



Artículo

«El pensamiento político es representativo», o cómo Arendt lee políticamente a Kant

«Political thought is representative», or how Arendt reads politically to Kant

Javier Leiva Bustos

Universidad Autónoma de Madrid

javier.leiva@uam.es

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen

En varios de sus escritos Hannah Arendt decía haber encontrado la verdadera filosofía política de Kant en una obra tan aparentemente inconexa con este ámbito como era la *Crítica del Juicio*. Sin advertirlo, el filósofo de Königsberg habría abierto un nuevo horizonte para la política y la moral de nuestros días; actividades que, al ser realizadas junto a los demás, demandan representar a los otros en nuestros juicios. En el siguiente artículo pretendo exponer de manera sintética la lectura política que Arendt extrae del pensamiento kantiano, el desarrollo que realiza a partir de ella y su pertinencia en la teoría política contemporánea.

Palabras clave: Arendt; Kant; mentalidad ampliada; obediencia ciega; pensamiento crítico; política.

Abstract:

In several of her writings Hannah Arendt claimed to have found the real political philosophy of Kant in a so apparently disconnected work from this field as was the *Critique of Judgment*. Inadvertently Kant would have opened inadvertently a new horizon for current politics and moral; fields which, since they are performed together with others, demand to represent others in our judgments. With this article I will try to present briefly the political reading that Arendt draws from Kantian thought, the development that she makes from it and its significance in contemporary political theory.

Keywords: Arendt; blind obedience; Kant; critical thought; enlarged mentality; politics

I. INTRODUCCIÓN

Al final de su obra *The roots of evil*, John Kekes desarrolla una serie de factores o condiciones externas e internas para la lucha y prevención contra el mal. Las primeras serían el conjunto de leyes, normas, prohibiciones y castigos establecidos por los hombres y las sociedades, que fijan unos límites claros para proteger el bienestar y la seguridad de los individuos, y tratan de impedir así la perpetración de acciones malvadas. Las segundas serían lo que el autor denomina «imaginación moral», esto es, «the attempt to appreciate other ways of life by coming to understand them from the inside as they appear to those who are actively engaged in them» (2005: 236). En opinión de Kekes, y en la mía propia, estos factores serían los más relevantes a la hora de combatir el mal, pues de nada sirven los condicionantes y refuerzos externos —como la ley positiva o los castigos por su infracción— si las personas no entienden por qué las deben respetar.

Una vez dicho esto, también debe admitirse que el planteamiento y desarrollo de Kekes acerca de las condiciones internas dista mucho de ser original; realmente, no es más que un breve compendio de lo que medio siglo antes había comenzado a decir Hannah Arendt cuando hablaba de la necesidad de un pensamiento crítico y de la formación de juicios representativos adecuados en los terrenos de la moral y de la política, para evitar así el escenario que había asolado Europa con el nacionalsocialismo. En este sentido, el análisis de la filósofa alemana resulta mucho más profundo y proporciona una herramienta mucho más útil para enfrentar el mal, sobre todo cuando este se presenta de una forma tan atroz y catastrófica como lo hizo durante el III Reich. Sin embargo, la propia Arendt reconoce que este pensamiento tampoco es propio y original suyo, sino que mucho antes que ella ya hubo un filósofo que estableció las bases en una de sus obras, pero desde un campo que le impidió ver las implicaciones morales y políticas de su descubrimiento; ese pensador era Immanuel Kant, y el libro, la *Crítica del Juicio*. Como ella misma relata, el filósofo de Königsberg nunca desarrolló explícitamente una filosofía política propiamente dicha —más allá de algunos ensayos aislados—, pero algunos de sus planteamientos en la «Crítica del Juicio estético», sobre todo en lo concerniente a la «*erweiterten Denkungsart*» —«mentalidad ampliada», «amplio modo de pensar» o «modo de pensar extensivo»—, establecieron las líneas maestras del que sería uno de los mayores legados a los filósofos de la política, pese a que Kant, preso de su

propia filosofía, nunca pensara en extrapolar estas ideas más allá del terreno de la estética. Así lo expresó Arendt, no solo en su correspondencia personal con Karl Jaspers —1957—, sino también en ensayos como «La crisis en la cultura: su significado político y social» —1960— o «Verdad y Política» —1967—, lecciones como «Algunas cuestiones de filosofía moral» —1965-1966—, o sus «Conferencias sobre la filosofía política de Kant» —1970—¹. Por esta razón, antes de ahondar en lo expuesto por la filósofa alemana durante el último decenio de su vida, conviene recordar qué es lo que había dejado escrito Kant y por qué llamó su atención.

II. MENTALIDAD AMPLIADA, FACULTAD DE JUZGAR Y PENSAMIENTO CRÍTICO. DE KANT A ARENDT

En el §40 de la *Crítica del Juicio*, en el que se habla acerca «del gusto como una especie de *sensus communis*» —con lo que se aprecia que el autor se está remitiendo exclusivamente al campo de la estética—, y donde este último término no significa más que el *entendimiento común humano* —en posesión de todos— que nos capacita para integrarnos en una comunidad, Kant afirma lo siguiente:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio. (2007: 218)²

Y, a continuación, presenta las tres máximas de este entendimiento común humano: en primer lugar, estaría la máxima de la Ilustración, del modo de pensar libre *de prejuicios*, esto es, pensar por uno mismo; en segundo lugar, la máxima de la mentalidad ampliada o del modo de pensar *extensivo*, esto es, pensar en el lugar de cada otro; y, por último, la máxima del modo de pensar *consecuente*, esto es, la máxima de la razón y del imperativo categórico, que lleva pensar siempre de acuerdo con uno mismo. En este punto, Arendt se detiene sobre la segunda máxima, que poco después Kant no duda en bautizar como

«máxima del Juicio» y que caracteriza del siguiente modo:

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio de modo de pensar* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexionan sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). (2007: 219–220)³

Y la facultad que permite esta «mentalidad ampliada» o «modo de pensar extensivo» no es otra que la *imaginación*, que en la *Crítica de la razón pura* ya había quedado definida como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*» (2010a: 166)⁴. La imaginación es, por tanto, «la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior»; esto es, trae a nuestra presencia un objeto que ahora se aleja de la inmediata percepción sensible y al que no podemos enfrentarnos de manera directa, pero que, de algún modo, hemos interiorizado, de manera que nos puede afectar como si hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo, como si fuera un objeto para un sentido interno (ARENDRT, 2013: 121, 124, 126–127). Gracias a esta *re-presentación*, se establece una distancia adecuada para evaluar algo en su justo valor; y dado que no es la presencia inmediata la que queda afectada, sino su representación, y que se reflexiona sobre esta última y no sobre la primera, es por lo que Kant también denomina a la imaginación como «operación de la reflexión», la cual sería la auténtica actividad de juzgar algo.

Asimismo, como resalta Arendt (2013: 136–138), el planteamiento de Kant implica que esta facultad de juzgar presupone la presencia de los otros, con los que podemos interactuar, relacionarnos y expresarles nuestras opiniones, sensaciones, estados, etc.; en otras palabras, con los que podemos socializar, actividad que Kant había descrito previamente —1786— como el objetivo principal del destino humano (2010b: 59). De esta manera, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto sobre el que se habla. La *Crítica del Juicio* queda así, en este punto, vinculada a la reflexión kantiana de una humanidad unida y cosmopolita presente en *Sobre la paz perpetua*:

Los hombres —dice Arendt— son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individual singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y sus acciones. (2013: 138)

Teniendo esto en consideración, resulta evidente que no entraña ninguna dificultad trasladar las consideraciones de Kant al terreno de la moral y de la política; pero esto es algo que, paradójicamente, su autor nunca llegó a contemplar. Al igual que hizo la tradición posterior, Kant siempre consideró que su filosofía moral y política habían quedado circunscritas, aparte de a algunos breves ensayos y opúsculos como *Sobre la paz perpetua* —1795—, a obras como la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* —1785—, la *Crítica de la razón práctica* —1788— o *La Metafísica de las Costumbres* —1797—, entre otras; textos en los que se refería a la facultad legislativa de la razón⁵, que se encuentra paradigmáticamente expresada en su formulación del *imperativo categórico*: «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» (2008: 104). Un imperativo que, también con sus inmediatas reformulaciones —«obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza» y «obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (2008: 104, 116)—, se basa en la máxima del entendimiento según la cual el pensamiento racional debe ser consecuente y estar de acuerdo consigo mismo, tal y como hace explícito en *La Metafísica de las Costumbres*:

Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal. (2005: 32)

Ahora bien, como indica Arendt (2015a: 202–216), lo cierto es que esta máxima del modo de pensar consecuente tampoco es estrictamente novedoso por parte de Kant, sino que encontraría su germen en la filosofía de Sócrates y Platón. Sócrates ya había visto que la conciencia del hombre lleva a este a poder entablar un diálogo consigo mismo

acerca de sus actos, sus pasiones, sus motivaciones, sus razonamientos, etc.; una dualidad o un dos-en-uno que constituye la esencia del pensamiento, el cual queda posteriormente definido en los diálogos como el «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» (PLATÓN, 2007b: 266, 461). Esta capacidad es común a todo el género humano, pero para poder ejercerla adecuadamente, formula también Platón, es preciso hacerlo de tal manera que uno esté en consonancia consigo mismo:

Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradiga, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga. (2007a: 79)

Este dogma del acuerdo con la propia conciencia y de la no contradicción con uno mismo habría dado origen a la ética occidental; pero con la *Crítica del Juicio* Kant habría inaugurado, aun sin saberlo, una nueva forma de pensar dentro de la filosofía moral y política, en la que uno no solo debe dialogar consigo mismo, sino también tener presentes a los que se encuentran ausentes:

En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las «condiciones privadas subjetivas», es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de

vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. [...] La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista persona sino también según la perspectiva de todos los que están presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. (ARENDR, H., 1996: 232–233)

Esta vía abierta por Kant es la que le permite a Arendt hablar de la relevancia del pensamiento crítico en las esferas de la moral y de la política, especialmente a la hora de evitar el mal y los desastres que este puede conllevar para la humanidad. Dicho pensamiento únicamente puede llevarse a cabo cuando las perspectivas de las demás están abiertas a examen, lo que supone que, aunque sea una actividad solitaria, no pueda quedar desvinculada de los otros. A través de la fuerza de la imaginación, puede hacer presentes a todos aquellos que están ausentes y llevar a una persona a pensar en el lugar de cualquier otra; de esta manera, cuando alguien emite un juicio no solo afirma algo, sino que también está reclamando el asentimiento de los demás, porque, al juzgar, ya los ha tenido en cuenta y espera que dicho juicio adquiriera, si no una validez universal, al menos sí una general:

[El pensamiento crítico] —dice Arendt— se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita. (2013: 84)

Ahora bien, esto no significa que el pensamiento crítico sea una suerte de empatía amplia para saber lo que ocurre en la mente de los demás; que se acepte pasivamente la perspectiva de los otros; que se amolde el juicio de uno mismo al suyo; que se suplanten los prejuicios de cada uno por los de otro; o que se realice un recuento de votos para llegar a lo que es correcto. El pensamiento crítico no tiene en cuenta lo que se denomina «interés propio», sino que, aunque permite hablar con voz propia, es imparcial y trata de construir una perspectiva lo más general posible; de modo que, cuanto mayor sea su alcance y cuanto más amplio sea el contexto en el que uno pueda moverse de una perspectiva a otra, esto es, cuantas más situaciones de otras personas pueda uno hacer

presentes en su pensamiento y tenerlas en cuenta en sus juicios, tanto más representativos y generales serán estos. Una vez se entiende en qué consiste esta facultad, y se comprende que las personas la poseen y son capaces de ejercerla en todo momento, puede y debe ponerse en práctica dentro de nuestras sociedades, dirigiéndola a todos sus aspectos, incluyendo costumbres, normas, leyes y principios morales y legales, pues solo así podrá determinarse si estos son justos y adecuados para todos o si, por el contrario, entrañan algún peligro o algún mal en su interior.

Es obvio que Kant no podía ver una cosa así. La arbitrariedad y subjetividad que contienen el adagio latino «*de gustibus non disputandum est*» y la expresión «*cada cual tiene su propio gusto*» (KANT, I., 2007: 267) podían ser válidos para el terreno de la estética, pero ofendían claramente su sentido de la política y de la moral. El imperativo categórico no estaba sujeto a crítica, juicio o amplio modo de pensar alguno, sino que emanaba directamente de la razón universalmente legisladora, a la cual podían acceder todos y cada uno de los individuos por sí mismos y por igual. Igualmente, Kant había sido muy tajante en lo que se refiere a la obediencia de los ciudadanos al Estado; no solo en su crítica a las revoluciones y en su oposición al derecho de rebelión e insurrección contra los gobernantes⁶ —lo cual contrasta con su admiración por la Revolución Francesa (que no por los revolucionarios), a la que considera el acontecimiento de su tiempo que prueba la tendencia moral del género humano hacia lo mejor (2010b: 86–93)⁷—, sino también en un texto tan simbólico como «¿Qué es la Ilustración» con la célebre frase «razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!» (2009a, p. 92). Sin embargo, nosotros, desde nuestro tiempo y desde nuestras circunstancias, no tenemos por qué partir necesariamente de sus mismos presupuestos. Nosotros no somos Kant —a quien tampoco hay por qué arrogarle necesariamente una verdad absoluta sobre todas las cosas— ni vivimos en el siglo XVIII, sino que, teniendo en consideración el progreso moral que la humanidad ha experimentado desde entonces, podemos llegar más lejos de lo que él llegó, utilizando para ello las propias herramientas que nos dejó brindadas. Inconscientemente sus planteamientos abrieron un nuevo horizonte dentro de la moral y de la política; actividades que, lejos de realizar en solitario, son desarrolladas y ejercidas en presencia y compañía de otros, razón por la cual es imprescindible que los tengamos siempre presentes en nuestros juicios y pensamientos sobre la cuestión. En otras palabras, tal y como reitera la propia Arendt en el ensayo «Verdad y política», tales juicios y pensamientos deben ser representativos:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y universo a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento). El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquello en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados. (1996: 254)

III. EL PENSAMIENTO CRÍTICO COMO DEFENSA FRENTE AL MAL

Por lo tanto, si hay una herramienta con la que se pueda combatir el mal, esa es el pensamiento, pero no en el sentido de una facultad cognoscitiva, sino de una facultad crítica, que permita discernir lo bueno de lo malo; un pensar crítico que permita reflexionar sobre absolutamente cualquier aspecto que se quiera considerar. En este sentido, señala Arendt en «El pensar y las reflexiones morales» (2015b: 167), si Kant estaba en lo cierto cuando decía que el pensamiento siente una aversión natural a aceptar sus propios resultados como sólidos axiomas⁸, no se puede esperar ni permitir que este dé dogma moral alguno sobre el que no pueda deliberarse, sino que debe proporcionar los medios necesarios para poder cavilar y dudar casi cartesianamente, si así lo queremos, sobre cualquier conclusión a la que llegue. Lo contrario a esta actividad puede recibir muchos nombres pero, sin duda, no el de *filosofía*. Esto no quiere decir que se deba ejercer un escepticismo radical hacia todo, que se tome la duda cartesiana literalmente en el terreno de la moral y de la política, o que se deje cundir la anarquía, el descontrol y un total

«*laissez faire*» dentro de la sociedad; nada de eso es lo que aquí estoy diciendo. Lo que trato de transmitir es que únicamente a través de ese poder crítico del pensamiento que nos permite meditar, sin excepción, acerca de cualquier asunto, planteamiento o conclusión, podremos comprender verdaderamente el porqué de las leyes morales y de las normas políticas que rigen nuestras comunidades; las fuerzas externas, como los castigos o la coacción contra la realización de determinados actos, pueden hacer que se cumplan, pero nunca lograrán que penetren en el individuo.

Por ejemplo, supongamos que yo mismo, en mi ensimismamiento, me planteo críticamente la pregunta de por qué debo obedecer la ley que prohíbe matar a sangre fría a otra persona pese a todo el odio que pueda sentir hacia ella. Puedo pasar por muchas reflexiones, desde la Ley del Talión a la Regla de Oro, desde explicaciones religiosas a propuestas laicas y filosóficas, pero finalmente es seguro que acabaría llegando a una conclusión similar a esta: exista o no un Dios ultraterreno que castigue mis pecados en este mundo, no debo atentar fríamente contra la vida de nadie porque tal acto rompería el orden y el contrato social necesarios para la seguridad, el bienestar y el desarrollo de toda persona en cuanto tal, incluido el mío; porque si atento contra la sociedad, esta podría responder contra mí con todas sus fuerzas y con todo su derecho; porque, si creo que tal norma no tiene validez, igual que yo he atacado a otro individuo, un tercero podría atacarme a mí; porque, si creo tener derecho a algo que los demás no, entonces estoy promoviendo una injusticia o una tiranía de la que podría ser víctima si otros pensasen para sí lo mismo yo; y si creo que la ley debe permitir en particular el asesinato de esa persona concreta, estoy defendiendo la arbitrariedad del Derecho, la cual podría padecer en otra situación. Y, si pensase con mayor profundidad allende estas razones egoístas, llegaría también a la deducción de que todas las personas, con independencia de su raza, sexo, credo, nacionalidad, etc., son iguales en derechos, obligaciones y ante la ley, de manera que no encontraría ninguna justificación o argumentación legítima para llevar a cabo mi acto. En otras palabras, acabaría arribando por mí mismo a la conclusión de que ese precepto es necesario para la normal convivencia, armonía, desarrollo y realización de todos y cada uno de nosotros, y que, por tanto, se debe perseguir, condenar y castigar a quienes lo infrinjan. De la misma forma, también podría plantearme por qué debo seguir las normas de circulación de tráfico y detenerme o avanzar ante un semáforo en función de unos colores que parecen haber sido elegidos arbitrariamente; puede ser que yo no esté de acuerdo con ese orden, o quizá ni siquiera me gusten esos colores y prefiera el

azul, el rosa y el naranja para cumplir las mismas funciones. Sin embargo, si reflexionó, comprobaré por mí mismo que es necesario respetar el código de circulación para procurar la seguridad de todos —empezando por la mía, puedo decirme egoístamente—; si busco información, descubriré que el rojo, el amarillo y el verde no fueron escogidos por azar, de modo que mis gustos estéticos no pueden estar por encima de la protección de las personas; y si aun así pretendo cambiarlos, deberé iniciar un procedimiento mediante el cual se evalúe si dicha modificación es conveniente y que pueda tener un alcance universal, antes que desobedecer la norma por mi cuenta y riesgo debido a un capricho.

Puede que alguien piense que estos ejemplos son ridículos, demasiado simples o del todo inconcebibles: cuando aprendemos a conducir, lo hacemos de una forma casi mecánica, sin cuestionar el reglamento que nos enseñan y sin preguntarnos por qué rojo implica parar y el verde avanzar, o por qué las señales de prohibición tienen forma circular y las de advertencia, triangular; asimismo, desde nuestra infancia nos inculcan el respeto hacia la integridad de los demás y las trágicas y perniciosas consecuencias que conllevan actos como el asesinato, de modo que no precisamos de ninguna reflexión crítica para saber por qué debemos impedirlo y abstenernos de él. Pero el propósito de los ejemplos empleados no era el de mostrar tales obviedades, sino tan solo ilustrar de la manera más clara posible los mecanismos que subyacen al pensamiento crítico cuando es aplicado a cualquier materia. Así, cuando un político nos dice «este es el único camino para resolver el problema»; cuando una nueva ley es aprobada; cuando la opinión pública se posiciona acerca de un determinado tema; o cuando en un debate alguien realiza una aseveración tajante sobre el objeto de discusión —diciendo, quizá, tener pruebas, información o datos acerca de ello—, estoy en mi derecho de no tener por qué aceptar tales ideas en una primera instancia si no he sido plenamente convencido de ello. Estoy en mi derecho de pedir una argumentación y exigir una demostración de aquello que se afirma, de manera que si no observo ninguna contradicción en sus razonamientos y si, con los medios de los que dispongo, puedo concluir lo mismo que mi interlocutor, habré de estar de acuerdo con él y defender tales propuestas con todas mis fuerzas, pues he comprobado por mí mismo su validez; pero si, por el contrario, detecto incoherencias y no quedo persuadido, deberé oponerme —o, cuanto menos, permanecer en un estado de *epoché* o «suspensión del juicio»— hasta que puedan detenerse tales males, injusticias o difamaciones, o, al menos, hasta que alguien logre convencerme de lo contrario. Dicho con otras palabras, el pensamiento crítico conduce a no dar nada por sentado, a fomentar el debate, a no

aceptar nada como verdadero solo porque haya sido dicho por una autoridad; en resumen, a poder cuestionar críticamente cualquier cosa que se quiera sobre el tema que se desee hasta llegar por uno mismo a una conclusión, aunque esta pueda acabar siendo que debo depositar mi confianza en la palabra de aquella autoridad o en el criterio de alguien porque han demostrado ser dignos de ella y porque sus conocimientos en un determinado ámbito superan con creces a los míos. Esto no significa que deba ejercerlo a cada instante, sin respiro; de hecho, vivimos en una sociedad que, aun con sus fallas, no suele requerir que lo pongamos en práctica con todo su potencial —aunque en los últimos años se haya convertido en una actividad cada vez más imperiosa—. Pero sí es cierto que, en los momentos más decisivos y cruciales, puede ayudar a prevenir catástrofes como las que asolaron a la humanidad en el pasado.

IV. EL PELIGRO DE LA OBEDIENCIA CIEGA

Esto lleva a que, en tanto el pensamiento —ya sea en acto o en potencia— es la facultad distintiva de todo ser humano, presente en todos ellos y a la que todos pueden acceder por igual, su función crítica que permite distinguir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, no es solo prerrogativa, privilegio o atribuible a unos pocos hombres, sino que es una actividad que debe ser adscrita a todo el mundo y, en consecuencia, «debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener» (ARENDR, 2015b: 165). Cualquiera puede tener consigo ese diálogo interior y silencioso en que consiste el pensamiento, hablar e interrogarse con ese compañero que siempre permanece con uno mismo y que es su conciencia para evaluar sus propias acciones y comprobar si se ajustan o no a la moralidad. Ahora bien, que esta actividad sea exigible para todo individuo, y que todos tengan la capacidad y la potencialidad de ejercerla, no quiere decir que sea siempre puesta en práctica. Poder utilizar tal facultad no es sinónimo de obligación, de manera que, por muy necesaria y recomendable que resulte en nuestra vida social, ninguna demanda natural o fisiológica impone su cumplimiento; en este sentido, su despliegue o no es una *elección* que está en nuestra mano tomar. De este modo, una persona conscientemente malvada tendría relativamente fácil escapar a su conciencia, pues para acallarla lo único que deberá hacer es dejar de

pensar críticamente; esto es, dejar de tener una mentalidad ampliada y dejar de evaluar sus actos para ver si estos se encuentran acorde con la moral o si le han llevado a cometer algún tipo de contradicción.

Lo que un hombre teme de esta conciencia —dice Arendt— es la anticipación de la presencia de un testigo que le esté esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa. [...] A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente. La gente mala [...] *no* está «llena de remordimientos». (2015a: 213)

Solo una persona diabólica en sentido kantiano, que tiene el propio mal como motor de su acción, podría mirarse a sí mismo, dialogar con su conciencia y aceptarse tal y como es. Y aunque tales personas pueden llegar a existir, y resultan prácticamente incorregibles e insalvables, son hartamente infrecuentes.

Sin embargo, y por increíble que parezca, estos casos no suponen la mayor preocupación cuando hablo de la negativa a ejercer el pensamiento crítico; después de todo, las personas malvadas por propia voluntad son relativamente escasas, de manera que no son responsables de la mayoría de males que suceden en el mundo, aunque sí puedan serlo de los más graves. El verdadero problema radica en que, como toda actividad o facultad, el pensamiento crítico requiere de un entrenamiento o de una práctica para que su funcionamiento sea el adecuado; y así como su capacidad es común y compartida por igual por todo el género humano, su incapacidad es también una posibilidad presente y real para todos. «Incapacidad» no en el sentido de que a alguien le esté vedado su uso —pues todos albergamos siempre esta potencialidad—, sino en el de que la falta de utilización acabe conduciendo a una *ausencia* del pensamiento; la misma ausencia que Arendt había percibido en la persona de Eichmann durante su proceso en Jerusalén y que, a su juicio, le había convertido en el mayor criminal de su tiempo:

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con

él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal. (2011: 79)⁹

Así las cosas, el auténtico peligro estriba, no tanto en que un individuo particular y malvado renuncie deliberadamente a entablar diálogo alguno con su conciencia, sino en que los miembros normales y corrientes de la población hagan tan poco o nulo uso de su pensamiento crítico que se habitúen a esta ausencia y, finalmente, sean incapaces de pensar por sí mismos. Al igual que la persona que no está acostumbrada a correr sería incapaz de realizar una maratón, o la que no está acostumbrada a memorizar tampoco podría aprenderse el papel principal de una obra de teatro, aquel que no ejercita su facultad crítica, a la larga, será incapaz de utilizarla como debiera cuando tenga la necesidad, pues se habrá acostumbrado a que otros piensen por él. En último término, esto desemboca en el problema de la obediencia ciega, y en especial en el de la obediencia ciega a la autoridad, en la cual encontramos a un individuo completamente acrítico, incapaz de cuestionar aquello que se le manda y que reduce su responsabilidad y su labor a la sentencia «yo solo cumplía órdenes». No resulta entonces extraño que varios autores hayan tratado de prevenir contra su amenaza, sobre todo a lo largo del siglo xx¹⁰. Entre ellos, quizá uno de los más importantes haya sido el teórico político británico Harold J. Laski, quien ya en 1930 publicaba su ensayo «The Dangers of Obedience», en el cual, a la luz de la dictadura española de Primo de Rivera y del ascenso del estalinismo soviético y del fascismo italiano —curiosamente, no menciona el progresivo auge que el NSDAP iba teniendo en Alemania—, exhortaba a la población a examinar las decisiones de sus gobernantes, a oponerse y a no permanecer aletargada frente a las injusticias y a la tiranía, y a no rendir ningún tipo de sumisión irracional al Estado:

Our business, if we desire to live a life not utterly devoid of meaning and significance, is *to accept nothing which contradicts our basic experience merely because it comes to us from tradition or convention or authority*. It may well be that we shall be wrong; but our self-expression is thwarted at the root unless the certainties we are asked to accept coincide with the certainties we experience. That is why the condition of freedom in any state is always a widespread and consistent scepticism of the canons upon which power insists. To doubt is to examine and, with distinguished minds, to examine is to discover. (1930: 28–29)¹¹

Pese a ello, resulta evidente que la advertencia de Laski cayó en saco roto para las grandes potencias europeas. Por este motivo, tras las catástrofes de la II Guerra Mundial, de gobiernos como el de Mussolini o Stalin, pero, sobre todo, tras lo acontecido en Alemania bajo el *Reich* de Adolf Hitler, el psicólogo social norteamericano Stanley Milgram trató de reavivar este mensaje a través de sus investigaciones, demostrando con su más célebre experimento que cualquier ciudadano corriente, una vez que ha dejado de pensar por sí mismo, puede llegar a ofrecer una pleitesía ciega a la autoridad, sobre todo cuando esta parece exonerarle de todo tipo de responsabilidad por sus actos. Recordemos brevemente en qué consistía el que ha pasado a conocerse como «Experimento de Milgram». A comienzos de los años 60, fascinado y aterrorizado por cómo toda una nación había podido aceptar el yugo del nacionalsocialismo, y preocupado al ver que semejante experiencia estaba comenzando a caer rápidamente en el olvido, el profesor Milgram decidió llevar a cabo un estudio en la Universidad de Yale para comprobar si un individuo colaboraría voluntariamente con una persona o institución a quien ha investido de una determinada autoridad, y si acataría sus decisiones sin discutirlos. Para ello, un actor interpretaba el papel de la futura víctima, conectado a unos electrodos que, aparentemente, le proporcionarían descargas eléctricas cada vez más severas, mientras que uno o dos actores más cumplían el rol de eminencias científicas que dirigían el experimento. En esta escena, los sujetos del experimento —individuos normales y corrientes que habían pasado un test psicológico previo y que habían accedido voluntariamente a realizar lo que les había sido anunciado como un «experimento sobre educación»— debían hacer una serie de preguntas a la persona conectada a los electrodos y, siguiendo siempre las pautas de los supuestos científicos, cada vez que errase la respuesta debían someterlo a una descarga eléctrica, la cual aumentaba de manera gradual con cada fallo hasta alcanzar un voltaje no solo peligroso para el ser humano, sino mortal —450 voltios—. A través de sus distintas variaciones, los resultados de Milgram arrojaron un resultado devastador: a pesar de los recelos y de las dudas internas que los sujetos pudieran sentir durante el experimento, la inmensa mayoría no dudaba en seguir hasta el final las instrucciones de unos actores a quienes ellos mismos habían atribuido una autoridad —científica, en este caso—, en especial cuando no podían ver ni oír a la víctima, y aun sabiendo que el resultado final podía ser la muerte de un ser humano inocente; y cuando, tras finalizar la prueba y revelarles la verdad —incluido el

perfecto estado de salud de la supuesta víctima—, les preguntaban acerca de por qué habían decidido seguir adelante, respondían prácticamente con unanimidad que se habían limitado a *obedecer* las órdenes que les eran dadas. Tan solo unas pocas excepciones, aquellas que no se sometieron plenamente ni dejaron de pensar por sí mismos, tuvieron la fuerza necesaria para enfrentarse a la autoridad y abandonar el experimento en algún momento de su transcurso —al comienzo, en alguna fase intermedia, al percatarse de que la víctima estaba sufriendo, etc.—. Milgram demostró así que si las personas estaban dispuestas a prestar una obediencia prácticamente ciega a individuos o a instituciones a los que habían conferido un estatus epistemológico muy superior al suyo, podrían someterse con igual docilidad a otra autoridad en campos como el de la moral o el de la política. En otras palabras, tal y como expone en la presentación de su obra, por mor de la obediencia, cualquier persona es capaz de obrar voluntariamente el mal:

Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: *las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo*. Más aún, incluso cuando los efectos destructivos de su obra aparezcan patentes, y se les pida que lleven a cabo acciones incompatibles con las normas fundamentales de la moralidad, son relativamente pocas las personas que cuentan con recursos suficientes para oponerse a la autoridad. En ese momento entran en acción toda una serie de inhibiciones contra la desobediencia a la autoridad, y hacen que la persona permanezca en su puesto. (1980: 19)¹²

Este es, precisamente, el objetivo que persiguen todos los gobiernos tiránicos, despóticos y autoritarios, como ejemplificaron de manera paradigmática los fascismos y, sobre todo, los totalitarismos del siglo xx; buscan que la población renuncie a su pensamiento crítico y autónomo, haciéndoles ver los peligros, dudas y dilemas que este puede conllevar —y que, sin duda, también implica—, con el objetivo de que abandonen cualquier pretensión de análisis o de cuestionamiento del orden vigente, y pasen así a obedecer mansamente a la autoridad, a dejarse dirigir por otros —que les ahorraran tales angustias a cambio de no poner ningún límite a su poder— y a regirse por una ley heterónoma cuya potencial arbitrariedad solo está a la altura de su constricción. Una vez logran esto, como subraya Arendt, pueden incluso llegar a transmutar y degenerar la

moral, convirtiéndola en un conjunto de *mores*, costumbres o convenciones susceptible de ser reemplazado por otro conjunto análogo sin más dificultad que la que supondría cambiar los modales o hábitos de comportamiento en la mesa¹³. Y para cuando los ciudadanos quisieran caer en la cuenta de este hecho, si es que llegan a percatarse de ello, ya sería demasiado tarde para impedirlo:

Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas —un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad— que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particularidades. En otras palabras, se *acostumbran a no tomar nunca decisiones*. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos «valores» o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión —tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos— para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferran al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido. (ARENDR, H., 2015b: 175–176)¹⁴

V.CONCLUSIONES

Nosotros mismos somos, pues, el origen y la causa del mal político y moral que padecemos en nuestro mundo; pero también somos la única esperanza que existe contra él. Este mal proviene de nosotros y, en virtud de ello, Kant estaba en lo cierto cuando decía que se encuentra enraizado en la propia naturaleza humana; pero también reside en nosotros la fuerza suficiente y necesaria para poder combatirlo. No puede, ni debe, esperarse ninguna especie de *deus ex machina* que solucione nuestros problemas o libre nuestras batallas, así como tampoco que las cosas se resuelvan por sí mismas; debemos actuar, hacerle frente en toda su realidad y ser conscientes del enemigo al que nos enfrentamos: no al propio mal como tal, sino a nosotros mismos. En nuestra mano está hacer del mundo un lugar mejor o asolarlo hasta prender fuego a sus propias ruinas; construir un lugar que podamos habitar, del que se sientan orgullosos nuestros ancestros

y que reciban complacidamente las generaciones futuras, o destruir los logros que ya hemos alcanzado y convertirnos en merecedores de nuestras desgracias, de nuestra decadencia, de nuestro aniquilamiento y de nuestra extinción. Si pretendemos evitar esto último y conseguir lo primero, nuestro propio pensamiento es la mejor baza de la que disponemos. Ese pensamiento que nos genera dudas, incertidumbre, angustia, acedia, que en ocasiones nos abrumba y que parece ser capaz de destruir todo aquello en lo que creemos; pero que también, precisamente por todo ello, nos libera, nos quita el yugo de la opresión, retira de nuestros ojos el velo de ignorancia para descubriarnos el mundo tal y como es, y nos proporciona la autonomía necesaria para ser dueños de nosotros mismos, forjar nuestro propio destino y tratar de alcanzar los objetivos que nosotros nos propongamos. En este sentido, el pensamiento es una empresa valiente, pues obliga a confrontar la realidad en toda su crudeza y desnudez, sin ambages, ilusiones o mascaradas; y es la filosofía la que debe dar el aliento necesario para emprenderla. Sin lugar a dudas, el enfrentamiento con la *aletheia*, con las cosas tal y como son, puede llegar a ser una tarea dura, tal vez titánica y a veces incluso dolorosa; una roca de Sísifo que nunca cesa de atormentar. Pero es misión de la filosofía no dejarnos caer ni cesar en nuestro esfuerzo por comprender y aceptar aquello que nos rodea, empezando por uno mismo, o de poner todo nuestro empeño en mejorarlo si no nos gusta. Es su labor fomentar y difundir el pensamiento, nuestra facultad de crítica, de reflexión y de juicio, y no permitir que nadie se vea privado de él ni que renuncie a él. Su derrota supone la sumersión del mundo en un océano de oscuridad, en las tinieblas de la ignorancia y la tiranía. Incluso una derrota singular suya, en un caso e individuo determinados, puede que no anegue todo el mundo con estas sombras, pero sí lo hará en el mundo propio de tal individuo. A través del pensamiento se nos abren todas las posibilidades y podemos discurrir por el camino que queramos y optemos, aunque este sea no hacer uso de mi capacidad y dejar que otro gobierne mi vida; es mejor ser un esclavo por elección y por voluntad propias, y con conciencia de serlo —aunque no por ello se elimina la condición de esclavo—, a que me sea algo impuesto y desconozca otras alternativas, pues al menos he sido yo quien lo ha decidido. El pensamiento crítico es posesión nuestra, nadie nos lo puede arrebatar —a excepción de nosotros mismos—, y la profundización y deliberación que permite llevar a cabo sobre la cuestión del mal es lo que puede ayudar a prevenir e impedir nuevos desastres; en cambio, su abandono y ausencia conducen irrevocablemente hacia el peligro y los errores del pasado.

Concluyo así con unas declaraciones de la propia Hannah Arendt, realizadas a este respecto apenas dos años antes de su muerte y que compendian el mensaje que aquí pretendo transmitir:

[...] cada ser humano, en cuanto ser pensante, puede pensar exactamente igual que yo y por ello también puede juzgar, si así lo desea. Lo que no sé es cómo despertar ese deseo en él. Es decir, yo no soy una... lo único que puede ayudarnos realmente, en mi opinión, es *réfléchir*, reflexionar. Y pensar significa siempre pensar críticamente. Y pensar críticamente significa siempre estar en contra. El pensamiento viene siempre, de hecho, a minar todo lo que pueda haber de reglas fijas, de convicciones generales, etc. Todo lo que acontece en el pensamiento está sometido al examen crítico de lo que hay. Es decir, no hay ideas peligrosas, por la sencilla razón de que el propio pensamiento es en sí mismo una empresa peligrosa... En cualquier caso, yo creo que no pensar es todavía más peligroso. *No niego con ello que el pensamiento sea peligroso, pero sí afirmaré que no pensar es mucho más peligroso aún.* (2010: 109)¹⁵

En suma, seguramente el pensamiento sea nuestra principal arma en la contienda que libramos contra el mal y, siendo así, no encontrará un portador y paladín mejores que la filosofía. En nuestras manos está lo que decidamos hacer con ello.

Bibliografía

- ARENDR, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- ARENDR, H. (2005). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- ARENDR, H. (2010). *Lo que quiero es comprender* (Comp. Úrsula Ludz). Madrid: Trotta.
- ARENDR, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo.
- ARENDR, H. (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2015a). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2015b). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. & JASPERS, K. (1992). *Correspondence 1926–1969* (Eds. KOHLER, L. & SANER H). Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- KANT, I. (2005). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2009a). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2009b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2010a). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- KANT, I. (2010b). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2011). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- KEKES, J. (2005). *The roots of evil*. Ithaca, New York: Cornell University Press. [Traducción al español: KEKES, J. (2006). *Las raíces del mal*. Buenos Aires: El Ateneo].
- LASKI, H. (1930). «The Dangers of Obedience». En *The Dangers of Obedience and Other Essays*. New York: Harper & Brothers. [Traducción al español: LASKI, H. (2017). *Los peligros de la obediencia* (2ª ed.). Madrid: Sequitur].
- MILGRAM, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- PLATÓN. (2007a). *Gorgias*, en *Diálogos II*. Madrid: Gredos.

PLATÓN. (2007b). *Teeteto, Sofista*, en *Diálogos v.* Madrid: Gredos.

STANGNETH, B. (2014). *Eichmann before Jerusalem*. London: The Bodley Head.

THOREAU, H. (2010). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Alianza.

¹ El 29 de agosto de 1957, Arendt escribe a su antiguo maestro e íntimo amigo: «At the moment I'm reading the *Kritik der Urteilskraft* with increasing fascination. There, and not in the *Kritik der praktischen Vernunft*, is where Kant's real political philosophy is hidden. His praise for "common sense", which is so often scorned; the phenomenon of taste taken seriously as the basic phenomenon of judgment—which it probably really is in all aristocracies—; the "expanded mode of thought" that is part an parcel of judgment, so that one can think from someone else's point of view. The demand for communicativeness» (ARENDR, H. & JASPERS, K., 1992 p. 318). En «La crisis en la cultura: su significado político y social» afirma: «quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión "crítica del juicio estético" contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana» (ARENDR, H., 1996: 231). Por otra parte, en «Algunas cuestiones de filosofía moral» dice: «Kant mismo analizó principalmente juicios estéticos, pues le parecía que sólo en ese campo juzgamos sin aplicar reglas generales que sean apodócticamente verdaderas o evidentes por sí mismas. Por consiguiente, si aplico ahora sus resultados a la esfera de la moral, doy por supuesto que el ámbito de intercambio y la conducta humanos y los fenómenos que allí encontramos son en cierto modo de la misma naturaleza» (ARENDR, H., 2015b: 144). Y, finalmente, en la x conferencia sobre la filosofía política de Kant, sostiene: «Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor manera de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la "Crítica del juicio estético", donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo» (ARENDR, 2013: 116).

² El destacado es del propio Kant.

³ El destacado vuelve a ser del propio Kant. Arendt traduce el término kantiano «*allgemein*» por «general» en lugar de «universal»; para profundizar en este aspecto, que queda fuera del propósito del presente artículo: cfr. ARENDR, H., 2013: 132 (nota 155); ARENDR, 1996: 233.

⁴ El destacado es del propio Kant.

⁵ «La razón determina inmediatamente a la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer y displacer interpuesto en esa misma ley, y sólo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible oficiar como *legisladora*» (2011, p. 87; el destacado es del propio Kant). Asimismo, la referencia a la razón como «legisladora» es muy recurrente en *La Metafísica de las Costumbres* prácticamente desde su comienzo: «la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (*legisladora*)» (2005, p. 34; el destacado es mío en esta ocasión).

⁶ En 1795, en los apéndices de *Sobre la paz perpetua*, Kant afirma: «Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a la ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario». Y poco después recalca: «"¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?" No hay duda de que los derechos del pueblo están conculcados y que al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole. Sin embargo, nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en esta lucha y tuvieran que soportar las consiguientes penas» (2009b: 87, 101). Por otra parte, en 1797, dice en *La Metafísica de las Costumbres*: «Un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al *poder ejecutivo*, no al legislativo. [...] Por lo demás, si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder» (2005: 153-155; el destacado es del propio Kant). Y en una nota a pie

de página del ensayo «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», hablando acerca del derecho de sublevación, sostiene: «ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta» (2010b: 90; el destacado es del propio Kant).

⁷ Resulta curioso que esta alabanza a la Revolución francesa se encuentre en uno de los textos en los que el propio Kant critica el derecho a la rebelión.

⁸ Dice Kant, en la «Doctrina Trascendental del Método» de la *Crítica de la razón pura*: «La solidez de las matemáticas se basa en definiciones, axiomas y demostraciones. Me limitaré a mostrar que ninguno de estos elementos puede ser, en el sentido en que los toman las matemáticas, ni suministrado ni imitado por la filosofía»; y, poco después, define qué entiende por *axiomas*: «son principios sintéticos *a priori*, en cuanto que son inmediatamente ciertos. Ahora bien, un concepto no puede combinarse con otro sintéticamente y, a la vez, de modo inmediato, ya que para salir de un concepto nos hace falta un tercer conocimiento que sirva de medio. Dado que la filosofía no es más que un conocimiento de razón por conceptos, no se encontrará en ella ningún principio que merezca el nombre de axioma. [...] La filosofía no posee, pues, axiomas y nunca puede imponer sus principios *a priori* sin más, sino que tiene que prestarse a justificar con una sólida deducción su competencia respecto de ellos» (2010a: 583, 586-587).

⁹ El destacado es de la propia Arendt. Aunque no coincida en el análisis que Hannah Arendt realiza sobre la figura histórica de Adolf Eichmann —análisis que, como ha mostrado Bettina Stangneth en su obra *Eichmann before Jerusalem* (2014) resultó del todo incorrecto—, sí considero que existieron —y existen— no pocas personas que encajan en el perfil de la banalidad del mal retratado por la filósofa alemana. Que la elección de Eichmann no fuese acertada no significa que su estudio acerca de la banalidad del mal carezca de mérito e importancia.

¹⁰ En este sentido, quizá pueda encontrarse también cierto precedente en el siglo XIX con la figura de Henry D. Thoreau y algunos de sus ensayos, como «Desobediencia civil» —«¿Debe el ciudadano someter su conciencia al legislador por un solo instante, aunque sea en la mínima medida? Entonces, ¿para qué tiene cada hombre su conciencia? Yo creo que debiéramos ser hombres primero y ciudadanos después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia»— o «Apología del capitán John Brown» —«¿Acaso es imposible que un solo individuo tenga la razón y un gobierno esté equivocado? ¿Deben imponerse las leyes tan sólo porque se hayan aprobado?, ¿o declararlas válidas por un número cualquiera de hombres, si *no* son válidas?»—, entre otros (2010, pp. 87 y 190-191 respectivamente; el destacado es del propio Thoreau). Debe recordarse que el filósofo norteamericano no defiende la desobediencia civil por la desobediencia misma, así como tampoco una desobediencia sistemática, acrítica o violenta; para él, el acto de desobedecer implica un proceso de reflexión en el que el individuo concluye que existe un valor o norma superior a la que el Estado le está imponiendo y que vale la pena seguir. Que este individuo tenga o no razón en su actitud es una cuestión que dependerá de sus argumentos, de los valores que predique y a los que se acoja, y de la ley contra la que proteste.

¹¹ El destacado es mío. Por supuesto, tal y como afirma tajantemente Laski, con su propuesta no está abogando por ningún tipo de anarquía, sino que, tal y como concluye su ensayo: «A healthy loyalty is not passive and complacent, but active and *critical*. If it finds ground for attack, it must occupy that ground. For all obedience that has the right to regard itself as ethical is built upon a conscious agreement with the purpose we encounter. Anything else is a betrayal of ourselves; and when we surrender the truth we see, by that betrayal we betray also the future of civilization. For the triumphs of a free conscience are the landmarks on the road to the ideal» (*ibíd.*, p. 30; el destacado es también mío).

¹² El destacado es mío.

¹³ Cfr. ARENDT, H., «Responsabilidad personal bajo una dictadura» y «Algunas cuestiones de filosofía

moral» (2015b).

¹⁴ El destacado es mío.

¹⁵ El destacado es mío.