UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

Ética de la responsabilidad:

el poder y la riqueza

Alumno: Bryan Juárez Irala

Tutora: Stefania Fantauzzi

Grado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras

Trabajo de Fin de Grado

UAB Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant ..... Bryan Juárez Irala ..... amb NIF 48016072F

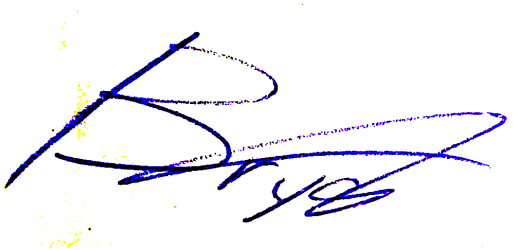
Lliura el seu TFG ..... Ética de la responsabilidad: el poder y la riqueza .....

.....

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA



Bellaterra, 30 de desembre de 2025.

Índice

0. Capítulo metodológico

0.1 Planteamiento del problema

0.2 Tesis

0.3 Marco teórico

1. Introducción

1.1 Marco fundamental de la tesis: la frustración irresoluble

1.2 *El ejercicio de pensamiento*

2. Genealogía del dinero como fuente de poder

2.1 Acumulación en el ámbito público

2.2 Acumulación en el ámbito privado

3. El tabú del juicio a la inacción

3.1 La impunidad de la inacción en el ámbito jurídico

3.2 La impunidad de la inacción en la vida pública

4. Los sesgos cognitivos

4.1 El desnivel prometeico del capital

4.2 Los mecanismos medializadores

4.2.1 El mito del contractualismo

5. Responsabilidad práctica ante el sesgo

5.1 La elasticidad de las facultades

5.2 El mito del rico responsable

5.2.1 El multimillonario “bueno”

5.2.2 El multimillonario “neutro”

5.3 Organizaciones subversivas

6. Conclusión

6.1 Conclusión personal

7. Bibliografia / Webgrafia

Resumen

El capitalismo contemporáneo ha permitido que individuos concretos acumulen poder suficiente para afectar a toda la humanidad. Su inacción ante el sufrimiento evitable constituye una forma de culpa por omisión que permanece impune gracias a sesgos cognitivos, mecanismos medializadores y el contractualismo, que disfraza la coacción de consentimiento. Juzgar esta inacción es incómodo y pensar en alternativas extremadamente difícil, ya que los mecanismos del sistema neutralizan sistemáticamente esa posibilidad. Recuperar el juicio moral es el primer acto de resistencia, y la acción concertada desde organizaciones subversivas, el segundo.

Palabras clave: omisión, desnivel prometeico, juicio moral, medialidad.

Abstract

Contemporary capitalism has allowed specific individuals to accumulate enough power to affect all of humanity. Their inaction towards avoidable suffering constitutes a form of guilt by omission, one that remains unjudged through cognitive biases, mediating mechanisms, and contractualism, which disguises coercion as consent. Judging this inaction is uncomfortable and figuring alternatives is extremely difficult because the system's mechanisms systematically neutralize that very possibility. Recovering moral judgment is the first act of resistance, and concerted action through subversive organizations, the second.

0. Capítulo metodológico

0.1 Planteamiento del problema

El capitalismo contemporáneo ha configurado un marco en el que es posible que un conjunto de particulares atesore una cantidad de capital que implique el poder necesario como para afectar de manera catastrófica y/o beneficiosa a todo el planeta. Pretendo analizar la responsabilidad que esto conlleva para aquel que dispone de tal poder, pero también la responsabilidad propia de los ciudadanos y trabajadores que garantizan el funcionamiento de dicho marco.

En este trabajo quisiera pensar en otros marcos desde los que pensar y actuar, pero es necesario concretar antes el marco en el qué estamos y qué problemas cognitivos tenemos para salir de él.

0.2 Tesis

Nos encontramos en un paradigma completamente nuevo en el que puede sostenerse que la inacción de las élites económicas frente a sufrimientos evitables constituye una forma contemporánea de culpa por omisión. A partir de ejercicios de pensamiento sobre los textos de Hannah Arendt y Günther Anders analizo los mecanismos cognitivos, ideológicos y estructurales que hacen que dicha culpa permanezca invisible e impune, tanto para quienes la ejercen como para quienes la padecen, y el grado de responsabilidad que de ello se deriva para todos los implicados.

0.3 Marco teórico

I. Günther Anders

Günther Anders usa el término "brecha prometeica" (o "desnivel prometeico") para describir la desproporción entre la capacidad de la humanidad para crear tecnología y su incapacidad para comprender y asumir las consecuencias de sus creaciones, generando un sentimiento de inferioridad y vergüenza ante los productos tecnológicos que el propio ser humano ha desarrollado. De esta manera, el hombre puede considerarse obsoleto en comparación con sus creaciones.

Dicha incapacidad la bautiza como “ceguera”, la cual aparece porque cada facultad tiene un límite de competencia a partir del cual ya no registra aumentos y no concuerda con la realidad. No obstante, cada facultad tiene una capacidad de ampliar su límite de competencia, pero la imaginación es muy difícil y el sentir parece inmóbil, mientras que el hacer y el pensar son más elásticos.

La brecha prometeica se evidencia en la era atómica, donde la capacidad tecnológica para destruir la humanidad supera la imaginación y responsabilidad de los creadores y usuarios.

Las facultades son algunas capacidades que tenemos los seres humanos. Hacen referencia a aquello que podemos hacer o crear y aquello que podemos comprender, y Anders expone que nuestro contexto las ha puesto en tensión porque la tecnología y nuestras facultades técnicas han avanzado más que nuestra capacidad de comprenderlas y sentirlas plenamente en sus consecuencias e implicaciones. De esta manera, dice del hombre contemporáneo que es menor que sí mismo porque su capacidad de *sentir* y *comprender* no abarca su capacidad de *hacer*.

Anders teoriza sobre el concepto de "paradigma totalmente nuevo" con una doble función argumentativa: por una parte, sirve para agravar la alarma con respecto a la era atómica, subrayando que nos encontramos ante una ruptura histórica sin precedentes y no ante una mera continuación de los peligros ya conocidos; por otra, expresa una dificultad epistémica fundamental que atraviesa todo su proyecto filosófico. Si el paradigma es genuinamente nuevo, entonces las categorías morales, jurídicas y políticas heredadas no solo resultan insuficientes, sino que pueden volverse activamente engañosas, pues nos dan la falsa impresión de estar comprendiendo algo que en realidad se sustrae a nuestros marcos de referencia.

II. Hannah Arendt

Hannah Arendt habla sobre la "renuncia al juicio" para describir una patología moral que proviene de varios mecanismos que legitiman la falta de juicio. Por ejemplo, la forma de falsa humildad que se pregunta "¿quién soy yo para juzgar?" que encubre la creencia de que uno habría actuado igual en las mismas circunstancias. Esta renuncia es un fenómeno estructural, de manera que cuando el juicio se suspende colectivamente, los agentes que efectivamente disponen de poder para actuar quedan exonerados sin que nadie los haya absuelto explícitamente.

Otro mecanismo sobre el cual la carencia de juicio se sostiene es la falacia de la culpa colectiva. Cuando la responsabilidad se distribuye de manera universal, dejando de pertenecer a nadie en concreto, se produce paradójicamente su disolución, porque donde todos son culpables, nadie lo es. Ella lo explica desde el sentimiento de culpa del pueblo alemán por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, lo que es una manera muy eficaz de exculpar a aquellos que realmente hicieron algo.

Estas operaciones protegen a quienes tenían poder real para actuar de otra manera. Por ello Arendt insiste en distinguir entre culpa y responsabilidad: no todo el que es responsable es culpable, pero la ausencia de culpa no equivale a la ausencia de responsabilidad.

Así pues, Arendt defiende la potencia política de la responsabilidad individual en sistemas de grupo, que no debe confundirse con la culpa compartida. La responsabilidad individual designa la situación de quienes, siendo inocentes en sentido estricto, forman parte de una comunidad o estructura cuyas dinámicas producen daño. Este concepto abre la posibilidad de pensar la responsabilidad política sin reducirla a la culpa individual, lo cual es condición necesaria para articular una respuesta a problemas que ningún individuo aislado ha producido enteramente, pero de los que tampoco puede desentenderse.

Finalmente, también analiza a quienes, sin cometer crímenes activamente, tampoco se resistieron. Lo que le interesa no es tanto explicar el mal excepcional como comprender la normalidad que lo sostiene, porque es precisamente esa normalidad la que resulta más difícil de juzgar y la que mayor impunidad acumula.

Para Arendt, pensar y juzgar no son exigencias políticas. Pensar implica interrumpir el flujo automático de la acción cotidiana para preguntarse qué se está haciendo y por qué, y es precisamente esta interrupción la que hace posible la resistencia. El juicio, por su parte, es la facultad mediante la cual esa reflexión se traduce en una valoración concreta, lo que implica que lo que ocurre en el mundo le incumbe.

III. El marco contractualista

El contractualismo es la tradición filosófica que fundamenta la legitimidad del orden social en un pacto, real o hipotético, entre los individuos que lo componen. Sus autores más destacados, entre los que se encuentran Rousseau y Locke, parten de la premisa de que los seres humanos, en un estado previo a la organización social, acuerdan ceder parte de su libertad individual a cambio de seguridad y de la regulación de los conflictos. Este pacto es la condición de posibilidad del estado y, con él, de todas las instituciones que lo sostienen.

No solo describe cómo surgió el orden social, sino que justifica por qué ese orden merece obediencia: si el pacto es el origen de la comunidad, entonces participar de ella implica haberlo consentido, al menos implícitamente. El pacto contractualista presupone que los individuos que lo suscriben lo hacen libremente y en una posición de igualdad suficiente como para que el consentimiento sea genuino. Sin esta condición, el pacto no es legítimo porque es una imposición tiránica.

1. Introducción

1.1 Marco fundamental de la tesis: la frustración irresoluble

Esta tesis parte de una emoción cruda propia de la juventud de hoy día: la indignación producida por el sentimiento de incapacidad de solucionar los problemas propios del sistema del cual formamos parte. Es una frustración perpetua porque se hace evidente que nuestra posición ha sido configurada para ser los más afectados, y a su vez los que menos podemos hacer al respecto. Ante una situación que duele, y que mientras se puede contemplar, se escurre por nuestras manos, la reacción más comprensible es dicha frustración.

Esta reflexión es propia de muchos momentos en la historia, pero nunca antes la distancia entre la víctima y el culpable había sido tan enorme como en el contexto actual. El WFP reveló que con 6,6 miles de millones de dólares se podrían resolver el problema del hambre en el mundo durante un año, y dicha cifra representa el 0,96% del patrimonio de Elon Musk (World Food Program 2023). La frustración es tan mayúscula porque nunca había sido tan evidente que alguien posee la agencia de solucionar los problemas que sufrimos con un esfuerzo mínimo, mientras que nuestra capacidad de resolución se reduce a una mera contribución, que ni siquiera garantiza una repercusión real.

Así pues, cabe plantear diversos objetivos desde este marco. Primero, se requiere reflexionar sobre una reconceptualización del *poder* en un contexto en el cual el capital tiene un peso mayúsculo en la definición del mismo. Segundo, se requiere reivindicar el juicio hacia la responsabilidad de las personas multimillonarias como Elon Musk con respecto a su acción e inacción. Por último, y tal vez más importante, se requiere reposicionar a los afectados como personajes esenciales en cualquier planteamiento posible del cambio.

La mirada desde la cual se piensan los diferentes ejes del sistema a criticar, es siempre propia de una persona del pueblo, agotada y frustrada. Es por ello que la reflexión sobre la responsabilidad de la riqueza de los multimillonarios no se realizará con el objetivo de descubrir el papel objetivo de estos personajes, sino que siempre estará ubicada en el análisis de las consecuencias reales sobre las víctimas. Aún así, la cuestión es comprender que las víctimas que, pese a los mecanismos que lo dificultan, disponen de la posibilidad de *pensar,* tienen margen de acción sobre el problema de la relación entre el poder y la riqueza, y que incluso su frustración puede ser un combustible para la puesta en práctica de dinámicas resolutivas. De esta manera, la irresolubilidad de la frustración es más la condición fundamental del cambio, que no una condena, ya que no hay mayor motivación a coordinar una acción política que una frustración tan mayúscula como la que tiene el pueblo hoy día.

1.2 *El ejercicio de pensamiento*

El trabajo que sigue a continuación fue planteado desde la base teórica de Günther Anders y Hanna Arendt *meramente* como un punto de partida. Sus nociones de la responsabilidad y el interés por cómo los miembros de una comunidad son responsables del funcionamiento de la misma ha inspirado a desarrollar una tesis contemporánea que abarca conceptos que no están al abasto de los autores desde los que se desarrolla. Dicho de otra forma, esta tesis se respalda en la derivación de los conceptos propios del marco teórico, pero no en el uso propio y estricto de los mismos.

Aún así, esta metodología no debilita la tesis, sino que es una puesta en práctica de lo que se pretende defender, ya que el pensamiento, como práctica que es, debe ser un desarrollo continuo sobre el contexto presente. Si *pensar* se entiende como una preparación para *juzgar* y, entonces, una incitación a la *acción,* la más elaborada y magnífica teorización filosófica está destinada a ser ubicada en un contexto sobre el que actuar, de manera que en los matices o la estructura se verá una derivación, aún con la humildad teórica que requiera.

Así pues, cabe destacar que uno de los principales rasgos que caracterizan este trabajo es el *ejercicio de pensamiento,* que se define como una elaboración filosófica propia fundamentada en los conceptos de un pensador, y que da como resultado una recontextualización de un concepto. Es un movimiento que en ocasiones es arriesgado, pero con la debida justificación se puede considerar un ejercicio políticamente poderoso, ya que es una manera de recurrir a un concepto el cual es capaz de ayudar en una situación impropia del mismo, aun con los debidos cambios en sus matices para que sea compatible.

2. Genealogía del dinero como fuente de poder

2.1 Acumulación en el ámbito público

Al dinero no se le ha dado nunca la suficiente importancia en la elaboración de los juicios morales desde las corrientes morales hegemónicas, pues se trata como un mero trámite para conseguir aquello que sí es importante. Los recursos y dispositivos mediante los cuales se lleva a cabo cualquier trajedia masiva (como por ejemplo las armas utilizadas en una guerra o las infraestructuras necesarias en el Holocausto) han sido obtenidos con dinero, pero el acento de la preocupación por su capacidad de impactar a escala masiva no se coloca nunca sobre él, sino directamente sobre dichos dispositivos. Dicho de otro modo, en la evaluación moral de los agentes implicados en una tragedia, raramente se analiza cómo el capital ha actuado en dicho suceso. Los presupuestos normalmente no son parte del estudio moral, sino que solo se destacan en análisis que presumen de ser objetivos y neutrales; y que pertenecen específicamente al ámbito de la economía o la política, implicando así una repelencia artificial por la ética y el juicio moral.

Existen dos principales motivos por los que el capital nunca ha generado tanta preocupación: en primer lugar, porque los agentes de las tragedias de tales magnitudes son mayormente figuras públicas de estado (cuando nos referimos a tragedias de este tipo, se suele hacer referencia a guerras o genocidios por parte de un país o grupo político a otro) y, por tanto, se considera que es el poder político autoritario el que dirige el poder del dinero hacia decisiones malévolas, dando por hecho que, si no no existiese esa corrupción, se podría aspirar a un impacto positivo con los presupuestos de estado a disposición en forma de servicios públicos, infraestructuras o subvenciones, por lo que la culpa no es del capital; y, en segundo lugar, porque no tiene sentido cuestionar la viabilidad moral de que un estado tenga cantidades enormes de dinero porque es condición de posibilidad del mismo, es decir, de mantenerse a sí mismo y a sus gentes. La cuestión es que la riqueza de un estado está fundamentada en la intención de que ese dinero vuelva a la comunidad que, con sus impuestos, contribuyó a esa acumulación de capital.

El surgimiento de esta expectativa es tan incierto como el comienzo del concepto mismo de estado, ya que la narrativa que fundamenta nuestra organización implica que el dinero y su valor práctico y teórico requieren de organización común, y la organización común requiere de dinero.
Por parte del surgimiento del estado social, el pensamiento occidental se ha construido bajo el marco moderno del contractualismo. Esta tesis también legitima la despreocupación hacia la acumulación de capital cuando se refiere al estado, pues el pacto del que parte el estado social presupone la

tolerancia hacia un fondo común que dispondrá de pertenencias las cuales crecen exponencialmente mientras más miembros contenga el grupo como condición de posibilidad. Rousseau (uno de los autores contractualistas más destacados) justifica la transición mediante la necesidad de seguridad, la regulación de los castigos y la protección de la propiedad privada (Rousseau 2016). Ahora bien, recontextualizando las ideas contractualistas, podría entenderse que esto solo es pensable con una acumulación significativa de capital que pueda garantizar que existan instituciones capaces de proteger a todos los miembros del colectivo, porque tal capacidad requiere necesariamente de poder material: armas, asalariados fieles, vehículos…

Desde este marco, es un sinsentido desconfiar del capital masivo del estado porque nosotros mismos lo estamos consintiendo con la esperanza ciega de encontrar beneficios para nosotros y nuestra comunidad.
No obstante, no es descabellado pensar en otras maneras posibles de organizarse que no impliquen al capital como fundamento de nuestros sistemas. Si no se entiende el contractualismo como una teoría determinista, el pacto no implica que nuestra organización no es más que una decisión consensuada, de manera que podría ser de otra manera.

2.2 Acumulación en el ámbito privado

Aún operando en el marco contractualista, cabe destacar que ninguno de los argumentos anteriores aplica al nuevo paradigma que emerge de los grupos más desarrollados: los estados ya no son los que son capaces de acumular más dinero y, por tanto, más poder, sino que el sector privado hace competencia.

El marco contractualista se vuelve difuso en un contexto en el que el sector privado es poseedor de tanto poder. Aunque el capital sigue proviniendo de la población mediante pagar sus bienes y/o servicios, tal aportación ya no se fundamenta en un interés genuino por cubrir nuestras necesidades, sino que ahora cabe la posibilidad de que estemos pagando por servicios que cubran necesidades especuladas y creadas artificialmente. De esta manera, la condición de ser libre para consentir un pacto ya no está garantizada.

Un gran primer ejemplo podría ser la familia Medici, que marcó el destino de Florencia y su relación con las monarquías europeas. Las primeras participaciones en el consejo ciudadano de Florencia se remontan al 1201, cuando se dedicaban a la artesanía téxtil, pero las siguientes generaciones se convirtieron en prestamistas, lo cual fue tremendamente oportuno en la depresión económica del

1340, que dejó en la ruina a muchas familias aristocráticas y pudieron remontar a la competencia. Con el tiempo amasaron una gran fortuna y crearon bancos por todas las monarquías europeas (desde Roma hasta Londres) que incluso permitían la transferencia de dinero entre ellos. Terminaron convirtiéndose en banqueros de la iglesia y de las casas reales europeas. También abundaban en astucia, ya que uno de sus mejores escudos fue su participación en el activismo contra otras familias aristócratas o contra la realeza misma, lo cual permitía que el pueblo, de nuevo, no tuviese que preocuparse por el potencial poder que poseía esta familia. Aún así, ese poder era innegable (Goldthwaite 1987).

Este ejemplo contrasta con mi premisa de que nos encontramos en un paradigma radicalmente nuevo en el que la acumulación de capital desmedida es digna de ser juzgada moralmente más que nunca, pues hace 700 años ya existían individuos que acumulaban grandes cantidades de poder monetario, ¿no?
Precisamente lo que quiero demostrar es que pese a que los Medici tuviesen tantísimo poder, ni aún así puede compararse con los ricos más ricos de nuestras sociedades contemporáneas, ya que no tenían el poder de impactar de manera significativa a todo el planeta.

La primera vez en la historia en que podemos sentir propiamente que un impacto de tal magnitud es posible es con la bomba atómica.

> *Hoy día vivimos en un mundo totalmente nuevo, imprevisto e imprevisible en sus efectos, en un mundo donde se han abolido las distancias pero nos amenaza con la posibilidad de un apocalipsis de la mano del hombre, hay reivindicaciones que no se había formulado nunca, que no se había requerido formular nunca, que no se habrían podido formular nunca.*[1]

Según Anders, lo que marca un nuevo paradigma es la abolición de las distancias en los efectos de nuestras acciones con la tecnología, ya que una decisión tomada desde un punto concreto puede afectar a la existencia misma de un territorio en la otra punta del planeta. El concepto de *distancia*, por tanto, se trata desde dos ejes: por una parte, la *distancia* es el detonante de un sesgo cognitivo, el cual consiste en la dificultad de empatizar y comprender una situación compleja si las consecuencias de la misma se dan en un lugar alejado de nuestro alcance, incluso si dicha situación ha sido causada por nosotros mismos. Pero al mismo tiempo, la bomba atómica implica una abolición de las distancias en tanto que dispone de la posibilidad de afectación a un punto

[1] Traducción propia al castellano: *Avui dia vivim en un món totalment nou, imprevist i imprevisible en els seus efectes, en un món on s'han abolit les distàncies però ens amenaça la possibilitat d'un apocalipsi de la mà de l'home, hi ha reivindicacions que no s'havien formulat mai, que no havia calgut formular mai, que no s'haurien pogut formular mai. (*Anders 2023, p. 29).

extremadamente lejano, a raíz de un avance tecnológico suficiente como para garantizar un alcance tan mayúsculo. Ahí ocurre otro *desnivel prometeico*, ya que mientras la capacidad técnica es capaz de abolir las distancias, la comprensión y la empatía se ve directamente limitada, de manera que en esa dimensión, lejos de "abolirse", la distancia toma un rol fundamental.

Esta reflexión propia de la era atómica, puede ser de gran ayuda para comprender el estado en el que nos encontramos ahora. Hoy día, existen agentes con voluntades individuales que tienen a su disposición la capacidad de afectar significativamente a toda la humanidad, y esta posibilidad solo ha sido posible mediante un proceso de aprendizaje técnico (tal y como destaca Anders), pero también gracias a la acumulación de capital suficiente como para que alguien en concreto pudiese permitirse crear la bomba atómica y la previa legitimación del capital por parte de toda la comunidad que pretende participar de él. Ese *alguien en concreto* en el caso sobre el que reflexiona Anders es más bien una coalición de estados que, juntos, pudieron acumular presupuestos y permitirse investigar y crear armas de destrucción masiva, mas la diferencia sustancial entre nuestro paradigma y el de Anders acontece cuando ese *alguien en concreto* resulta tener un sentido literal, es decir, que se refiere a una sola persona, o más bien un conjunto de personas concretas.

Cuando aquí hablo de *poder* me refiero a la concepción de afectar con una decisión a todo el planeta. Cuánto más se evidencia la abolición de las distancias en nuestro mundo, más poder se tiene porque la repercusión es cualitativamente y cuantitativamente mayor. El dinero es precisamente lo que crece paralelamente a la *distancia* de acción en tanto que permite el desarrollo tecnológico, y además la aplicación del mismo con mayor alcance.
Esta concepción del poder la extraigo mediante un ejercicio de pensamiento que parte de la teoría de Anders. De esta forma, bajo la lente de este trabajo se entendería que quienes detonaron la bomba nuclear como conjunto elitista son extremadamente poderosos.

Ahora que los dueños de las mayores cantidades de dinero no son las naciones, ya no funcionan los argumentos legitimadores de la riqueza pública. Ninguno de ellos puede ser atribuido a entidades privadas o personas individuales y concretas porque su dinero no persigue por condición de posibilidad otorgar servicios, sino que su fin es libre para ser dirigido a intereses individuales.
Nunca había sido tan necesario estar alerta al patrimonio de las personas más ricas del planeta porque nunca había existido una persona o una entidad con el poder de afectar tanto positiva como negativamente a toda la humanidad y, más intimidantemente si cabe, al futuro del planeta, si sus intereses privados así lo requieren.

3. El tabú del juicio a la inacción

En el caso de Anders lo que se juzgaba era evidente: la decisión de construir una bomba de destrucción masiva y, además, detonarla. Lo cierto es que todavía no ha ocurrido nada de esta gravedad de nuevo en tanto que afectación a escala global y cantidad de víctimas inocentes, y muchos multimillonarios contemporáneos, independientemente de controversias específicas, no enfrentan acusaciones penales comparables. Sin embargo, dentro del juicio moral actúa un criterio que aún persiste y que juega en un papel secundario, pero que su consideración es más que necesaria: la inacción. Desde Anders y Arendt la inacción se analiza desde el pueblo, pero en nuestra realidad la culpa por omisión puede analizarse también desde las élites. Es absolutamente necesario hacer una revisión de la responsabilidad de los culpables explícitos, no obstante, esto no tiene porque implicar enmascarar la posibilidad de responsabilidad de quiénes podemos hacer algo aun sin estar en el poder.

Srećko Horvat refina y amplía esta concepción de Anders señalando que ya han ocurrido otros fines del mundo, y que el paradigma nuevo que Anders diagnosticaba para la era atómica se ha agravado con la colisión entre esa era y la crisis climática. El caso de las Islas Marshall lo ilustra de manera devastadora: el archipiélago fue utilizado por Estados Unidos para realizar pruebas nucleares, lo que obligó a parte de la población a desplazarse, y desde entonces un tercio de sus habitantes ha abandonado los atolones. Siendo un país de apenas un metro sobre el nivel del mar, el cambio climático amenaza con sumergirlos por completo, mientras filtra residuos radiactivos tóxicos al océano Pacífico a través de una cúpula que está quedando anegada. Para los marshaleses, el fin del mundo no es una amenaza futura sino una realidad presente.
Como señala Horvat recuperando a Anders, lo que diferencia nuestra situación de la de los dinosaurios ante el asteroide es precisamente que nosotros somos responsables de la colisión. Pero cabe destacar que esa responsabilidad no recae únicamente sobre quienes tomaron decisiones activas, sino también sobre quienes no hicieron nada, pero podrían haber actuado. (Horvat 2021, p. 172–174).

Así pues, a continuación realizaré un análisis sobre los principales motivos por los que tanto el pueblo como las élites eluden la culpa por omisión o, dicho de otra forma, el juicio hacia las acciones que podrían llevarse a cabo, sin llegar a ponerse en práctica.

3.1 La impunidad de la inacción en el ámbito jurídico

El derecho penal tradicionalmente estructura la responsabilidad en torno a conductas activas (comisión), siendo excepcionales los tipos penales basados en omisión. Esta excepcionalidad refleja una asimetría normativa profunda: mientras que tenemos un deber general de *no dañar*, nuestro deber de *evitar daños* es limitado y condicionado ¿Cuándo y hasta qué punto estoy obligado a intervenir para evitar el daño ajeno?

La complejidad aparente para encontrar la respuesta no se encuentra en el dilema en sí, sino al criterio o tipo de racionalidad que se usa al responder. Adorno y Horkheimer desarrollan una crítica al proyecto moderno que resulta fundamental para comprender cómo el pensamiento contemporáneo ha quedado colonizado por una forma de racionalidad que imposibilita el juicio moral. Su argumento de partida es que la Ilustración pretendía liberar al ser humano mediante la razón, pero ha concluido en una forma de pensamiento que reduce la razón a un cálculo de medios, de manera que se ignoran los fines. A esta forma la denominan racionalidad instrumental.

La racionalidad instrumental se define por dicha indiferencia hacia los fines: no pregunta si lo que se persigue es legítimo, sino únicamente cómo conseguir el objetivo de la manera más eficiente. De esta manera, las preguntas sobre el bien y el mal, la responsabilidad o la culpa, dejan de articularse como tales y se reformulan como problemas de gestión y optimización (Horkheimer y Adorno 1998, 59–95).

Uno de los ejemplos que utilizan es el de Auschwitch, el cual se planificó mediante cálculos y estrategias racionales y, por tanto, únicamente se hablaba y se pensaba en ello desde los medios para conseguirlo. Sin embargo, es precisamente esa ausencia de evaluación de los fines lo que hace posible su horror: una racionalidad que no se pregunta si el objetivo es legítimo puede planificar cualquier cosa con igual eficiencia, incluido el exterminio. (Adorno 2003, 80–95).

Bajo el paradigma de la racionalidad instrumental, el marco de acción que a la práctica está disponible no termina siendo solo el de unos principios morales determinados, sino el del marco jurídico-legislativo. Primero, porque la sentencia de un juez con respecto a decisiones corporativas tiende a afectar a la producción o a la reputación de la marca (que en muchas ocasiones es la persona misma); y, además, dicha sentencia resulta ineludible, por lo que puede frenar o impedir por completo tanto el crecimiento como la producción. Por ejemplo, las empresas más grandes tienen la tendencia a extraer dentro de los márgenes de la legalidad cualquier oportunidad para culminar sus beneficios, abogando por la explotación infantil o las jornadas infernales; y mientras estas prácticas no sean ilegales y sentenciables (o, aun sí siendo castigables, institucionalmente verificables), tampoco habrá cabida para afirmar que están mal. Otro caso es el de los *especuladores* de la

vivienda, quienes son llamados así porque esta se interpreta en términos de optimización hasta donde la legalidad alcance, sin que sea la moral la que ponga límites a los precios o a la cantidad de viviendas acaparadas dentro de un hipotético contexto de necesidad. Es bien del cual se puede extraer eficiencia, no un derecho fundamental o una condición de ser.

En *Responsabilidad personal bajo una dictadura*, Arendt identificó exactamente este mecanismo en los agentes del régimen nazi:

> *Debo recordarles aquí que las cuestiones personales o morales, a diferencia de la responsabilidad jurídica, apenas se plantean con aquellos que eran partidarios convencidos del régimen: que no pudieran sentirse culpables, sino sólo derrotados es casi una trivialidad, salvo que cambiaran de manera de pensar y se arrepintieran. Y, sin embargo, esta simple cuestión se ha vuelto confusa porque, cuando finalmente llegó el día de rendir cuentas (...) había muy poca gente, incluso en el Tercer Reich, que estuviera plenamente de acuerdo con los crímenes del régimen y, sin embargo, había un gran número que estaba dispuesto a cometerlos.* (Arendt 2007, p 65).

¿Qué garantía tenemos de que un rasgo fundamentado en no tener límites vaya a limitarse cuando la catástrofe esté a su disposición?, ¿cómo podemos estar seguros de que son racionalidades distintas y de que, por tanto, no son la manifestación de lo mismo en contextos distintos?

Por tanto, es evidente que quien opere desde la racionalidad instrumental, sentirá conveniente para su interés privado el despojarse de un marco de acción moral que no permita explorar posibilidades de expansión. En su lugar, dentro del marco jurídico, la acción explora decisiones activas debajo de la conciencia, y la inacción se permite el lujo de existir aun cuando su presencia abstracta y relativa se sienta tan real como un arma de destrucción masiva.

3.2 La impunidad de la inacción en la vida pública

El verdadero problema acontece cuando hemos empezado a incorporar este criterio en nuestros propios dilemas y visiones de la moralidad. Somos los primeros que, desde la carencia de referencias sólidas desde las que juzgar, sentimos una insuficiencia rigurosa al simplemente afirmar que según qué acciones o inacciones no están bien por parte de los multimillonarios, de manera que su impunidad está asegurada desde las personas más afectadas por sus decisiones.

Arendt diagnostica una patología moral de las sociedades contemporáneas: la renuncia generalizada al juicio. Según Arendt, esta renuncia proviene de asumir que todos seríamos igual de malos en circunstancias comparables y, por tanto, juzgar a otros constituiría hipocresía. La pregunta "¿quién

soy yo para juzgar?" enmascara así una confesión: "temo que yo habría hecho lo mismo" (Arendt 2007, p 51).
Como señala Arendt, esta actitud conduce a una peligrosa consecuencia: *(...) donde todos son culpables, nadie lo es* (Arendt 2007, p. 52). La dilución de la responsabilidad en una culpa universal abstracta termina por exonerar a los agentes concretos que efectivamente disponen de poder para actuar.

Esta evasión del juicio moral se manifiesta claramente cuando se discute la inacción de las élites económicas. Un argumento paradigmático de esta evasión es: "Yo no dono dinero para solucionar el hambre mundial, así que ¿por qué debería juzgar a Elon Musk por no hacerlo?" Este razonamiento se fundamenta sobre un error categorial, aplicando proporcionalidad donde existe asimetría de poder. Esta operación falaz procede de la siguiente manera: los 6,6 miles de millones de dólares que el WFP (*World Food Program*) estima necesarios representan el 0,96% del patrimonio de Musk. Entonces, una persona promedio calcula que el 0,96% de su patrimonio son 20€, por ejemplo y concluye que debería donarlos antes de poder juzgar a Musk.
En este caso, está claro que matemáticamente el cálculo de proporciones tiene sentido, pero el punto en el que el argumento se derrumba es en la conclusión que se extrae de ese dato numérico: ambos son equitativamente responsables y culpables por su inacción, de manera que se pueden comparar.

Primero, presuponer que dos magnitudes son moralmente equivalentes por el simple hecho de hacer un cálculo de proporciones con ambas es un sinsentido, ya que esa operación se puede llevar a cabo con cualquier objeto cuantificable (hacer una operación para ver cuántas casas hay en nuestro país por cada tortuga no explica nada). La distinción entre una proporción válida y una que no lo es no es arbitraria, pero tampoco matemática y clara, sino que el análisis humanístico y/o científico es el que concreta la validez del dato como argumento.
Por lo tanto, para evaluar este dato como argumento correctamente, si le damos autoridad en el análisis de los fines como proponen Adorno y Horkheimer en lugar de a la operación matemática en sí, vemos que los fines son radicalmente distintos dependiendo de la posición en el umbral de poder. Cuando la capacidad cruza el umbral de *poder contribuir* a *poder resolver enteramente*, la responsabilidad no aumenta proporcionalmente sino que cambia de naturaleza. La persona que dona 20€ realiza un acto de solidaridad; quien puede donar 6,6 miles de millones de dólares y resolver el hambre en 43 países pero no lo hace, realiza una decisión política de permitir ese sufrimiento. No son actos comparables aunque matemáticamente sean proporcionales. La creencia

de que *todos somos igual de malos* presupone equivocadamente que la inacción es igualmente condenable independientemente de quién la ejerza.

Por ejemplo, si de una situación en la que alguien se está ahogando y dos personas no hacen nada se intenta encontrar al mayor responsable, podría parecer que ambas son culpables de que la persona pueda no haberse salvado. Ahora bien, si una de las personas es socorrista y la otra alguien que no sabe nadar, entonces tal vez la segunda podría ser culpable de no buscar ayuda, pero claramente el socorrista acarrea la responsabilidad más pesada, y, por tanto, su inacción es más grave no en tanto que proporcionalmente más importante, sino en tanto que absolutamente decisiva; incluso si es planteable que la víctima sea juzgable o no por haber terminado en esa situación de peligro.

También podría objetarse que el socorrista tiene una obligación profesional y no moral de salvarlo. Aquí, de nuevo, entraría en juego la priorización del criterio jurídico, una ley positiva o un acuerdo escrito. En esta situación parece que la única salida es preguntar "entonces, de no haber ningún juramento explícito o implícito, ¿por qué debería acudir en su ayuda?". Esta formulación pretende encontrar justificación a las acciones activas ignorando la justificación para las pasivas (es decir, evitar justificar por qué *no* actuar), por lo que, si no existen y, por tanto, el socorrista no tiene porqué intervenir, es tan sencillo como quedarse callado y afirmar que "no tengo motivo alguno si no estoy obligado por una imposición formal". Además, si a esto se responde destacando la culpa por omisión, de nuevo uno se ve acomplejado por la posible hipocresía o los impedimentos cognitivos que menciona Arendt.

Sin embargo si se reformula la pregunta, parece acontecer un pequeño empujón hacia el juicio moral: "aunque no exista ningún juramento, ¿por qué *no* debería acudir en su ayuda?" No es un mero juego retórico, sino que desvela un serio sesgo cognitivo, pues ahora abstenerse es una decisión que requiere de justificación.

Que el cambio de tono sea tan decisivo en la manera en la que percibimos nuestras acciones evidencia que estamos lejos de disponer de un juicio objetivo, o al menos en un inicio, porque nada dice que no podamos llevar a cabo un desarrollo en la perspectiva en la que trabajamos este tipo de situaciones.

> *Sin tener en cuenta la renuncia casi universal, no a la responsabilidad personal, sino al juicio personal en las primeras fases del régimen nazi, es imposible entender lo que realmente ocurrió.* (Arendt 2007, p 55).

La renuncia al juicio moral habilita la impunidad de quienes tienen poder. En el caso que Arendt analiza, esa impunidad permitió el Holocausto. En mi argumentación, quiero realizar un ejercicio de

pensamiento dirigido hacia la responsabilidad de recuperar la capacidad de juzgar. El contexto es completamente distinto, pero en el presente, esa misma renuncia al juicio permite que persista sufrimiento masivo evitable. La magnitud del daño puede ser distinta, pero la estructura del problema es análoga: cuando dejamos de juzgar moralmente el ejercicio del poder, ese poder queda sin contrapeso ético.

Es por ello que es absolutamente necesario comprender que hay que recuperar la confianza en señalar, y no con cansancio y pasividad, sino con indignación y esperanza.

Ahora bien, de la misma forma que Arendt lo vio pertinente en *Responsabilidad personal bajo una dictadura*, es necesario admitir que el fundamento principal de toda crisis del juicio es no saber llevar la incomodidad que el mismo conlleva (Arendt 2007, p. 53). Para ello, no hay de otra que *pensar* (como ya han defendido Anders y Arendt), pero es absolutamente necesario recalcar que *cómo* se piensa es importante, pues del pensamiento instrumental solo se deriva la legitimación del problema.

No obstante, es importante señalar que la responsabilidad de la que se habla es de una naturaleza peculiar. No es cuestión de etiquetar al ciudadano promedio como culpable por no juzgar porque eso restaría peso a quien sí tiene la culpa. Como bien dice Arendt, *donde todos son culpables nadie lo es*, pero existe una manera de contemplar la responsabilidad política aún sin ser culpable. Lo contrario de ser culpable de las acciones propias no es necesariamente la falta de responsabilidad, sino que existen escenarios en los que se es inocente y, al mismo tiempo, un engranaje esencial para el funcionamiento de la injusticia.

Así pues, la responsabilidad individual genera la obligación política de no desentenderse. Ignorar las dinámicas de las que se forma parte no cancela la responsabilidad de pertenecer a ellas, y es precisamente esa imposibilidad de desentenderse lo que convierte esta responsabilidad en el punto de partida necesario para cualquier respuesta posible.

4. Los sesgos cognitivos

4.1 El desnivel prometeico del capital

Una vez diagnosticado el problema de la falta de juicio, es necesario analizar los motivos por los que se da tal fenómeno. Para ello, quisiera utilizar la misma explicación que encontró Anders para el problema de la inacción de la población frente a la bomba atómica.

Este acontecimiento histórico destaca por la escala tan enorme que alcanzó, de manera que nuestra comprensión no puede corresponder a los hechos fácticos que intenta figurar. Anders bautiza a este sesgo como un *desnivel prometeico*: disponer de la capacidad técnica de hacer más de lo que podemos comprender. Dicha limitación no solo implica un fenómeno político, sino un carácter patológico del ser humano que lleva a determinar que somos una de las caras más crueles y despiadadas de la historia de las especies:

> *(...) somos, en la medida en que las consecuencias de ese desnivel no nos aniquilen de hecho, los seres más desproporcionados en sí mismos y más inhumanos que jamás haya habido.* (Anders 2011, p 260).

Más allá del contexto de la era atómica, el desnivel prometeico es un concepto útil y aplicable al marco que pretende abarcar esta tesis. Mediante un ejercicio de pensamiento, podría aplicarse la tensión entre la técnica fabricable y la incomprensión de sus consecuencias e implicaciones al papel que el capital toma en nuestros días. Como la bomba y la tecnología en general, el capital no es más que una invención humana que ha sido objeto de un hiperdesarrollo antropológico. La diferencia entre ambas creaciones es que el dinero es y se da como una abstracción, cuyos efectos aparecen en el mundo una vez ha sido intercambiado por un dispositivo, mientras que la tecnología trabaja directamente con dichos dispositivos. Así pues, desde esta reflexión acerca del desnivel prometeico, el capital se define como una asimetría entre nuestra comprensión del dinero y su capacidad de ser utilizado a escalas imprevistas.

Este sesgo se puede encontrar, por ejemplo, en la reacción que tienen las personas en redes sociales cuando alguien ha explicado con paralelismos gráficos y retóricos la cantidad de dinero que es mil millones de dólares. Una creadora de contenido que, aunque no se especializa en economía, es un gran foco para aglomerar la voz de grandes cantidades de usuarios, decidió compartir una serie de datos del estilo.

> *si desde hoy* (16/12/2025) *empezaras a ganar 100.000 dólares al día (...) tardarías 16.438 años en conseguir los 600 miles de millones de Elon Musk* (laralladas, 2025).

Otro dato es, por ejemplo, que si se ganaran 2000€ por cada hora de las 24 que componen un día durante 2026 años sin excepción, se acumularían 35 miles de millones de dólares, es decir, que no se alcanzaría la mitad del patrimonio actual de Elon Musk.

Dicho sesgo no corresponde en esencia al dinero mismo y su poder, sino que se encuentra en los números mismos. La necesidad de representar números cada vez mayores es algo novedoso, ya que los lenguajes más primitivos se movían en contextos los cálculos de los cuales se referían a contar ganado o magnitudes del estilo. Uno de los primeros usos de números mayores se encuentra en el egipcio antiguo, en el cual el número 1.000.000 podía escribirse con el jeroglífico "Heh", que también significa infinito (Colordo, 2024). No es un dato aislado, sino que implica 2 principios sociales: el número 1.000.000 es tan grande que solo se puede utilizar retóricamente, pero no en cálculos reales (es decir, no es útil); y que tal número es tan inimaginablemente grande que equivale al infinito. No existe ningún ser vivo que por intuición pueda comprender una magnitud del estilo, y eso incluye a la especie humana.

Este dato indica que hay una dificultad palpable en cuanto a comprender números se refiere, pero cuando en lugar de presentar su valor abstracto se hace referencia a su valor para ser intercambiado por objetos tangibles, entonces sí que es más sencillo de comprender.

Anders señalaba que podemos conocer el número de víctimas sin poder imaginarlo ni sentirlo realmente, y que esa brecha entre el saber y el sentir es precisamente lo que hace posible la indiferencia moral (Anders 2011, p. 256–257). Sin embargo, tras un ejercicio de pensamiento, puede añadirse a su argumento que también es un problema de imposibilidad de la imaginación numérica que, a posteriori, justifica una imposibilidad empática. Lejos de ser una disposición indiferente hacia una injusticia porque así se ha razonado moralmente, es un sesgo que impide siquiera habilitar el dato para formar parte de una opinión moral y, entonces, ejecutar o no un plan de acción.

Ahora bien, una vez se comprende la magnitud del valor abstracto, ¿qué sucede? La reacción se vuelve similar a la de la bomba atómica: hay una intuición escalofriante, pero no parece ser suficiente como para desesperarse. Por parte del capital, es entonces cuando entra en acción el tabú al juicio hacia la inacción que desmenucé previamente, de manera que, aunque es cierto que se es consciente de las posesiones masivas de los multimillonarios, dentro del imaginario colectivo hay todo un abanico de predisposiciones que inhabilitan al ciudadano promedio a juzgar la falta de responsabilidad hacia tal capacidad de *lo que se podría hacer.*

No se puede esperar una superación inmediata de los sesgos cognitivos propios de nuestra especie, pero tampoco es permisible que esta explicación justifique el nulo interés por suplir estas limitaciones, ya que no existe evidencia de que nuestras tendencias naturales no sean superables o, como mínimo, comprendidas y tratadas de otras maneras. Es demasiado optimista afirmar que, de cara a la era atómica, se puede comprender la muerte de millones de personas, pues la elasticidad de nuestro límite cognitivo no alcanza tales puntos de ninguna manera, pero este rasgo no es paralizante ni derrotista, sino que es útil como alarma para activar la reflexión.

Pensar que nuestras capacidades y limitaciones cognitivas implican un determinismo inexorable es una decisión. Como bien dice Anders, no disponemos de garantía de que confiar en la elasticidad sea suficiente para encontrar una solución a las limitaciones de nuestras facultades, pero ante la incertidumbre es igual de posible posicionarse en una pasividad pesimista, que en una búsqueda activa de soluciones al problema.

> *No sabemos (...) si es posible superar el "desnivel", es decir, ampliar voluntariamente el volumen de nuestra imaginación y nuestro sentir. Tal vez sea cierta la suposición de la imposibilidad, o sea, suponer que la capacidad de nuestro sentir está entumecida (...). Sin embargo, el moralista no puede aceptar sin más este supuesto.* (Anders 2011, p 262).

Anders no ofrece una solución técnica al desnivel prometeico, sino algo más cercano a una exigencia moral: la obligación de intentarlo aun sin garantías. Se presenta como un mero acto de fe, pero es la única respuesta coherente ante una situación en la que la pasividad es ya en sí misma una decisión. La gravedad del problema proviene tanto de nuestras limitaciones cognitivas, como del sistema que las aprovecha y las perpetúa, pues nuestra carencia de imaginación numérica no ha sido un problema objetivo hasta que el sistema se ha aprovechado de ello y nos ha situado como cómplices involuntarios de dinámicas cuya escala ni siquiera podemos imaginar. Precisamente por ello, dilatar nuestras facultades es un ejercicio intelectual y un acto político. Y aquí se añade un motivo que conecta directamente con lo argumentado anteriormente: comprender habilita el juicio.

No es difícil concluir que si la solución es pensar y juzgar, se necesitarán materiales cognitivos para llevar a cabo esas operaciones, pero no cualquier tipo de conocimiento sirve: la misma racionalidad instrumental que opera en el sistema y que analizamos anteriormente también coloniza las facultades individuales. Los científicos que formaron parte del proyecto Manhattan poseían un abanico de conocimientos indiscutible que necesariamente implicaba la comprensión técnica del proyecto, pero tales datos solo eran material de la razón instrumental. Las facultades de las que habla Anders son las que garantizan la posibilidad de adquirir conocimientos que refuercen una reflexión orientada hacia los fines y no hacia los medios, porque son las únicas que habilitan verdaderamente la empatía y el juicio moral.

4.2 Los mecanismos medializadores

No obstante, Anders no explora la inacción de la comunidad desde la creencia de que hay mecanismos que hacen que no veamos el problema, sino que su análisis parte de que aun viéndolo, no reaccionamos. Es decir, que aunque sepamos que nos encontramos en un punto crítico de la historia, la indignación reactiva es ilocalizable.
La situación con el capital es parecida porque, como ya se ha mencionado, existen una serie de rasgos colectivos que justifican o relativizan constantemente la inacción aún siendo consciente de la presencia de dichas injusticias, o, en otras palabras, que provocan indiferencia en aquellos miembros del pacto que están siendo perjudicados por aquello en lo que el capital ha derivado.

Anders expone las causas de esta carencia de carácter con el argumento de las facultades y después añade una serie de puntos que hacen referencia a mecanismos por parte del sistema capitalista que garantizan la pasividad de la población.
Primero, explica el daño que ha causado la idea del progreso. Defiende que *probablemente, no hubo ninguna generación anterior al siglo XVIII, o sea, antes del triunfo de las teorías del progreso, que estuviera tan mal preparada como nosotros para afrontar nuestra tarea actual: el miedo*. (Anders 2011, 265) Sostiene que el progreso implica necesariamente la presuposición de que no se puede esperar nada que no sea una mejora continua. Con respecto a la era atómica tiene mucho sentido, ya que uno de los motivos por los que el miedo no domina ante la posibilidad del fin del mundo es porque estamos configurados para no poder siquiera pensar en que el apocalipsis pueda llegar. Por ejemplo, las cosmovisiones cristianas contemplan la noción de un juicio final, por lo que sí estarían más preparados para gestionar un peligro que amenace a todo el planeta. Incluso en estas se contempla la idea de paraíso, de manera que podría contemplarse la opción de un acontecimiento inmejorable, pero en el progreso no, pues la magnificencia del bien implica necesariamente la ausencia de progreso.

Otro ejemplo es el concepto de la medialidad, que se refiere a aquel estado que adquirimos en el cual no somos conscientes de lo que hacemos. Algunos colaboradores de los crímenes de guerra de la Segunda Guerra Mundial se defendieron alegando que “a pesar de todo solo habían colaborado”, pero otros directamente se defendían diciendo que colaborar no tiene ningún peso y que es completamente exculpable, ya que no eran más que un engranaje de la cadena. Las funciones que permitían el funcionamiento de las infraestructuras del Holocausto se dirigían a los operarios como simples “tareas” con tal de justificar que eran oficios de una carga moral neutral.

El caso de Claude Eatherly, el piloto que participó en el bombardeo de Hiroshima, es estructuralmente idéntico: simplemente confirmó las condiciones meteorológicas favorables para el ataque, una tarea técnica como cualquier otra. La diferencia es que en su caso las consecuencias fueron tan visibles e inmediatas que la medialidad no pudo sostenerse, y Eatherly pasó el resto de su vida perseguido por la culpa (Anders 2003).

Además, Anders habla del *human engineering,* que consiste en la configuración mecánica de las líneas de producción humanas, de manera que los operarios no tienen por qué saber qué están haciendo realmente, sino que solo son conscientes de su función concreta. Esto refuerza la noción neutral del trabajo (Anders 2011, p. 262-263).

Si bien es cierto que la conexión de estos atributos con la Segunda Guerra Mundial es evidente, también tiene una profunda conexión con nuestro trato con el dinero, pues son atributos que fundamentan el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

Por una parte, nuestra relación con el progreso funciona como una anestesia hacia el planteamiento de cambios estructurales. Para entender por qué, es necesario retomar el diagnóstico de Adorno y Horkheimer, en el que también defienden que aunque la Ilustración prometía emancipación mediante la razón, esa razón fue reduciéndose progresivamente a racionalidad instrumental, es decir, a un cálculo de eficiencia que optimiza medios sin cuestionar fines. El progreso dejó así de ser un horizonte moral para convertirse en un proceso técnico que se justifica a sí mismo. El proyecto ilustrado prometía una mejora continua de las condiciones humanas mediante la razón, pero llevaba inscrita en su propia lógica la posibilidad de su fracaso, ya que una razón orientada exclusivamente hacia la eficiencia y el crecimiento no puede reconocer como problema aquello que produce, sino únicamente como condición de su propio avance. Así pues, esta forma de racionalidad es una consecuencia funcional del capitalismo, que se sostiene sobre la promesa del crecimiento continuo y que, por tanto, encuentra en la racionalidad instrumental su herramienta más conveniente. La racionalidad instrumental no solo describe una manera de pensar sino que reproduce activamente las condiciones que hacen imposible su superación. El capitalismo no se apropió del progreso desde fuera, sino que ambos son expresiones de la misma razón ilustrada que terminó traicionando su promesa emancipadora (Horkheimer y Adorno 1971, p. 59-65).

El resultado es que no podemos imaginar un futuro que no sea capitalista, ni un capitalismo que no sea progreso, de manera que el horizonte de lo posible queda cerrado.

La medialidad, por otra parte, es también la condición estructural del trabajador en el capitalismo. Por ejemplo, el consumidor que compra en tiendas de ropa de *fast-fashion* no tiene acceso a la

cadena de explotación que financia; el accionista que invierte en un fondo indexado no sabe qué empresas lo componen... No es necesario el engaño directo y hacernos creer que todo está bien, sino que solo basta con que nunca tengamos acceso a la imagen completa.

La falta de juicio (ya sea por las limitaciones de las facultades, o por los mencionados mecanismos externos) legitima la hipocresía más absoluta: lo que Anders llama la *vida esquizofrénica* (Anders 2011, 278-279). Este concepto consiste en el rol del trabajador contemporáneo que, aun sintiéndose opuesto a lo que hace, continúa funcionando en ese rol sin que esto implique una batalla o un consenso entre ambas facetas. Esta sería la puesta en marcha de la medialidad en la forma de vida general del pueblo.

Desde esta manera de concebir la propia forma de vida, no hay posición posible desde la que replantear el sistema desde el que se piensa, porque la vida esquizofrénica anula toda incomodidad posible o, como poco, le arrebata todo valor.

Así pues, cuando acontece el juicio hacia Elon Musk y falta de responsabilidad, uno se siente invadido por la incertidumbre por la pregunta "¿cuál es la alternativa?"; pues la cuestión no es juzgar a Elon Musk, sino a todo individuo que toma ese rol y, por tanto, aquel sistema que otorga la posibilidad de su rol.

4.2.1 El mito del contractualismo

La única disonancia latente entre la teoría de Anders y el problema del capital es si el *sentir* hacia el poder del capital se puede definir como una facultad en el sentido andersiano. Esto es porque de las facultades se puede extraer una doble función: hacer un objeto o producir un efecto en el mundo, y comprender tal acto. No obstante, en cuanto al dinero se refiere, no podemos decir que haya una facultad la cual produce el dinero de manera literal, y hasta ahora solo he tratado la noción de comprenderlo.

Su producción primigenia es compleja ya que no corresponde a una técnica que lleva a cabo un procedimiento para que se forme un objeto, sino que se encuentra en un fenómeno colectivo tan antiguo que es prácticamente imposible de determinar. Como ya se ha mencionado al inicio del texto, lo único determinable es que parte del pacto que dio lugar a los grupos sociales en los que se encuentra todo ser humano hoy día, de manera que, por parte de occidente, la naturaleza del capital se ha constituido de la mano del marco contractualista.

Así pues, quiero realizar un ejercicio de pensamiento partiendo de Anders para defender que, en lugar de decirse de este desnivel que es la incomprensión de un objeto creado, sería la incomprensión hacia un objeto pactado; por lo que se afirma que podemos pactar y legitimar cosas

potencialmente más grandes que nuestra comprensión y participación de tal pacto. Decir que es más grande potencialmente es relevante porque cabe destacar que en un inicio la pretensión no es esa: el dinero se pacta como algo puramente útil y a una escala tal que todos los participantes pueden comprender su papel.

Esta operación es relevante porque legitima el cambio de naturaleza sustancial, pues aunque ahora el dinero se encuentra en dimensiones inalcanzables para casi la totalidad de los participantes del pacto, sigue siendo aquello que se pactó en un primer lugar, por lo que la infracción del contrato -o estafa- se relativiza.

Lo que se ha visto hasta ahora dibuja una trampa de doble cierre. Por una parte, los mecanismos medializadores garantizan que nunca tengamos acceso a la imagen completa de aquello en lo que participamos, pero incluso si esa imagen completa llegara a vislumbrarse, el contractualismo ya ha construido la idea de que hemos consentido el sistema y, por tanto, también sus consecuencias.

El problema es que todo lo anterior evidencia que dicha idea es una ficción. El propio marco contractualista presupone que quienes suscriben el pacto lo hacen desde una posición de libertad e igualdad suficiente como para que el consentimiento sea genuino. Pero un ciudadano cuya imaginación ha sido anestesiada por la idea de progreso, cuya conciencia del daño ha sido fragmentada por la medialidad y cuya incomodidad ha sido neutralizada por la vida esquizofrénica, lejos de ser libre e igual, es alguien a quien se le ha arrebatado sistemáticamente la capacidad de evaluar aquello a lo que supuestamente consiente. El contractualismo, entonces, no solo no puede justificarse en abstracto, sino que el sistema que dice haber fundado se encarga activamente de destruir sus propias condiciones de posibilidad.

Existe además una crítica más profunda que Arendt formula desde la concepción misma de lo que es la política. El problema no es solo que las condiciones del pacto nunca se hayan dado realmente, sino que la propia idea de fundar la política en un acuerdo de intereses privados constituye un error conceptual. Para Arendt, la propia idea de fundar la política en intereses económicos privados constituye una contradicción de términos (Arendt 2005a, 42).

El contractualismo presupone que los individuos entran en la esfera pública para proteger lo que ya tenían antes de ella, sus propiedades, su seguridad, sus libertades individuales, pero para Arendt este argumento parte de confundir política con economía. La política en sentido genuino es el espacio donde los individuos trascienden sus intereses privados para actuar en común, de manera que no hay tal cosa como un momento originario en el que se inicia un estado social (en este caso, el pacto), sino una práctica continua de deliberación que se renueva cada vez que la comunidad actúa y juzga en grupo. Así, Arendt soluciona el problema de la indeterminación del inicio de la sociedad.

Esta propuesta rebate la posibilidad de que la sociedad y los intereses privados sean codependientes porque hayan comenzado a la vez. Si la política es más bien una práctica y no un pacto, entonces el sistema que tenemos no es una consecuencia inevitable de vivir juntos, sino una de las muchas formas posibles que esa práctica ha tomado.

5. Responsabilidad práctica ante el sesgo

A lo largo de este trabajo se ha ido construyendo un diagnóstico que, en su conjunto, podría resultar paralizante: no podemos comprender la magnitud del poder que hemos permitido acumular, los mecanismos del sistema impiden que accedamos a la imagen completa de lo que eso implica, y el marco ideológico que lo legitima nos convence de que lo hemos elegido libremente. Sin embargo, como se ha señalado en varios momentos, asumir que este diagnóstico implica un determinismo inexorable es en sí mismo una decisión, y una decisión que el sistema agradece.

Para Arendt, pensar implica interrumpir el flujo automático de la acción cotidiana para preguntarse qué se está haciendo y por qué, y es precisamente esa interrupción la que hace posible la resistencia. Dicho de otra manera, el pensamiento no es un lujo intelectual sino la condición mínima para que el juicio moral pueda existir. Precisamente porque sabemos que tenemos sesgos y circunstancias externas que dificultan esta operación tenemos la responsabilidad de hacer algo al respecto (Arendt 2002).

5.1 La elasticidad de las facultades

Anders sostiene que las facultades no son compartimentos estancos con una capacidad fija e inmutable. Tienen, en sus propias palabras, una propiedad de *elasticidad*, es decir, que pueden dilatarse mediante el ejercicio sostenido. Esta propuesta responde a que el desnivel prometeico es una condición sobre la cual cabe la posibilidad de trabajar sobre él.

La imaginación hace posible que algo ausente o abstracto se vuelva presente y concreto para la conciencia. Es lo que permite que el sufrimiento de alguien en la otra punta del mundo no sea solo un dato estadístico, sino algo que interpela. Además, hace posible la empatía como operación cognitiva y no solo como impulso espontáneo. En este sentido, entrenar la imaginación es la condición de posibilidad del juicio moral sobre realidades que, por definición, nunca tendremos delante.

Lo que Anders propone, aunque no siempre de manera sistemática, es un entrenamiento orientado específicamente hacia la imaginación moral en base a ejercicios que fuercen a la conciencia a habitar las consecuencias de aquello que se hace o se deja de hacer. En el contexto de la era atómica, esto significaba intentar imaginar de verdad la destrucción como experiencia posible y no como dato. (Anders 2011, 262)

En el contexto del capital, significa algo parecido: no conformarse con saber que 600 mil millones de dólares es una cifra inaprensible, sino insistir en buscar los paralelismos, las traducciones, los anclajes concretos que permitan que esa magnitud empiece a tener peso moral.
Ahora bien, hay una limitación de la imaginación más profunda y más difícil de nombrar que la incapacidad de figurar magnitudes, que es la que opera cuando intentamos pensar en formas de organizarnos que no tengan al capital como personaje principal.

Si las facultades pueden dilatarse, entonces no hacerlo es una decisión. No en el sentido de que cada persona se siente deliberadamente a elegir no entrenar su imaginación moral, sino en el sentido más profundo que Arendt le da a la renuncia al juicio: una omisión que tiene consecuencias reales aunque no se haya formulado como elección.

5.2 El mito del rico responsable

Como ya se ha insistido a lo largo de este trabajo, la capacidad de juzgar tiene como objetivo proporcionar una voz para poder afectar y participar en la vida política, es decir, que el juicio hacia los multimillonarios está destinado a causar una repercusión en la manera en la que vivimos. Poder adquirir un sentimiento de responsabilidad hacia la situación propia y comenzar a pensar y trabajar para compensar las deficiencias de las facultades es un buen primer paso, pero no utilizar dicha posición para actuar sería un desperdicio, así que es necesario preguntarse hacia qué objetivo práctico está dirigido el presente juicio.
Por una parte, podría defenderse un objetivo reformista, de manera que implique creer que la irresponsabilidad propia de los multimillonarios es un problema solucionable dentro del mismo sistema. Por otra parte, podría defenderse un objetivo revolucionario, el cual se fundamentaría en buscar una solución desde destruir el mismo sistema en el que se da la injusticia a solucionar.
La relación que existe entre el poder masivo de los multimillonarios y nuestra situación de vulnerabilidad podría plantearse de muchas maneras, pero todas perseguirán uno de estos 2 polos, aún siendo algunas más extremas que otras.
Para encontrar una respuesta a si la irresponsabilidad de las élites puede solucionarse con una derivación del sistema en el que se sostienen, o si se requiere de un replanteamiento de los fundamentos que legitiman su poder, es útil revisar si realmente exiten multimillonarios que hayan conseguido derivar su situación en otra sin que eso implique renunciar a su estatuto de poder, es decir, que hayan podido reformarse.

5.2.1 El multimillonario “bueno”

Billie Eilish es un ejemplo de multimillonaria y *celebrity* conocida por una carrera musical de éxito internacional y que, además, ha tenido gestos activistas como haber donado el 23% de su patrimonio, haberse pronunciado públicamente en eventos de música en contra del gobierno de Donald Trump, utilizar las redes sociales para posicionarse en contra del estado genocida de Israel, o haber invitado públicamente a los multimillonarios en el *Wall Street Journal Magazine Innovator Awards* de 2025 a que donen su dinero.

En este último discurso, lanzó una pregunta a este grupo del cual ella forma parte: *si eres un multimillonario, ¿por qué eres un multimillonario?* Esta pregunta presupone la posibilidad de justificar válidamente la existencia de estas personas mediante un propósito correcto, por lo que también se valida la posición propia de Billie Eilish. De ser así, entonces cabe defender que el objetivo sea reformista: cambiar la manera en que el imaginario colectivo comprende la noción de la riqueza para que esta incluya en ella misma la responsabilidad.

Lo cierto es que esta construcción es especificable. El archiconocido *sueño americano* -cuyo momento de gloria ha concluido durante el s. XXI- defendía que con el capital y la propiedad privada se podría conseguir la libertad, al mismo tiempo que la libertad se construyó en base la creencia de que uno podía poseer tanto capital, que podría cubrir todas sus responsabilidades en base a adquirir servicios. De esta manera, se articula en el imaginario colectivo la imagen del millonario que no hace absolutamente nada porque sus ingresos pasivos garantizan la compra de servicios que realicen todas sus posibles responsabilidades por él.

No obstante, la responsabilidad individual se ve afectada no en tanto que un servicio pueda cubrirla, sino mediante tener la capacidad de obviarla, pues desde la posición del millonario la gran mayoría de injusticias no pueden afectarle, de manera que no es necesario manifestarse por ninguna desde el punto de vista egoísta. Así pues, la responsabilidad no sucede exactamente en base a la definición que he dado hasta ahora, ya que aunque también quepa la preocupación por el prójimo como motivación del juicio, el impulso del sufrimiento propio no tiene cabida en este caso, sino que es un acto puramente altruista.

El problema es que por las condiciones mismas del sistema, el altruismo es un factor extremadamente desconfiable porque, como espectadores y objetos de ese altruismo, nunca tendremos la garantía de la fiabilidad del mismo. Existe un término llamado ESG (*Enviromental, Social and Governance*) que hace referencia a cómo de ética es una empresa. Esta puntuación es vital porque cada vez más inversores filtran sus participaciones en base a empresas con un ESG alto, de

manera que tener conductas aparentemente altruistas es tremendamente beneficioso, no para sumar buenos actos al mundo, sino para perpetuar su riqueza y sus intereses individuales.

Y aunque las acciones altruistas pudiesen poseer una fiabilidad garantizada, es necesario reflexionar sobre si realmente compensan. La posición de Billie Eilish no es un concepto abstracto, sino puramente material, que se sostiene en cadenas de explotación e injusticias que pasan desde su ropa, los lugares en los que canta, o las redes sociales que utiliza.

Además, el mismo sistema que la legitima a ella como persona poseedora del capital necesario como para hacer el bien en el mundo, es el que también legitima a Elon Musk como persona que puede permitirse invertir su dinero en, por ejemplo, turismo espacial, y no en mermar las injusticias presentes en el mundo.

De la misma forma que el sistema legitima ambas posiciones, también permite el uso del capital tanto para acciones altruistas, como para inversiones dirigidas al beneficio propio, o incluso posicionarse en la comodidad de la irresponsabilidad absoluta al ser intocable por ninguna injusticia.

Dicho de otra manera, la posición de la riqueza es también una atadura perpetua a ser un posible *multimillonario malo*, por mucho que en el momento presente se esté volviendo bueno. Esta conclusión se deriva tras un ejercicio de pensamiento que parte de Anders, que defiende que nunca podremos liberarnos por completo del peligro de la bomba atómica, ya que por mucho que se entienda la gravedad de su existencia y puesta en marcha, siempre sabremos cómo se hace. Dicho de otra forma, la tecnología tiene la peculiaridad de quedarse impregnada de manera permanente en la especie humana.

Esta peculiaridad propia de la tecnología se da con la asunción de que es tan propia de nosotros, como el hecho de que somos humanos. Anders, por tanto, defiende que la mejor solución no es apostar por el olvido de dichos conocimientos, sino la instauración de un tabú hacia la bomba atómica suficientemente grande como para impedir que dichos conocimientos se tomen en cuenta.

La distinción entre la era atómica y el contexto del capitalismo contemporáneo con respecto a esta peculiaridad en concreto es que, a nivel sistemático, el poder del capital no se respalda en la misma naturaleza humana, sino en la presunción de un pacto. Los cimientos son mucho más débiles ya que se sostienen en unas premisas que, como ya se ha visto en esta tesis, son rebatibles, y además, por el mero hecho de ser un pacto y, por tanto, una convención social, cabe reconocer que podría ser de otra manera con la organización adecuada.

5.2.2 El multimillonario “neutro”

Existen otros perfiles que actúan en estas hipocresías, pero de maneras encubiertas en neutralidad. Un buen ejemplo sería la actriz Sydney Sweeney. En una entrevista para la revista *Cosmopolitan* afirmó que “*estoy para el arte. No estoy aquí para hablar sobre política. No es un área en la que me haya imaginado metiéndome. No es para lo que me convertí en lo que soy.*” (Whittaker, 2026).

Este comentario encaja a la perfección con la pregunta de Billie Eilish: *¿por qué eres un multimillonario?* Antes he expuesto los motivos por los que es una pregunta trampa, en tanto que cualquier respuesta es susceptible de hipocresía o engaño, pero aún así puede servir para evidenciar aún más el problema.

En un intento parecido a lo que hacía Elon Musk antes de intervenir en política, Sydney intenta posicionarse como una actriz alejada de la política. Musk lo hacía mediante la ciencia y la ingeniería, y ella lo hace desde el arte.

No obstante, ¿es acaso posible que exista un millonario verdaderamente neutral? Por una parte, en la faceta de artista en la que se refugia, destaca que su primer papel mayor fue en la serie *El cuento de la criada*, cuya trama es una crítica a una distopía en la que las mujeres son tratadas como máquinas reproductivas y el patriarcado religioso impera en el mundo. Por otra parte, cuando Donald Trump manifestó en *Twitter* lo atractiva que es y se le preguntó su opinión al respecto, respondió *fue surrealista*, con una sonrisa y sin querer añadir nada al respecto. Por si fuera poco, guarda una relación estrecha con Scooter Brown y otros conocidos sionistas; y guarda una amistad con Jeff Bezos, dueño de la empresa más grande del mundo (*Amazon*).

La cuestión no es ni demostrar mediante la observación de su vida privada si es una buena persona o no (la crítica es mucho más fundamental que eso: toda posición es política), ni que en realidad nos está mintiendo y sí que sabe lo que hace y sus socios más comprometidos, pero lo oculta para que su fama no se vea perjudicada, sino que lo destacable es lo mal que está actuando sin que sea consciente de ello.

Lo más probable es que ella realmente se crea que no está haciendo política, y eso es exactamente lo mismo que ocurre con los trabajadores que tampoco son conscientes de su papel como engranaje, es decir, es una derivación de la medialidad, pero desde las élites. La diferencia es que en lugar de darse porque el sistema reprime tanto que también anula su *visión* e imaginación, la posición de privilegio incita a vendarse los ojos porque no se siente ninguna carga que incomode e incite a la acción y la reflexión. Como se ha expuesto anteriormente, desde las élites la responsabilidad es una acto altruista, por lo que la inacción desde esta posición de privilegio pone pone de manifiesto en su punto más álgido la visión catastrófica que tiene Anders sobre nosotros:

> *(...) somos, en la medida en que las consecuencias de ese desnivel no nos aniquilen de hecho, los seres más desproporcionados en sí mismos y más inhumanos que jamás haya habido.* (Anders 211, p 260).

Para este argumento, realizaré un ejercicio de pensamiento con el concepto de *distancia*, el cual ya fue mencionado anteriormente: su empatía no alcanza la lejanía de las víctimas que podría ayudar en un sentido abstracto y material. Por una parte, ella y su círculo se encuentran en una clase *alta*, de manera que están lejos de la *baja* en tanto que no se ven en sus espacios; pero además está lejos también para los sucesos en Palestina, en Irán, el Congo… En otras palabras, tiene el mismo problema que tenemos nosotros como personas blancas y genéricamente privilegiadas, pero además añadiendo el problema de que su clase está radicalmente más diferenciada que las de aquellas personas sufriendo la pobreza extrema.

El último rol posible del multimillonario es el "malo", el cual el actual Elon Musk encarna a la perfección por su intervención política explícita, su inacción desvergonzada y su acción dirigida a sus intereses privados.

Así pues, si no es posible imaginar un multimillonario propiamente responsable, sin mentiras ni hipocresías, ¿a qué perfil podría apuntar una hipotética reforma? Tal vez podría defenderse una cantidad máxima de acumulación que no llegue a aportar los privilegios suficientes como para despojarse de la responsabilidad, es decir, defender la existencia de los ricos, mas no de los multimillonarios.

La diferencia entre el daño de unos y otros es notable: los multimillonarios como Musk o Jeff Bezos son personajes decisivos para la política de EEUU y, por tanto, la internacional, de manera que sus intereses privados atraviesan radicalmente nuestra manera de vivir en el ámbito público; mientras que los males de los ricos se manifiestan en la especulación de la vivienda o la gentrificación.

Esta propuesta también solucionaría el problema radicalmente nuevo que he tratado en este trabajo, pero aunque mi pretensión no ha sido hacer una teorización sobre el concepto de riqueza, sino de la situación contemporánea de aquellas personas que tienen suficiente capital como para cambiar el destino de la humanidad, no se puede obviar la similitiud evidente entre los atributos juzgados de los multimillonarios y los ricos genéricos, que también se abstienen de la autocrítica y la responsabilidad desde el privilegio y se encuentran en sus posiciones mediante prácticas y circunstancias cuestionables.

Así pues, de no haber ninguna manera de acumular capital sin que pueda darse un perfil moralmente legitimable, el problema es grave, ya que no es tan sencillo como castigar a individuos concretos, pues el capitalismo contemporáneo favorece la generación de nuevos perfiles que ocupen su lugar, por lo que el problema es estructural y la solución también debería serlo.

5.3 Organizaciones subversivas

Si el capitalismo lleva inscrito en su propia lógica legitimar la irresponsabilidad de quien tiene el poder de afectar a todo el planeta, entonces la solución a este problema se encuentra en los mismos fundamentos de dicho sistema. Una propuesta revolucionaria requiere de un quiebre completo de las lógicas que sostienen dicho sistema porque, de no ser así, existe el riesgo de encontrarse en una posición antagónica a la hegemonía en tanto que se relaciona con ella. La revolución empieza por distanciarse todo lo posible del marco teórico que lo hace posible.
Un ejemplo de una propuesta del estilo es la reconceptualización que Hanna Arendt hace con la idea de poder, no en tanto que la resignifica gratuitamente, sino que descubre su verdadero significado.

Para Arendt, el poder no es lo que tienen Elon Musk o Jeff Bezos. El poder en la línea de este trabajo se ha teorizado y contextualizado con la lógica capitalista pretendiendo comprender con mayor rigurosidad sus lógicas internas, pero Arendt invierte esta lógica desacreditando el dinero como fuente de poder genuino. Para entender por qué, es necesario situarlo dentro de una distinción conceptual más amplia que Arendt elabora en *Sobre la violencia* (1970), donde separa cuatro términos que el lenguaje ordinario tiende a confundir: la *fuerza*, que es una capacidad que reside en el individuo y en sus recursos materiales, y que puede acumularse, heredarse o comprarse; la *violencia*, que es instrumental por naturaleza y que multiplica la fuerza mediante herramientas o coerción, pero que no genera legitimidad por sí misma; la *autoridad*, que implica obediencia voluntaria sin necesidad de persuasión ni de coerción, y que se erosiona en el momento en que necesita justificarse; y finalmente el *poder*, que es el único de los cuatro que no reside en ningún individuo.
Distanciando el marco de Arendt, lo que tienen Musk o Bezos es, en todo caso, fuerza y capacidad de ejercer violencia encubierta, no poder. El poder es de una naturaleza completamente distinta: surge únicamente cuando las personas actúan juntas y desaparece en el momento en que dejan de hacerlo. No puede almacenarse ni transferirse porque no reside en ningún individuo, sino en el espacio que se abre entre ellos cuando deciden actuar concertadamente. Por otra parte, la violencia propia de los multimillonarios es una puesta en práctica de medios como los algoritmos, las

manipulaciones ideológicas o las dinámicas laborales, que colaboran para producir un estancamiento en el pensamiento y, por lo tanto, en el juicio.

Esto implica, en primer lugar, que ninguna acumulación de fuerza material puede sustituir al poder genuino, porque son cosas de distinta naturaleza. E implica, en segundo lugar, que el poder siempre ha estado y seguirá estando en los ciudadanos, aunque permanezca dormido.

Redefinir el poder es una manera de invertir su posición: cuando se destina a ser una capacidad colectiva, entonces se le otorga conceptualmente una posición desde la cual las víctimas tienen una posibilidad de repercusión real sobre su propia situación. Cabe señalar que el poder no se otorga al pueblo en tanto que se crea una posición desde la que actuar, sino que Arendt pretende descubrir algo que siempre estuvo ahí, y que parezca una contribución teórica novedosa, no es más que la evidencia de que ha habido un proceso de ocultación.
Así pues, la inacción de la que se ha hablado a lo largo de este trabajo no es solo una omisión moral, sino una cesión de poder. Y si el poder surge cuando las personas actúan juntas, también puede recuperarse de la misma manera.

El modelo preferido de organización política de Arendt es el consejo: espacios de deliberación directa donde todos los miembros de la comunidad se constituyen como agentes políticos mediante la práctica del juicio compartido. Aquí, las personas interrumpen el flujo automático de su vida cotidiana para preguntarse qué está ocurriendo, qué se está haciendo en su nombre, y qué podría hacerse de otra manera. Estas prácticas se dan en lo que Arendt denomina el *ámbito público*, que en esencia no tiene nada que ver con las instituciones económicamente públicas, sino que se refiere a la comunidad y todo aquello que se comparte mediante el diálogo entre el grupo (Arendt, 1997).
Esta práctica es la puesta en marcha contra la medialidad porque la acción arendtiana consiste en insistir en la imagen completa aunque resulte incómoda. Entonces, recuperar el juicio es el primer paso para que la acción tenga un sentido. Lo que sigue no pretende ser un catálogo exhaustivo de soluciones, sino señalar algunas prácticas concretas que ya existen y que comparten una característica común: proponen formas de organización que no dependen del capital como condición de posibilidad, que entrenan la imaginación hacia lo que podría ser distinto, y que generan poder en el sentido arendtiano, es decir, mediante la acción concertada de personas que deciden actuar juntas.

Un ejemplo podrían ser las asambleas ciudadanas sobre el clima que se han llevado a cabo en varios países europeos, en las que personas ordinarias deliberan durante meses sobre problemas de escala global y emiten juicios vinculantes porque practican el juicio, la pluralidad de perspectivas…

No obstante, tanto este caso como las manifestaciones son ejemplos que trabajan desde las instituciones del estado, es decir, las instituciones que hasta ahora he llamado públicas. Esto no tendría por qué ser un problema, si no fuese porque estamos en un contexto en el cual los estados están cada vez más orientados hacia los intereses privados de las élites económicas, ya que, como ya se ha mencionado antes, estas tienen unas influencias colosales en los presupuestos de los partidos. Las asambleas ciudadanas funcionan en la medida en que el estado todavía tiene márgenes de autonomía respecto a esos intereses, pero esos márgenes se están estrechando.

Como respuesta, están surgiendo propuestas con un fundamento antisistemático que proponen formas de cubrir necesidades colectivas que no dependen del capital ni de las instituciones que lo gestionan, generando así poder en el sentido arendtiano desde fuera de las estructuras existentes. Por ejemplo, L'Escola Massana fue un espacio que se okupó durante la pandemia y tuvo una función histórica en la ciudad de Barcelona. Acogió *el Sindicat d'Habitatge del Raval, la xarxa d'aliments, el punt d'assessorament laboral, el gimnàs popular Matilde Landa* y una escuela popular (El Salto 2022).

Lo más impactante es que algunos trabajadores municipales llegaron a admitir que en casos complicados enviaban a las personas a este espacio, lo que evidencia que el poder en el sentido colectivo de Arendt puede ser aún más significativo que los presupuestos estatales.

Otro ejemplo se encuentra en la Universidad Autónoma de Barcelona. No es extraño ver eventos organizados por *La Trinxera*, un espacio okupado en el que se organizan comidas a precio popular con conversaciones sobre política y propuestas para actividades revolucionarias. Combinan la cobertura de una necesidad material concreta con la práctica del juicio compartido, de manera que las personas que participan no son consumidores anónimos de un servicio sino agentes que deliberan sobre su situación mientras cubren sus necesidades al margen de la lógica especulativa. (Lo Campus Diari 2024).

Descontextualizando el pensamiento de Arendt para utilizarlo en la contemporaneidad, puede entenderse que ambos espacios funcionan porque coordinan individuos para que el poder se ponga de manifiesto en sus voces. Las reuniones políticas de la Trinxera son un ejemplo explícito, pero la mera presencia de un espacio cuya existencia se encuentra en tensión con la policía (un dispositivo de violencia en términos arendtianos), constituye ya una dinámica subversiva porque implica en sí mismo un discurso que invita a pensar e imaginar una organización alternativa que funciona. Tanto La Trinxera, como l'Escola Massana incitan a un entrenamiento de la elasticidad de la imaginación y el pensamiento, de manera que empuja a reflexionar sobre cómo se relaciona uno mismo con ese espacio y el sistema.

Dicho de otra forma, ayudan en tanto que son en sí mismas propuestas antisistémicas, pero también motivan a entrenar las facultades que permiten el juicio. Todo ello es la preparación perfecta para la puesta en acción.

Otro ejemplo es la *rave*: una respuesta a la absorción del ocio por parte de empresas privadas. Se contempla como una propuesta que atrae a personas pertenecientes a minorías ya que estas no encuentran espacios en los que sentirse seguras dentro de los espacios *mainstream.* Esto es así porque de la especulación del ocio se deriva la priorización del bienestar de la clase mayoritaria, ya que es esta de la que se puede extraer más capital. Además, la absorción capitalista del tiempo libre es estructural, porque un ocio fragmentado, privatizado y consumido individualmente garantiza que el tiempo libre destinado a ocio no pueda implicar un desarrollo del ámbito público.
La rave interrumpe la medialidad de una manera que pocos espacios logran, pues exige presencia corporal, conciencia del otro y participación activa, de manera que no puede fragmentarse en tareas neutrales ni consumirse desde la distancia. Es, en ese sentido, un ejercicio involuntario de dilatación de facultades, porque obliga a habitar una experiencia colectiva que el sistema de consumo habitual hace sistemáticamente imposible.

Estas formas de organización no tienen siempre la pretensión inicial de revolucionarse contra el sistema, sino de proponer una alternativa en la cotidianeidad que implica una sutil salida de la prisión en la que se ha configurado nuestra realidad. Ponen en tensión la naturaleza de las infraestructuras, las empresas privadas… pero también también ayuda a entrenar la imaginación de manera que, si se pueden llevar a cabo fácticamente estas prácticas antisistémicas, la fantasía está un poco más cerca de poder representar algo más grande, y aunque sea una ficción, que sea contemplable en el marco de la imaginación es un paso colosal.

6. Conclusión

El sistema no necesita mentir, tan solo basta con que nunca tengamos acceso a la imagen completa: que los números sean demasiado grandes para imaginarse, que el progreso convenza de que la catástrofe no puede llegar, que la medialidad fragmente nuestra participación en tareas neutrales y que el contractualismo ponga su firma al pie de todo ello, haciéndonos creer que lo hemos elegido libremente.

Pero hay algo que esa arquitectura no puede hacer del todo, y es silenciar la incomodidad que permite interrumpir el flujo automático de la acción cotidiana. La interrupción, si se sostiene en lugar de anestesiarse, se convierte en juicio; y el juicio, aunque no resuelve nada por sí solo, es la condición sin la cual ninguna solución es posible. Antes de actuar hay que poder imaginar que las cosas podrían ser de otra manera, y antes de imaginar hay que haber interrumpido el flujo que nos convence de que son inevitables.

Atreverse a juzgar no es fácil porque juzgar desde la posición del ciudadano promedio implica enfrentarse a la acusación de hipocresía, a la sospecha de que uno habría actuado igual, a la pregunta paralizante de cuál es la alternativa. Implica también admitir que nuestras facultades tienen límites reales, que la escala del problema excede nuestra imaginación, y que los sesgos que nos impiden comprender no son debilidades morales, sino rasgos de la especie que el sistema ha aprendido a instrumentalizar. Todo eso es cierto, y nada de eso es una excusa, pero la alternativa es dejar que quienes tienen el poder de cambiar el destino de millones de personas lo ejerzan sin ningún contrapeso ético.

Y si el juicio es el primer movimiento, la acción concertada es el siguiente. Las organizaciones subversivas entrenan la imaginación hacia lo que podría ser distinto. Una imaginación entrenada no garantiza nada, pero es la única herramienta que puede traducir la indignación en acción, que es donde reside el poder real.

Este trabajo acaba donde Arendt y Anders coinciden: en que la magnitud de lo que enfrentamos no es un argumento para la resignación, sino la razón por la que pensar se ha vuelto un acto de resistencia.

6.1 Conclusión personal

Como bien expliqué en la introducción de este trabajo, la motivación principal para intentar desentrañar los fundamentos de la irresponsabilidad de los multimillonarios ha sido una frustración aparentemente irresoluble. Mi intención inicial era centrarme profundamente en cómo articular y condenar moralmente la inacción de dichas personas o su acción puramente egoísta.

Sin embargo, mientras he comprendido más a Günther Anders y Hanna Arendt he comprendido que el cambio difícilmente parte del *otro*. He comprendido que se puede ser víctima y responsable al mismo tiempo, que la indignación es un motor de lucha muy potente y que el pensamiento tiene un potencial práctico tan poderoso, que es un desperdicio condenarlo a formular conceptos encerrado en la academia. Hay una gran carencia de pensamiento en nuestra cotidianeidad, y, por algún motivo, cuando sí se piensa se comprende como una acción individual y aislada. Pero Arendt desvela el hecho de que pensar colectivamente es revolucionario y que, además, se puede llevar a cabo fácticamente: solo se requiere de organización.

7. Bibliografia / Webgrafia

Adorno, Theodor W. 2003. *La educación después de Auschwitz*. Amorrortu Editores.

Anders, Günther. 2003. *Carta al Piloto de Hiroshima.* Artefacto 5.

Anders, Günther. 2011. *La obsolescencia del hombre*. Traducido por Josep Monter Pérez. Pre-Textos.

Anders, Günther. 2023. *L'home dalt del pont*. Traducido por Joan Ferrarons. Club Editor.

Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Paidós.

Arendt, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*. Traducido por Fina Birulés y Carmen Corral. Paidós.

Arendt, Hannah. 2005a. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Paidós.

Arendt, Hannah. 2005b. *Sobre la violencia*. Traducido por Carmen Criado. Alianza Editorial.

Arendt, Hannah. 2007. *Responsabilidad personal bajo una dictadura*. En *Responsabilidad y juicio*. Paidós.

Colordo, Dalith. s. f. *El fascinante sistema de numeración jeroglífico egipcio: símbolos, historia y evolución*. Accessed November 5, 2025.
https://www.cultura10.com/numeros-egipcios/

Eilish, Billie. 2025. Discurso en los WSJ Magazine Innovator Awards. Museo de Arte Moderno, Nueva York, October 29.

El Salto. 2022. "Colectivos en Barcelona piden la cesión de la Antiga Massana, surgida en la pandemia, para evitar su derribo."
https://www.elsaltodiario.com/centros-sociales/colectivos-barcelona-piden-cesion-antiga-massana-surgida-pandemia-evitar-derribo

Goldthwaite, Richard A. 1987. "The Medici Bank and the World of Florentine Capitalism." *Past & Present*.

Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. 1988. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Editorial Trotta.

Horvat, Srećko. 2021. *Després de l'Apocalipsi*. Traducido por Anna Llisterri. Arcàdia.

laralladas (@laralladas). 2025. "Si desde hoy empezaras a ganar 100.000 dólares al día…" TikTok. Accessed February 20, 2026.
https://www.tiktok.com/@laralladas/video/7584414592072273174

Lo Campus Diari. 2024. *Nou Casal Popular 'La Trinxera' a la Universitat Autònoma de Barcelona obert a tots els col·lectius*. February 19.
https://locampusdiari.com/arxius/59767

Rousseau, Jean-Jacques. 2016. *Del contrato social*. Traducido por María José Villaverde. Ediciones Akal.

Whittaker, Alexandra. 2026. *Sydney Sweeney Opens Up About Her Next Chapter. Cosmopolitan*, January 29. https://www.cosmopolitan.com/entertainment/celebs/a70001220/sydney-sweeney-interview-2026/

World Food Programme. 2023. *Global Operational Response Plan 2023: Scaling Up to Address Hunger*. WFP.