

## 11. RESPONSABILITAT

# LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

**Cristina Sánchez Muñoz**

Universidad Autónoma de Madrid

**RESUMEN:** En el presente trabajo pretendo analizar la capacidad de los análisis arendtianos para pensar nuevas situaciones que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales. Igualmente, examinaré la propuesta de Iris Marion Young acerca de una responsabilidad política colectiva frente a las injusticias estructurales, de clara inspiración arendtiana.

**PALABRAS CLAVE:** Arendt, responsabilidad individual, responsabilidad colectiva, violencia política, injusticia estructural, Iris Marion Young

**ABSTRACT:** This paper analyses the power of Arendt's analyses to think up new situations which affect individual and collective responsibility as opposed to situations of political violence or structural injustice. Likewise, I examine Iris Marion Young's proposal on collective political responsibility as opposed to structural injustice, which seems to have been clearly inspired by Arendt's work.

**KEY WORDS:** Arendt, Individual Responsibility, Collective Responsibility, Political Violence, Structural Injustice, Iris Marion Young.

Sin duda, una de las grandes virtudes del pensamiento de Hannah Arendt es su capacidad para pensar lo nuevo, aquello que no puede ser reducido a precedentes ni a analogías previas. El resultado, como sabemos, es una visión sobre los males que acechan a la pluralidad humana como condición misma de la política, definida como la «irreductible singularidad de seres únicos». En el presente trabajo pretendo analizar la capacidad de los análisis arendtianos para pensar nuevas situaciones que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales. Igualmente, examinaré la propuesta de Iris Marion Young acerca de una responsabilidad política colectiva frente a las injusticias estructurales, de clara inspiración arendtiana.

Ante situaciones en las que la *nuda vida*, en expresión de Agamben, se incrementa de manera alarmante en nuestras sociedades, mostrándonos la persistente presencia de la vida eliminable, una de las tareas urgentes que debemos replantear es la cuestión de la responsabilidad y su alcance. ¿*Quién* debe hacer *qué* y para *quién*? sería la cuestión. Pero, además, como apuntan buena parte de las reflexiones actuales acerca de la justicia, deberíamos tener presente que mantener un concepto de responsabilidad ligado al estado-nación resulta cuanto menos estrecho si aspiramos a una justicia global, o ilusorio si tenemos en cuenta que en nuestro mundo actual, las acciones que crean responsabilidades están interconectadas globalmente<sup>1</sup>. Como señala acertadamente Nancy Fraser (2008) «la globalización está cambiando nuestra manera de hablar de la justicia».

Es en ese nuevo marco que impone la globalización donde algunos autores, como Thomas Pogge o Iris Young, se plantean una *responsabilidad colectiva cosmopolita*, procurando un giro en la teoría desde un enfoque de los derechos a un enfoque en las responsabilidades. Con ello, sin embargo, no se pretende exonerar a los estados de sus responsabilidades, sino apuntar a las obligaciones morales y políticas con respecto a *los otros*, a aquello que Arendt ya señalase (2007a): somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación o cuidado de ese mundo común. Es una *responsabilidad vicaria* que representa el precio que pagamos por vivir en una comunidad. La responsabilidad, tendría un carácter objetivo, atendiendo a los resultados de la acción, no a su intencionalidad. La acción, como señala Arendt, es impredecible en cuanto a sus resultados, cada acción, cada comienzo, abre nuevos cursos de resultados que pueden ser inesperados, pero son los *resultados* mismos —la destrucción del mundo común, por ejemplo— los que deben ser reparados. En el fondo, para Arendt, no habría manera de escapar o excusarnos de la responsabilidad colectiva frente al mundo (2007a, p. 153). Desde el momento que hago algo, estoy inmerso en una red de relaciones predeterminadas, esto es, en una red de responsabilidad colectiva. Ser responsable no tiene que ver con consecuencias legales o morales de una acción, sino con crear una reacción presencial en cadena sin fin que cambia el mundo.

No hay por tanto obligaciones especiales o responsabilidades especiales marcadas por la proximidad con ese grupo (territoriales, de pertenencia,...) Es arbitrario considerar la pertenencia al estado-nación como única y exclusiva fuente de obligaciones morales, jurídicas y políticas. La responsabilidad se evalúa por los *resultados producidos*, con independencia de que estos resultados afecten a nuestros compatriotas o vayan más allá de nuestras fronteras. La pertenencia es a un mundo

---

<sup>1</sup> En este sentido, véanse las obras de Follesdal, Andreas y Pogge, Thomas (eds) (2005) *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht, Springer., y Pogge, Thomas (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós (orig: *World Poverty and Human Rights*, Oxford, Polity Press-Blackwell Pub, 2002).

compartido, no a una comunidad concreta. Si en la década de los sesenta, Arendt se planteaba, al hablar de la responsabilidad que «la cuestión no es nunca si un individuo *es* bueno, sino si su conducta es buena para el *mundo* en que vive. El centro de interés es el mundo y no el yo» (2007a, p. 154), nosotros no podemos ya por más tiempo pensar que ese mundo se restringe a las fronteras nacionales. Como señala Seyla Benhabib, (2006, p. 36) «nos hemos convertido en contemporáneos morales, aún si no en socios morales, atrapados en una red de interdependencia». Y, de nuevo con Arendt, pensar la responsabilidad que tenemos en el *cuidado* de ese mundo común, en la preservación de la pluralidad humana, de tal manera que sea posible poder manifestar *quiénes* somos, en lugar de *qué* somos (mano de obra barata, cuerpos explotados, nuda vida) requiere, como nos ha propuesto también Iris Young, ir más allá del concepto clásico de responsabilidad.

Arendt se plantea la cuestión de la responsabilidad en realidad, muy tempranamente, en los años 40, en un ensayo titulado «Culpa organizada y responsabilidad universal»<sup>2</sup>, y ya posteriormente, a raíz del juicio a Eichmann, en «Responsabilidad colectiva» (1962). Casi al mismo tiempo, Karl Jaspers publica en 1946 un ensayo ya clásico en el tema: *El problema de la culpa*, en el que planteaba los grados de culpabilidad de Alemania y de los alemanes en la contienda. En realidad, ambos, Jaspers y Arendt, se planteaban lo que Arendt expresa irónicamente: «la cuestión en ese momento, no era tanto lo que nos hacían nuestros enemigos, sino lo que nos hacían nuestros amigos» (2005b, p. 27)

Arendt analiza la responsabilidad *colectiva* moral y política, esto es, la complicidad anónima de la ciudadanía, y también la responsabilidad *individual* moral. De la misma manera que Jaspers, distingue entre *culpabilidad* y *responsabilidad*. La culpabilidad *singulariza*, expone a un sujeto determinado ante determinadas acciones que ha producido, es estrictamente personal. Para que podamos hablar de culpabilidad es necesario el elemento de la realización (o la omisión) de un acto, y el elemento de la mente culpable (*mens rea*). Al igual que Jaspers, Arendt rechaza también la noción de culpabilidad penal o moral *colectiva*. La culpa —al igual que la inocencia— es siempre individual. En el caso que ella analiza, la implicación de Alemania en el Holocausto, no tiene sentido, pues, señalar, la culpabilidad colectiva de Alemania, pero sí la identificación y posterior juicio de los culpables individuales, como ocurriera en el juicio de Núremberg o en el de Eichman.

Sin embargo, la *responsabilidad* no está ligada necesariamente a la intencionalidad, no toda responsabilidad está basada en la *mens rea*, como es el caso de la responsabilidad vicaria. La responsabilidad, tiene un fuerte componente intersubjetivo: se responde ante alguien o ante un colectivo. Por ello, la pregunta inmediata es ¿Ante quién somos responsables? Para Arendt la respuesta es en primer lugar, ante nosotros mismos, pero además, somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación de ese mundo común. La responsabilidad, al contrario que la culpa, puede ser *colectiva*, es lo que se denomina una *responsabilidad vicaria*, esto es, una responsabilidad por una acción que no hemos cometido, que se hizo en nuestro nombre, y de la que somos responsables por pertenecer a una comunidad determinada<sup>3</sup>. Así, la responsabilidad política (vicaria) de los gobiernos, señala Arendt (2007a,

<sup>2</sup> Recogido en el volumen *Ensayos de comprensión*, Madrid, Ed. Caparrós, 2005.

<sup>3</sup> Véase al respecto el análisis de la responsabilidad vicaria en H.L.A. Hart: *Responsibility and Retribution*, en Hart: *Punishment and Responsibility*. Oxford: Clarendon 1959

p.153) supone «asumir la responsabilidad por las actuaciones buenas y malas de sus predecesores», y de la misma manera, hablaremos también de una responsabilidad colectiva política y moral (nunca legal) «por los pecados de nuestros padres, de la misma manera que recogemos la recompensa por sus méritos, pero ni somos culpables de sus malas acciones, ni podemos arrogarnos como méritos propios sus logros» (2007a, p. 153). Esa responsabilidad vicaria es el precio que pagamos por vivir en una comunidad<sup>4</sup>. Por ello, la única vía de escapar a esa responsabilidad sería no pertenecer a comunidad alguna, ser un Robinsón aislado o, en el otro extremo, ser un apátrida o un refugiado, esto es, estar expulsado de cualquier comunidad, lo que nos llevaría, junto con Arendt, a afirmar que los apátridas serían, entonces los inocentes absolutos, inocencia pagada al altísimo precio de no poder disfrutar de ningún reconocimiento social, político y legal.

Pero, además, habría una responsabilidad moral y política colectiva ligada a la complicidad anónima tolerante con la violencia y el terror, donde se promueve o tolera una atmósfera de sometimiento colectivo a un dictador, complicidad con el mal socialmente extendido y consentido, una violencia que se hace ordinaria y cotidiana, de participación anónima aquiescente. Para Jaspers, el reconocimiento de esa responsabilidad es el primer paso para poder construir un nuevo futuro colectivo, en situaciones de lo que hoy denominamos «justicia transicional», y el punto de partida para asumir esa responsabilidad es, al igual que señala Arendt, «el restablecimiento de la disposición a reflexionar», (Jaspers, 1998, p. 44) esto es, el ejercicio de la capacidad del juicio.

Por consiguiente, en el caso alemán, según los análisis de Arendt nos encontraríamos con las siguientes situaciones y grados de responsabilidad: 1) aquellos que son culpables y por tanto singularizados, como es el caso de Eichman. 2) aquellos no culpables pero sí responsables porque participaron en la sociedad y prestaron apoyo a los criminales. Estos serían los que Arendt denomina los «corresponsables irresponsables», la masa anónima de los testigos indiferentes o complacientes con el terror, los que no hicieron nada por oponerse, representados en aquellos que contribuyeron al ascenso al poder de Hitler, los simpatizantes del régimen, los que le aplaudieron, apoyaron y votaron, y que «en sentido amplio, fueron corresponsables de los crímenes de Hitler» (2005a, p. 158). Para ella, lo que resultó verdaderamente nuevo y pavoroso fue la participación «de todo un pueblo en la vasta máquina de asesinato administrativo en masa», de tal manera que «todo el mundo es, o un verdugo, o una víctima o un autómatas que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas» (2005a, p. 159). El hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituyó el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los dirigentes nazis supieron captar perfectamente es que para lograr esa participación y responsabilidad mayoritaria no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convencidos, ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados únicamente en mantener su esfera privada. 3) Finalmente, aquellos que se distanciaron de las acciones violentas y se opusieron al régimen (el caso del pueblo danés o del sargento Anton Schmidt<sup>5</sup>).

---

<sup>4</sup> De igual modo, Kart Jaspers señala, (1998, p. 91) «Existe algo así como una culpa moral colectiva en el modo de vida de una población de la que yo formo parte como individuo y de la que nacen las realidades políticas. No se pueden separar la situación política y el entero modo de vida de los hombres. No hay ninguna separación absoluta entre política y ser humano, al menos, mientras el hombre no perezca solitariamente marginado».

<sup>5</sup> Arendt recoge la historia del sargento Anton Schmidt, tal y como se relató en el juicio a Eichman: Schmidt

Lo que nos podemos preguntar ahora es ¿Cuáles fueron los mecanismos sociales que propiciaron la extensión de esos sujetos irreflexivos entre el vasto conjunto de una sociedad? Esa complicidad anónima se expresaba lo que bien podríamos denominar un *mal banal colectivo*, y éste era posible gracias a algunos rasgos insertos en las sociedades modernas —aunque con mayor presencia en la sociedad alemana— que hicieron factible la deriva hacia esa banalidad colectiva. Ciertas tendencias presentes en las sociedades contemporáneas facilitan o vehiculan la aparición de ese mal banal colectivo. Entre esas tendencias Arendt (2005a) señala fundamentalmente la despreocupación del buen burgués por la vida pública y el aislamiento en sus intereses privados como uno de los principales móviles de la complicidad colectiva. Arendt relata para ilustrar su exposición el significativo encuentro entre un judío liberado del campo de Buchenwald y un antiguo compañero de colegio que se encontraba entre los SS: «De manera espontánea, el antiguo compañero le comentó: ‘Tienes que entenderlo, llevaba cinco años de paro. Pueden hacer de mí lo que quieran» (2005a, p. 163).

El burgués, para Arendt, es el hombre-masa contemporáneo, refugiado en la confortabilidad y seguridad de su propia esfera privada: Seguramente hoy diríamos refugiado dentro de los muros de su condominio y observando el amenazante exterior a través de las cámaras de seguridad de su casa. La figura opuesta al burgués es la del ciudadano, esto es, la de aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados. Por el contrario, Arendt encuentra en el burgués y su ignorancia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas. En gran medida, los análisis de Arendt coinciden con los de otros estudiosos del Holocausto, que describen la participación (activa o pasiva) de los testigos en el aniquilamiento de los judíos. Igualmente, análisis posteriores como los de Zygmunt Bauman han coincidido con Arendt en el importante papel que juega la burocracia en la construcción de la indiferencia moral ante el sufrimiento ajeno.

Pero Arendt se plantea también cuál es la responsabilidad individual frente a la violencia. Este tema lo analiza en su artículo de 1964 «Responsabilidad personal bajo una dictadura» y está profundamente ligada a sus reflexiones sobre la banalidad del mal en el juicio a Adolf Eichmann.

Lo que Arendt detecta son las «trampas» o coartadas que nos encontramos cuando tratamos con las cuestiones de la responsabilidad. Seguramente, lo primero que tendríamos que apuntar es que hablar de responsabilidad individual es algo que, en principio, resulta incómodo: nadie quiere aceptar responsabilidades, sino más bien evadir las. Y los argumentos utilizados para justificar esa *evasión moral* de la responsabilidad, como apunta Arendt, son diversos: Tendríamos aquellos que señalan la imposibilidad de resistirse ante cualquier tipo de tentación, ya sean sobornos o prebendas, de tal manera que, la promesa de un mejor empleo, de quedarse con los bienes del judío denunciado o de aceptar dinero bajo mano, operarían como *eximentes morales* ante la responsabilidad. Sin embargo, este tipo de argumentos no puede ser en ningún caso una justificación moral de la acción, pues estaríamos olvidando que existen otras alternativas de acción, aunque satisfagan en menor medida el cálculo egoísta de intereses del agente en cuestión.

Otro de los argumentos que se suelen utilizar, y que de hecho utilizó la defensa de Eichmann en su juicio, es la llamada «*teoría del engranaje*» (*cog theory*), (2007b,

---

estaba al mando de una patrulla que operaba en Polonia, dedicada a recoger soldados alemanes que habían perdido el contacto con sus unidades. En el desarrollo de esta actividad, Schmidt había entrado en relación con miembros de las organizaciones clandestinas judías, y había ayudado a los guerrilleros judíos, proporcionándoles documentos falsos y camiones del ejército. Finalmente, en 1942, Schmidt fue descubierto y ejecutado.

p. 58) que elude la responsabilidad aduciendo que tan sólo constituyen una pequeña pieza de engranaje de un sistema más amplio, ya sea éste militar, burocrático, mafioso, clientelista etc. en realidad este tipo de justificación conduce a una petición de principio, a la existencia de un primer responsable, que cargaría con toda la responsabilidad (y culpabilidad en su caso) y liberaría de la misma al resto de los integrantes del sistema. De esta manera, en el caso de Alemania el único responsable sería Hitler. Pero los que parecieron olvidar los abogados de Eichmann al enrolarse en este tipo de argumentos para exonerar la responsabilidad del acusado es que los tribunales no juzgan ningún sistema, ni una corriente histórica, ni el antisemitismo en su caso. Juzgan a un individuo, y como nos recuerda Arendt (2007b, p. 60) «en la mayoría de las organizaciones criminales, las pequeñas piezas del engranaje cometen, de hecho, los mayores crímenes».

Otro tipo de argumento utilizado en la exoneración de responsabilidades es el argumento del *mal menor*: frente a dos males, se ha de optar por el mal menor (2007b, p. 64). Arendt se opone frontalmente a esta tesis, al recordarnos que al escoger el mal menor, nos olvidamos que estamos escogiendo el mal. Precisamente, una de las técnicas de un gobierno totalitario es esgrimir este argumento para extender el terror, la criminalidad y la complicidad con sus crímenes, para que la población acepte el mal como tal, como único escenario posible. El argumento del mal menor, además, suele ir precedido de una escalada en su práctica: desde la aceptación de medidas consideradas «menores»: como ocurrió en Alemania durante las primeras etapas del régimen nazi con la expulsión de los judíos de la vida social, para garantizar la «seguridad» del resto de la población, la promulgación de las leyes de Núremberg... Medidas, en este caso legales, que ayudan a la radicalización y aceptación del terror. El argumento del mal menor, a menudo se esgrime como la implantación de la seguridad en la población a cambio de males mayores, de miedos artificialmente creados, lo que genera, además impunidad en quien comete los actos violentos y complicidad en la población.

Lo que en realidad nos muestran todos estos argumentos evasivos de la responsabilidad, señala Arendt, está relacionado con el temor y la incapacidad para juzgar nuestras acciones y las de los demás. Efectivamente, no hay nada más extendido que esa frase tan usual de «yo no soy quién para juzgar», que no parece expresar una preocupación mayoritaria repentina a la manera del liberalismo clásico por respetar la esfera de la intimidad de los demás. Más bien, como indica Arendt, lo que nos sugiere es algo más preocupante: el reconocimiento de la incapacidad para discernir el bien del mal, de ejercer la facultad del juicio. Pero, además, nuestra prevención frente al juicio, también se debe a un fuerte prejuicio relativista: no puedo ponerme en su lugar, no puedo pensar la alteridad, alteridad que, previamente se ha presentado, por parte del sistema político correspondiente, no como pluralidad, sino como una alteridad en la que no podemos reconocer lo humano.

La incapacidad para pensar y para ejercitar el juicio es lo que Arendt denominó la *banalidad del mal*. Ese mal banal es ejercido por un sujeto que es *idiota moral* (del término griego *idiotes*) esto es, un apático moral, que vive aislado de los otros, encerrado en sí mismo, en su privacidad, preocupado tan sólo por sí mismo e incapaz de pensar en los demás<sup>6</sup>. Un sujeto que no es capaz de ejercitar la imaginación, de ponerse en el lugar

---

<sup>6</sup> Véase al respecto la caracterización que hace Norbet Bilbeny del *idita moral* en su libro del mismo título (Anagrama, Barcelona, 1993)

de los demás. Con esos rasgos, Arendt describiría a Eichmann al observar su conducta durante el juicio (2003, p. 78): «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 los otros y, por ende, contra la realidad como tal».

Sin embargo, en las situaciones de violencia generalizada y aceptada, también encontramos disidentes que se niegan a colaborar. Frente a ellos, Arendt se pregunta qué tipo de argumentos morales utilizaron para justificar esa conducta. Los no participantes, en ese sentido, fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos. Fueron los dubitativos respecto a las reglas morales tradicionales, los escépticos. No disponían de otro sistema de valores. No pre-juzgaron de una manera automática. Tampoco se encontraban entre aquellos más cultivados, educados o pertenecientes a una clase social determinada (pensemos en el caso de Heidegger) Lo que les movió a no participar fue una argumentación moral secular que queda expresada en la máxima socrática «es preferible sufrir una injusticia que cometerla»(2007b, p. 70 y ss.). Y la razón de esa preferencia, que queda expresada entonces en la negativa a cometer un daño es que de otra manera no podría seguir viviendo conmigo mismo, pues tendría que convivir con el malhechor o asesino en que me habría convertido. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir en paz (2007b ). La cuestión moral del «¿qué debo hacer?» depende en última instancia, de lo que yo decido en relación conmigo mismo: se trata entonces, de límites autoimpuestos. Arendt es muy consciente de que la moral de corte socrática propuesta es una moral para los tiempos de crisis, para las situaciones límite. Podríamos preguntarnos, entonces qué es lo que marca esos límites, esas situaciones (morales y políticas) excepcionales. Y la respuesta sin duda, viene marcada por la existencia de la violencia, por la amenaza violenta hacia el espacio público y el mundo común que creamos mediante nuestras acciones y deliberaciones. Y es en esas situaciones límites en las que la responsabilidad individual adquiere sin duda su fuerza y su sentido. Como señala Arendt, (2007a, p. 158) «son esas situaciones límite las que mejor aportan claridad en asuntos que de otro modo resultarían oscuros y equívocos». Aquellos que sí *actuaron*, en este sentido, realizaron una acción, en sentido arendtiano, esto es, interrumpieron una trayectoria violenta, introduciendo «lo inesperado» en el mundo.

En este punto merece la pena traer a colación, por su sentido profundamente arendtiano, la historia que narra el escritor e historiador alemán Joaquim Fest (2007). El padre de Fest era un profesor, perteneciente a la burguesía alemana, que fue apartado de la función pública por resultar sospechoso de realizar «actividades hostiles al Estado», y negarse a variar sus opiniones contra el gobierno. Su oposición al régimen trajo consigo la ruina económica de la familia y una larga serie de penalidades económicas y sociales. Pero además, inculcó a sus hijos el rechazo del mal, de un régimen basado en la mentira, como una *actitud moral*: les hizo escribir y conservar con ellos una frase sacada de los Evangelios: «Aunque todos participen, yo no» (*Etiam si omnes, ego non*). Ese «yo no» se erigió como un estandarte frente a la aquiescencia complaciente y el letargo moral. Es un «yo no», como máxima moral, que nos muestra precisamente el ejercicio de la capacidad de pensar y discernir, del disenso frente a la violencia. Me parece claro señalar la relevancia de ese «yo no» en el ejercicio de nuestra responsabilidad individual frente a situaciones de *violencia y exclusión*: aunque otros colaboren en la institucionalización de la violencia, yo no. Parece evidente postular además, el tránsito de ese «yo no» individual a un yo no colectivo: *nosotros no*. Y esto implicaría lo que Arendt señala como la creación de un *poder concertado compartido*, un sentido de la responsabilidad ciudadana colectiva que nos mostraría una sociedad

civil robusta desde el punto de vista moral y político. Creo que podemos poner ejemplos recientes de ese «nosotros no» frente a la violencia en los que la ciudadanía se alza con una conciencia colectiva de la responsabilidad: las manifestaciones masivas que se dieron en toda Europa de resistencia ciudadana contra la intervención militar en Irak, o en España, las manifestaciones que se sucedieron a los asesinatos por parte de la banda terrorista ETA de Tomás y Valiente y Miguel Angel Blanco, o las manifestaciones que se siguieron tras el 11M ante las mentiras del gobierno en ese momento acerca de la autoría del atentado.

Como hemos visto, para Arendt, la responsabilidad política respecto al mantenimiento de la pluralidad y el cuidado del mundo, en realidad, es inevitable: desde el momento en que pertenecemos a una comunidad política, somos responsables por su preservación. Sin duda, es una afirmación difícil de sostener, puesto que mantiene una concepción fuertemente pasiva y estática de la responsabilidad, ligada a la mera pertenencia (Young, 2005). Sin embargo, la propia Arendt parece introducir algunas matizaciones a esto: se tendría que dar la aceptación acrítica de las instituciones y las políticas, una falta de resistencia, e incluso, ella misma señala la responsabilidad de aquellos que no pertenecían a la misma comunidad nacional en el caso de la persecución de los judíos. No obstante, Arendt no toma en cuenta algo que parece importante, al menos si queremos seguir hablando de responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, y es la *situación social* de los individuos a los que atribuimos esa responsabilidad. Para ella, todos compartirían la responsabilidad vicaria, con independencia de cuál sea su situación o posición en la sociedad. Probablemente, esta ceguera arendtiana podemos explicarla por su disociación entre lo político y lo social: su objetivo es la preservación del espacio público en el que pueda manifestarse la pluralidad, y esa es una responsabilidad política de la que no es posible eximirnos alegando situaciones de pobreza, necesidad o falta de poder. En este sentido, el mensaje arendtiano es claro: todos somos capaces de ejercer el cuidado del mundo mediante el ejercicio la acción política.

Iris Marion Young nos ofrece un buen ejemplo acerca de cómo pensar, en términos arendtianos la responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, matizando la posición maximalista de Arendt.

En su última obra inconclusa, antes de su muerte en 2005, *Responsibility for Justice*, Young se plantea si en un contexto de globalización, podemos seguir hablando de responsabilidades ligadas exclusivamente a la pertenencia a una comunidad política y jurídica concreta<sup>7</sup>. Frente a las posiciones que mantienen que sólo tenemos obligaciones y responsabilidades respecto a los que pertenecen a nuestra comunidad (moral, jurídica y política), esto es, hacia aquellos individuos que viven en un mismo estado-nación y que por lo tanto se encuentran ligados mediante la nacionalidad, Young mantiene lo que denomina a *social connection model of responsibility*. Su propósito es argumentar que en un mundo globalizado, el concepto tradicional de responsabilidad debe ser suplementado con un concepto de la responsabilidad política si queremos atender a nuestras intuiciones morales de que ciertas prácticas globales, como los trabajos de explotación en la industria textil, son injustos. Su objetivo, por tanto, es (2005b, p. 702) «que todos los agentes que contribuyen con sus acciones a los procesos estructurales que producen injusticias, tienen responsabilidades para poner remedio a esas injusticias» .

---

<sup>7</sup> Algunos capítulos de esa obra han sido publicados, y son los que aquí cito: «Responsabilidad y justicia global: Un modelo de conexión global», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 2005

La tesis de Young (apoyándose en Onora O'Neill) es que en un mundo de mercados globalizados y estados interdependientes, nuestras acciones se ven condicionadas y contribuyen, a su vez, a prácticas que afectan a individuos lejanos a nosotros, así como, del mismo modo, sus acciones contribuyen al desarrollo de prácticas por las cuáles nos vemos afectados. El resultado es un panorama —muy arendtiano— de acciones que se entrecruzan, y en el que Young apuesta por afirmar que

«Nuestra responsabilidad deriva de nuestra pertenencia común a un sistema de procesos interdependientes de cooperación y competición, a través de los cuales intentamos obtener beneficios y hacer realidad nuestros proyectos. Como parte de esos procesos, tenemos responsabilidades, incluso aunque no haya una cadena causal directa que nos permita seguir el rastro de un resultado que pueda hacer que nos lamentemos por nuestras acciones» (2005b, p. 702)

Evidentemente, uno de los problemas que surgen de esta afirmación es el de la asimetría, (y este era uno de las cuestiones que Arendt desatendía): los sujetos que realizan acciones interconectadas en un mundo globalizado no se encuentran en posiciones simétricas, sino que esas acciones se insertan en *estructuras sociales* que potencian la vulnerabilidad de unos a costa de la satisfacción y el resguardo de otros. Por ello (y recordemos que Young es de las autoras que ha analizado con más énfasis los problemas de asimetría en el espacio público), señala que aquellos que están situados en una posición material e institucionalmente más propicia para tener influencia en las condiciones de vulnerabilidad tienen un mayor número de obligaciones.

El propósito de Young es mostrar cómo el concepto de responsabilidad tradicional (*liability model*) no resulta apto para atender las obligaciones que generan las injusticias estructurales transnacionales, sino que, por el contrario es necesario adoptar ese modelo que ella propone bajo el nombre de *responsabilidad basada en la conexión social* (2005b). Con el fin de explicar qué entiende por injusticia estructural global, se centra en la industria textil global como ejemplo de ese tipo de injusticia. Si bien Young examina la industria transnacional de la ropa como ejemplo, podríamos poner otros ejemplos también de injusticia estructural global: los *call centers* deslocalizados, de atención al consumidor (Telefonica, Orange, etc.), situados también en países donde el abaratamiento de costes para la empresa son proporcionales a la falta de derechos de los trabajadores.

¿Qué tipo de responsabilidad es adecuada entonces para esas injusticias estructurales globales? Nos encontramos aquí con un tipo de análisis muy arendtiano por su parte: no podemos atender un fenómeno nuevo con viejas categorías, en este caso, atender las injusticias estructurales con el modelo de responsabilidad basada en obligaciones (*liability model*). Para Young, las concepciones tradicionales de la responsabilidad moral y jurídica requieren que establezcamos una relación directa entre la acción de un individuo o grupo y un daño, estableciendo un nexo causal. Sin duda, este modelo de responsabilidad puede —y debe— ser aplicado a los propietarios de las fábricas que violan los derechos de los trabajadores, y ser sancionados por ello. En este sentido, la propuesta de Young no pretende en ningún caso rechazar o reemplazar el modelo clásico de responsabilidad, sino señalar que en los casos de injusticias estructurales, *no es suficiente*.

Young desarrolla las características de éste modelo de responsabilidad basado en la conexión social teniendo en cuenta su comparación con el modelo clásico:

1) El modelo de responsabilidad clásico determina un universo de responsables y no responsables. Esto es necesario en términos jurídicos, «Pero cuando los daños se

deben a la participación de miles o millones de personas en prácticas e instituciones que producen resultados injustos, ese concepto es insuficiente. En esos casos, declarar a alguien culpable de perpetrar determinadas acciones no exime de responsabilidad a los demás cuyas acciones contribuyen al resultado» (2005b, p. 702). Ese aislamiento de los responsables frente a una masa de no responsables, conduce a la autoexculpación y autoindulgencia de estos últimos.

2) La sanción y la reparación en el modelo clásico tienen como objetivo volver al estado inicial la situación, restablecer las circunstancias básicas iniciales, aceptando que ese punto de partida es aceptable moralmente y es el que hay que restituir (2005b, p. 703). Sin embargo, el modelo de responsabilidad propuesto por Young, pone en cuestión precisamente, las condiciones originales, evaluando las normas aceptadas y los principios institucionalizados.

3) El modelo propuesto por Young mira hacia el futuro más que hacia el pasado: tiene aspectos más proyectivos que retroactivos. Difiere en el énfasis temporal respecto al modelo clásico de responsabilidad. Frente a la retribución por hechos pasados, se pretende disuadir a los demás (corporaciones, estados, particulares) de que continúen cometiendo las mismas acciones en el futuro: su propósito, en este sentido, va dirigido a la reforma (2005b, 704). No se trata pues, de culpar, sancionar o buscar la reparación (puesto que en realidad no hay ese nexo causal) sino de invitar encarecidamente a que cambien sus acciones o las detengan aquellos que contribuyen con ellas a la injusticia estructural. Aquí las coincidencias con Arendt son claras. Para ambas autoras asumir la responsabilidad permite seguir construyendo el mundo. En palabras de Arendt (2006, p. 626): «Responsabilidad significa en lo esencial: saber que se pone un ejemplo que otros seguirán; en esta forma cambiamos el mundo».

Pero, además, Young señala cómo la responsabilidad basada en la conexión social sólo es posible mediante la *acción colectiva*: nadie puede realizar ese cambio de las instituciones por sí sólo (2005b, p. 705). En este sentido, supone una intervención activa en el mundo que estaría muy cercana a la idea arendtiana del poder como «poder compartido», como poder del grupo unido y que desaparece una vez que el grupo se disuelve. Para Young, esta responsabilidad crea lazos políticos entre los sujetos, y crea una comunidad de diálogo y de intereses comunes. Por consiguiente, al igual que Arendt, la responsabilidad se desliza al terreno de la acción política, casi confundándose con ésta: el espacio público y el mundo no pueden sostenerse sino es mediante la acción y la responsabilidad de la ciudadanía.

Sin duda, la propuesta de Young, de clara inspiración arendtiana, representa un lúcido análisis acerca de las posibilidades de modificar las estructuras injustas por medio de la acción colectiva. Pone el acento, al igual que Arendt, en la capacidad de agencia de los sujetos. Arendt no llegó a pensar la responsabilidad política colectiva en términos transnacionales, probablemente porque en su obra no encontramos rastros de cosmopolitismo, sino más bien al contrario, la crítica a la idea de «ciudadano del mundo». Sin embargo, introduce elementos importantes a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad: el ejercicio del juicio, la puesta en marcha de la capacidad de pensar, el cuidado del mundo o la importancia de nuestras acciones y omisiones frente a los otros y *con* los otros, un concepto de responsabilidad, en suma, que, necesariamente, tiene en cuenta la textura intersubjetiva del espacio público que habitamos. Young, por su parte, extiende y disemina esa intersubjetividad a una comunidad cosmopolita y transnacional, en donde las elecciones de nuestras acciones tienen importantes consecuencias. Ambas

autoras nos ponen, en este sentido, sobre la pista de poder pensar la responsabilidad como uno de los atributos básicos de la ciudadanía, como un dato del que no podemos evadimos si aspiramos a una esfera pública —nacional o transnacional— más justa.

## Bibliografía

- ARENDR, HANNAH (2003) *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona
- ARENDR, HANNAH (2005a) «Culpa organizada y responsabilidad universal», en Arendt, *Ensayos de comprensión*, ed. Caparrós, Madrid
- ARENDR, HANNAH (2005b) «¿Qué queda? Queda la lengua materna», en Arendt, H., *Ensayos de comprensión*, ed. Caparrós, Madrid.
- ARENDR, HANNAH (2006) *Diario Filosófico, 1950-1973*, Ed. Herder, Barcelona.
- ARENDR, HANNAH (2007a) «Responsabilidad colectiva», en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona
- ARENDR, HANNAH (2007b) «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona.
- BENHABIB, SEYLA (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires.
- FEST, JOAQUIM, (2007) *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*, Taurus, Madrid
- FRASER, NANCY (2008) *Escalas de justicia*, Ed. Herder, Barcelona.
- JASPERS, KARL (1998) *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona
- YOUNG, IRIS MARION (2005a) «Guilt versus Responsibility: A Reading and Partial Critique of Hannah Arendt», Conferencia presentada en el Encuentro Annual de la American Political Science Association, Washington, 1 de Septiembre del 2005. Disponible en [http://www.allacademic.com/meta/p39990\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p39990_index.html)
- YOUNG, IRIS MARION (2005b) «Responsabilidad y justicia global. Un modelo de conexión social», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 39