo paso, una real consciencia de su responsabilidad, es decir, una postura crítica ante sí mismo y no una mera adecuación a la nueva normatividad que se le impone desde afuera durante el juicio –esto es, desde el marco de la legalidad que se hace vigente. Lo difícil es que ambas cosas no pueden ser juzgadas por el marco jurídico pues en los asuntos morales importan las intenciones y éstas no se ven como ya había advertido Kant.

A lo sumo el juicio penal opera sobre las pruebas de su acción. Acá vuelve y surge la separación entre pensamiento y acción. ¿Qué queda entonces?, ¿cómo juzgar desde afuera la responsabilidad o la inimputabilidad de las acciones?, ¿existe algún nexo visible entre la interioridad de la consciencia moral y la exterioridad del juicio desde el marco legal? El nexo es la relación misma entre el discurso y la acción. Ambos se inscriben en la vida de la comunidad a la manera, por ejemplo, de relato en tanto la historia personal es una trama que, por la facultad discursiva, deviene en narración de lo que se ha hecho⁸. Ello implica cuatro dimensiones muy importantes para la consciencia moral: la intencionalidad, la memoria, la atribución y la interpretación. A través de la primera el pensar siempre es pensar algo –recordando la crítica husserliana al *cogito* cartesiano– y, en este caso, es pensar la propia acción como ya se ha visto. La segunda significa la posibilidad de recoger, al modo de la rememoración, el propio pasado como pretérito valorado. Así pues el agente que aquí se constituye también en narrador –y en este sentido en espectador de lo que ya ha hecho– hace consciencia de su actuar y configura un objeto a partir del cual imputar responsabilidades y culpas: el relato construido.

Es éste el que permite reconocer al agente en medio de la interacción y la mezcla de actores, intenciones y consecuencias que caracterizan el

⁸ La analogía entre vida y relato se da a través de la noción de *trama*: “Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y es también debido a este medio y a la consiguiente cualidad de imprevisibilidad que la acción siempre produce historias (*stories*), intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles.” (Arendt, 1995: 105). Precisamente “Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un ‘agente’, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente.” (1996: 213). Así, libertad no es soberanía: “Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra.” (254).

devenir de la vida humana y amarrar, por así decirlo, la responsabilidad a cada actor en cuestión a través de la atribución –tercera dimensión– de los papeles en el teatro de la vida; siendo la última dimensión –la interpretación como construcción de sentido y de significado– desplegada a través de las tres anteriores para poder finalmente realizar el principio arendtiano de no juzgar a las personas sino a los argumentos⁹, pues éstos son los que surgen en la historia narrada que, como valoración, es justificación de sí mismo. Pero ¿qué hacer cuando estos papeles no son puestos en cuestión como en el caso de Eichmann; cuando incluso la banalidad del mal es evidente por la misma banalidad en la que ha sido colocada la vida humana, convirtiéndose con ello el papel del aniquilador en una función necesaria, no censurada y ordenada por la ideología a la cual se sirve en tanto “el asesinato no sólo era tolerado sino que se convirtió en una obligación ‘moral’ ”? (Arendt citada por Bernstein, 2001: 40)

4. Conclusión: el carácter superfluo de la condición humana y la banalidad del mal: desafío a la consciencia moral

Ante esta superfluidad de la condición humana, la consciencia moral se queda sin piso para juzgar el mal y el bien, anulándose con ello su función de crítica ante lo que no debe ser y perdiendo sentido toda reivindicación suya desde el sujeto alienado ideológicamente –pues el totalitarismo hace impotentes a los sujetos. Con esta pérdida de sentido de la consciencia crítica volvemos a encontrarnos con el problema del comienzo: se trata otra vez de una consciencia moral definida negativamente. ¿A qué puede apelarse en estas condiciones, esto es, en un círculo que se ha vuelto vicioso en tanto la consciencia moral sale de su cautiverio ideológico para volver finalmente a él? El recurso que queda es el marco jurídico. El derecho se constituye en el momento de exterioridad que no se somete a la interioridad y a la posibilidad de autoacción de los sujetos.

Su sentido es la coacción y regulación necesaria de aquél que infringe lo que a través del marco del derecho positivo la humanidad ha con-

⁹ “... Lo que debemos analizar no son las personas como tales sino los argumentos con los que se justificaron a sí mismas, ante sí mismas y ante los demás. Sí tenemos derecho a enjuiciar esos argumentos.” (Arendt citada por Bernstein, 2001: 44).

siderado como lo correcto y lo incorrecto; el castigo y las penas se constituyen en diques necesarios para aquella consciencia moral alienada y no reconocedora de su responsabilidad y de su falta viniendo a enmendar con ello la falta de crítica y de distanciamiento del sujeto con respecto a sí mismo. Pero ¿qué sucede cuando en un régimen como el totalitario “este lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza”? (Arendt, 1998: 688). Ocurre precisamente que en el “todo es posible”, el ordenamiento jurídico también es factible de perder su sentido y terminar sirviendo a los imperativos de un movimiento para el cual el culpable es únicamente aquel que no cumple con su ideología. ¿Qué queda entonces? La constatación arendtiana de la fragilidad de la condición humana: ningún proyecto ético, pedagógico o político podrá realizar la transformación total de la humanidad según un ideal dado; por ello la misma Arendt plantea que incluso la dominación totalitaria “porta los gérmenes de su propia destrucción” (706). Resultando así la posibilidad de comenzar algo nuevo –la natalidad, la libertad o la espontaneidad humana– como la única esperanza de que ninguna anulación de su ser perviva y triunfe eliminando completamente la posibilidad de la acción y del actuar juntos. Pudiéndose entonces concluir con la misma Arendt:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, ‘no hay nada nuevo bajo el sol’; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo ‘nuevo’ que aparece y resplandece, ‘no hay memoria’; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber ‘memoria de lo que sucederá en los que serán después’. (1996: 227) ©

Bibliografía

- Arendt, H.(1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1996). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1998). *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- _____. (2000). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Bernstein, R. (2001). “La responsabilidad, el juicio y el mal”. En: Bernstein et al. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Kant, E. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- _____. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Avila.
- Longhini, C. (1999). “El lugar del juicio político en el pensamiento de H. Arendt”. En: *Revista de Filosofía*. Vol. 09, Nos. 13-14, Sep. Córdoba.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- _____. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.