



Hannah Arendt: Mundanidad y reconciliación.

Rita M. Novo
Profesora Titular UNMDP

RESUMEN:

La comunicación que presento en esta Mesa vinculada a las cuestiones de la historia y la narración es un recorte que pretende vincular un conjunto de nociones que constituyen el eje de la filosofía de Hannah Arendt en torno al valor de la narración en clave de reconciliación con el mundo. Esta reconciliación que en los últimos años de su vida, particularmente después de asistir al juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén, Arendt vincula con la noción de responsabilidad política o colectiva, sin embargo aparece como una exigencia de su concepción de la política, cuyo eje no es el hombre sino el mundo.

Arendt adecua la concepción griega de la política, en su potencialidad reveladora del mundo, a la modernidad. El sentido de la realidad, la relación con los demás y la permanencia, que el mundo concede a los asuntos humanos, dependen de las condiciones de *aparición, pluralidad, fragilidad y contingencia*. Cada uno de estos términos es fundamental para la concepción arendtiana del mundo. En tanto se afirman estas condiciones, también se confirma el riesgo de la acción política y la necesidad de la promesa, esto es la política entendida como un esfuerzo constante por reconciliar las potencialidades ilimitadas de la acción con los límites y la fragilidad del mundo.

Hannah Arendt: Mundanidad y reconciliación.

El “mundo” es el eje sobre el cual gira la filosofía política de Hannah Arendt. **Mundo** como el 'entre' quienes comparten un espacio político común, **mundo** como **artificio** que se conforma a partir de todos los objetos creados a través del trabajo y que proporcionan una medida de durabilidad, un escenario duradero donde albergar los asuntos transitorios de los seres humanos. Sin embargo, principalmente, el mundo posee una dimensión subjetiva del *inter est*, consistente en las **relaciones intangibles**, las instituciones y las prácticas que definen el espacio público en que nos movemos. Este entramado de las relaciones humanas se superpone al artificio humano y le otorga significado *“Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas”*¹

¹ Arendt, La condición humana, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1era edición, 1993,p.227

La dependencia de los seres humanos de un mundo común constituye para Arendt no solamente la garantía de su seguridad sino la posibilidad de significados compartidos. Es el mundo el que nos habilita a vivir una vida plenamente humana en tanto nos posibilita a acceder a una dimensión de realidad que se constituye al aparecer ante los otros.

El mundo es, sobre todo, un espacio del aparecer y como tal es a la vez el **lugar** y el **objeto** de la política. Arendt insiste en que el aparecer en política es significativo en sí mismo y a la vez relativo en tanto se halla en interacción con una red de relaciones que contribuyen a su significación. Y es por ello que, desde esta perspectiva, la política no se trata de valoraciones morales absolutas o evidentes sino solamente de opiniones discutibles, que conforman una declaración de lo que el mundo es para aquellos que actúan y dialogan juntos. Sin embargo, esta falta de certeza no implica la mera subjetividad de la opinión, por el contrario, es justamente a través de la política que somos capaces de superar el repliegue de nuestra subjetividad en el despliegue de una realidad intersubjetiva. El espacio del aparecer, el **espacio público**, se actualiza cada vez que los individuos se unen para comprometerse en un esfuerzo colectivo para transformar el mundo o incorporar un discurso significativo sobre su percepción del mundo.

Al mismo tiempo, el mundo es el objeto común de nuestras acciones y nuestros juicios. La certeza de que el mundo posee una existencia independiente del acto de percibir sólo es posible a través de la confirmación de que los objetos que percibimos también son percibidos por otros. Es decir que lo común en lo que el mundo consiste no sólo se revela, sino que se constituye en la confrontación con la realidad, a través de la interacción política que se halla asociada con la realización de lo público y que acontece por el bien del mundo, por amor al mundo. No obstante, este mundo común que se revela en la política es frágil, dependiente del acuerdo incierto y sólo temporario de muchas voluntades e intenciones. Y puesto que existe solamente en tanto los individuos actúan, puede desvanecerse repentinamente. De modo tal que su preservación depende de la actualización permanente de la acción, que excede cualquier motivación y es inmanejable en sus consecuencias; expresa la fragilidad de la condición humana y a la vez la ‘debilidad de la pluralidad’²

Precisamente, es esta fragilidad del mundo la condición que Arendt tiene en cuenta en su concepción de la responsabilidad política.³ La *fragilidad* plantea asumir la *responsabilidad* de cuidar del mundo, hacerse cargo del mundo común, cuya importancia trasciende cualquier interés personal. En tanto compartido no sólo con nuestros contemporáneos sino también con las generaciones pasadas y futuras, el mundo requiere de nosotros la responsabilidad de preservarlo y transmitirlo como un espacio adecuado para la vida. Esta responsabilidad implica la gratitud por lo que es dado, un respeto por aquellas

² Cfr. Idem. p.254.-

³ En 1968 en ocasión de participar en un simposio organizado en Washington por la *Philosophical Society* bajo el lema *Responsabilidad colectiva*

condiciones de la existencia humana tales como la natalidad y la pluralidad que, no siendo obra nuestra, ponen límites a la acción.

Así, apariencia, pluralidad, fragilidad y contingencia son términos descriptivos que definen a la política, señalan las circunstancias en las que la política se realiza en el mundo, pero son también normativos, en tanto advertimos la posibilidad de su supresión, como en la experiencia totalitaria. En este sentido, las condiciones de la política nos conducen a una concepción normativa del mundo, por la cual se constituye en el bien supremo. Es esta concepción normativa, esta afirmación ética de la mundanidad, la que dispone la responsabilidad de comprometerse en política, esto es, responsabilidad de actuar y juzgar porque son éstas las actividades por las cuales conformamos y preservamos el mundo. El fin de la política es *establecer y conservar un espacio en el que la libertad como virtud pueda aparecer*⁴. Por eso el interés más elevado de la política siempre se halla ligado al sentido de nuestra vida en común.

La responsabilidad política o colectiva, que implica hacerse cargo del mundo, requiere del ejercicio de “la otra cara de la acción”, la comprensión, esa *actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo.*”⁵ Pensar es, para Arendt, disponerse a comprender. Por la comprensión es posible otorgar un significado a los hechos, otorgarles una dimensión humana a través del relato e insertarlos en el mundo. Muchos de sus trabajos estarán orientados a establecer la relevancia de la *comprensión* como actividad del pensamiento, la necesidad de ejercerla y transmitirla en el relato, de contar historias que permitan activarla y con ella asumir nuestro lugar entre los otros hombres, haciéndonos cargo del peso de los acontecimientos pasados que se actualizan en la narración.

Asumiendo esta perspectiva el acto de relatar da cuenta de un modo de saber, de un saber acerca del entramado de las relaciones que proveen una significación. Relatar una historia es buscar una relación que haga comprensibles los hechos y permita soportar lo sucedido para reconciliarse con el mundo. “*El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos*”⁶. Este soportamiento no implica la resignación o sumisión a la realidad, por el contrario posibilita la confrontación, “*un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta.*”⁷

⁴ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, Madrid, Península, 1996, p.154-55

⁵ Arendt, H. *Ensayos de Comprensión. 1930-1954*” Madrid, Caparrós Editores, 2005, p.485

⁶ ARENDT, H., *Understanding and Politics*, En su: *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Schocken Books .p.309- (Comprensión y Política. En su *Ensayos de Comprensión. 1930-1954*” Madrid, Caparrós Editores, 2005, p.485):

⁷ ARENDT, H., *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza 1987 p.10

Ahora bien, en tanto la acción se afirma en el cuidado del mundo, la **reconciliación** se constituye en una categoría fundamental que orienta la comprensión de los asuntos humanos. Es la voluntad de reconciliar, de cuidar del mundo, la que abre un espacio para la política proporcionando un contexto ético que amortigua el riesgo de la política entendida como una lucha agonística, que surge del deseo de distinguirse entre los otros, iguales pero a la vez distintos, únicos e irrepetibles. La acción permite a los hombres encontrar su lugar en la sociedad, manifestando su carácter distintivo al aparecer ante los otros, sin embargo, el agonismo es compensado con la responsabilidad por el mundo, que implica la aceptación de la diversidad de perspectivas y también requiere coraje de exponerse a aparecer en el espacio público a fin de que los demás descubran *quién* es, más allá de las representaciones o caracterizaciones que lo distinguen en el espacio privado. Pero, la revelación del mundo no depende sólo de la acción sino también del juicio. En tanto que la acción hace referencia a la libertad del actor de iniciar algo absolutamente nuevo, el juicio alude al reconocimiento del espectador respecto de aquello que no tiene precedente y la capacidad de otorgarle un significado que lo vuelva comprensible para que pueda ser integrado a nuestro mundo común.

La política para Arendt se redefine bajo un aspecto normativo cuyo centro es el mundo, como el deber hacia el mundo, y el concepto de “reconciliación” se vuelve un requerimiento para reducir la incertidumbre y los peligros de la lucha agonística, lejos de la candidez o la ingenuidad, sino como una negociación difícil e incesante. Si bien la acción política conlleva el riesgo de que el mundo pudiera ser percibido desde perspectivas radicalmente opuestas determinadas por una relaciones de enemistad, al mismo tiempo provee de la posibilidad de la promesa de que, a través del compromiso en un discurso incesante acerca del mundo que existe entre aquellos que lo perciben diferente, este mundo pueda volverse más común entre los adversarios del futuro.

Las lecturas interesadas, o incomprendidas de su informe sobre el Juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén y su planteo acerca de la banalidad del mal intentan trazar un paralelo entre reconciliación y perdón, desviando de este modo el reclamo que Arendt realiza a la justicia en el caso Eichmann. Esto es, que el tribunal debía fundar políticamente su sentencia en el hecho de que no existía para él la posibilidad de un mundo común. Arendt reclamaba un juicio extraordinario para un crimen sin precedentes, un juicio que se sostuviera en la preservación de un mundo común, esto es, en el que la reconciliación pudiese ser activada. A pesar de las reiteradas aclaraciones y de las muchas páginas que Arendt dedicó a rechazar la imagen de un libro que nunca había escrito, en distintas etapas de su vida intelectual abordó la cuestión del perdón en términos que lo diferenciaban de la reconciliación.

En un texto contemporáneo de sus Orígenes del Totalitarismo, en su Diario Filosófico (1950) leemos: *“El perdón sólo se da entre los que en principio están separados entre sí cualitativamente. Y así los padres pueden perdonar a los hijos*

*mientras son niños, por causa de la superioridad absoluta. El gesto del perdón destruye tan radicalmente la igualdad y con ello el fundamento propio de las relaciones humanas, que, propiamente, después de un acto de este tipo ya no habría de ser posible ninguna relación.*⁸. Desde esta perspectiva, el perdón se establece entre personas que están en posiciones desiguales. Quien perdona, la víctima, tiene la posibilidad de otorgarlo o denegarlo; quien ha cometido la falta no es considerado como un igual, sino que ha quebrantado un pacto.

La reconciliación, en cambio, exige la aceptación de la realidad, de lo acontecido tal y como fue, pero también restablece la “igualdad” y con ello el equilibrio perdido debido a la falta. *“El que se reconcilia pone voluntariamente sobre sus espaldas el peso que el otro de todos modos lleva. Eso significa que restablece una igualdad. Con ello la reconciliación es todo lo contrario del perdón, que establece la desigualdad. El peso de la injusticia es, para quien la ha cometido, aquello que él mismo ha cargado sobre sus espaldas; en cambio, para el que se reconcilia, es la misión que se le ha dado.”*⁹ La misión que impone la reconciliación es el esfuerzo de aceptar y reinterpretar la realidad, a fin de reiniciar el proceso de configuración de mundo o del tejido de relaciones interpersonales. La restauración de la igualdad, producto de la reconciliación equivale así a la solidaridad, como la confianza fundamental para la construcción del mundo político de la vida. La reconciliación está dirigida básicamente al mundo y a la historia, pero a diferencia del perdón, ella no se realiza en favor de la persona que ha cometido la falta, sino en orden a la cura o reivindicación de la relación que tiene el sujeto **con el mundo**, lo cual equivale a una restauración de la confianza mínima que cada quien debe tener con los otros para poder convivir, y la creencia de que a pesar de que la historia personal ha sido dolorosa o funesta, aún existe la posibilidad de construir tejido social o vida en común.

Pero es en *La Condición Humana* (§33), que Arendt introduce una tesis novedosa planteando el carácter político de las categorías del perdón y la promesa. En tanto la acción se define, entre otras características, por la irreversibilidad, también aporta la posibilidad de remediarla, dependiendo de la presencia y las acciones de los otros, esto es, de la pluralidad. Los otros pueden hacer lo que cada uno no puede hacer por sí mismo, perdonar. El perdón es un modo de la acción y se presenta como una acción interpersonal, que anula los efectos de una acción negativa, es la capacidad de corregir lo fallido: la transgresión.

Sin embargo la transgresión, la acción negativa, no puede removerse del ámbito de los hechos sociales. El mismo perdón supone la transgresión. Cada vez que se perdona se invoca una transgresión. Lo más próximo que el perdón puede estar de anular acciones pasadas es redistribuyendo sus costos y preparando el camino para un nuevo futuro. El carácter distintivo del perdón reside en el hecho de que no pueda ser considerado como una

⁸ Diario Filosófico, Barcelona, Herder, 2006 p.3

⁹Idem, p.3

consecuencia de la transgresión inicial, a diferencia de la venganza que se caracteriza como mera reacción ante un hecho.¹⁰

Considerado desde esta perspectiva, el perdón desafecta al presente de los hechos del pasado en tres sentidos: 1) Desplaza fuera de la escena del presente la preponderancia de las consecuencias de la transgresión, puesto que el hecho en cuestión se ubica en el pasado y deja de ser tratado como continuamente presente. 2) La consideración del hecho, separadamente de sus consecuencias, permite reinterpretar su significado en el presente así como juzgar al agente que lo realizó a la luz de las posibilidades de develar su identidad en el presente y el futuro y no radicarla exclusivamente en términos de su acción pasada. 3) Genera la oportunidad de nuevas acciones que no se encuentren determinadas por la transgresión en las que el agente pueda participar, habilita al actor a incorporarse a la constitución del espacio público, le ofrece un lugar en el mundo común.

No obstante el perdón requiere de dos condiciones: la primera es que para que la transgresión sea perdonada debe haber sido “hecha sin saberlo”, la segunda, el perdón se otorga en favor de aquel que es perdonado. Arendt diferencia la transgresión de los crímenes y del mal voluntariamente deseado. Estos últimos aunque raros son perpetrados por individuos con quienes no sería posible restablecer una relación en las condiciones que encuadran al perdón. Están fuera de nuestra posibilidad ser “solidarios” con la humana posibilidad de pecar o transgredir y de nuestra experiencia acerca del arrepentimiento y el comenzar de nuevo.

Ahora bien, esta perspectiva que Arendt traza en *La Condición Humana* implica revisar su posición anterior a 1958. La primera entrada al Cuaderno I de su *Diario Filosófico*, de junio de 1950 se halla dedicada a la distinción entre perdón y reconciliación.¹¹ El valor político de la reconciliación se distingue del perdón, que se considera ligado a naturaleza pecadora del hombre en tradición judeo cristiana y que se corresponde con la venganza, formando una unidad como opuestos complementarios. Ambas acciones suponen la culpa original, “*cualquiera habría podido hacer cualquier cosa*”, y es en este sentido que en lugar de juzgar, sólo es posible perdonar o vengarse.

¹⁰ *En contraste con la venganza, que es la reacción natural y automática a la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse; es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción; algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado.* (CH, 260)

¹¹ *El perdón, o lo que normalmente se llama así, en verdad es tan solo un suceso aparente; en él uno se las da de superior; y el otro exige algo que los hombres no pueden otorgarse ni quitarse los unos a los otros. El suceso aparente consiste en que otro que es exonerado, nos quita en apariencia el peso de las espaldas.*, Arendt, H. *Diario Filosófico*; Barcelona, Herder, 2006. p. 3

La reconciliación, en cambio, parte de un presupuesto diferente, la solidaridad humana es concebida políticamente esto es como la posibilidad de comprender la falta cometida en el marco de la pluralidad, como resultado de la acción conjunta en la que es probable que acontezca la injusticia y frente a la cual los humanos somos *solidariamente responsables*, pero no *conjuntamente culpables*. La eliminación de la culpa original en la consideración de las acciones humanas arroja luz sobre el límite de la reconciliación: lo que no habría debido suceder nunca, que Arendt explica con la noción kantiana del *mal radical*.¹² Se trata de eliminar el supuesto de la naturaleza pecadora del hombre como justificación, en términos de *también esto es humano* o *también habríamos podido hacerlo*. Es la misma perspectiva la que se sostiene en *Los Orígenes del Totalitarismo*, al plantear la imposibilidad de castigar y perdonar los hechos criminales inéditos que se ubican *incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana*.¹³

Su giro a “la banalidad del mal”, ligado a las especulaciones que le mereció el juicio a Eichmann en 1962, no implicó en ningún caso la consideración de pasar por alto “lo que nunca debería haber sucedido” sino, por el contrario, comprender cómo pudo suceder que “la pura y simple irreflexión – que en modo alguno podemos comparar a la estupidez-predispusiera (a alguien) a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”.¹⁴ No es estupidez sino ausencia de *reflexión* lo que caracteriza las manifestaciones de Eichmann en el juicio sin embargo ello no lo exime de la culpa por un crimen sin precedentes, por lo cual merece morir. A diferencia del tribunal que funda su sentencia en el derecho Arendt reclama su fundamento político: merece morir, no por violar la ley sino porque no es posible pensar que un ser humano quisiera compartir el mundo con él. Este es límite de la reconciliación, implicado en el cuidado del mundo y en la responsabilidad colectiva.

Perdón y reconciliación si han de ser categorías políticas se comprenden en el ámbito de la pluralidad, esto es en el ámbito de la acción conjunta de los hombres, en igualdad de expresar su diferente apreciación acerca del mundo común. El **perdón** habilita a un nuevo comienzo y **la reconciliación** provee de un espacio a la política. Si el perdón requiere del reconocimiento por parte de los demás de una voluntad de comenzar de nuevo

¹² Por otra parte la reconciliación tiene un límite despiadado que el perdón y la venganza desconocen, a saber, el límite acerca del cual hay que decir: **esto no habría debido suceder nunca**. ... El mal radical es lo que no habría debido suceder; aquello con lo que no podemos reconciliarnos, lo que bajo ninguna circunstancia puede aceptarse como misión. **Diario Filosófico** p. 7

¹³ Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana. (*Los Orígenes del Totalitarismo*, p. 368)

¹⁴ Arendt, H., Eichmann en Jerusalén, Buenos Aires, Lumen, 1998, p.171

y arrepentimiento de la acción trasgresora, la reconciliación es una misión en términos de responsabilidad política, esto es de hacernos cargo del **mundo compartido** y contribuir a su legado a las generaciones futuras.

La reconciliación requiere además del ejercicio de la comprensión y su reificación, su modo de contribuir al mundo, tiene la forma de una narración en la que las acciones asumen un significado capaz de ser transmitido. Planteada en estos términos, la reconciliación es una aspiración, una misión, que constituye el soporte de la política al ofrecer el marco de un encuentro entre enemigos en el que pudieran debatir acerca de la posibilidad y los términos de su asociación, ofrece la posibilidad de un mundo compartido.

Concebir la reconciliación políticamente también implica modificar nuestra inclinación a concebirla en el orden moral, no se trata en este caso de restaurar una comunidad moral preexistente o presupuesta, sino que la reconciliación política se inicia con la invocación a un nosotros que aún no está y avanza, a partir de la convicción en esta posibilidad, hacia una **comprensión** compartida acerca de los hechos del pasado.

Del mismo modo que aquella comunidad que la reconciliación política pretende constituir permanece siempre en el *todavía no*, la tarea de la memoria como resignificación del pasado permanece siempre inacabada. Cualquiera sea la clausura que un relato pretendiera aportar, será provisoria. Ya que “el pasado no está muerto, ni siquiera es pasado”, dice Arendt citando a Faulkner, sino que es un horizonte en el que nos movemos y que se revela en una nueva luz según nuestra condición actual. La apelación al pasado, la memoria de los errores del pasado, continuará desestabilizando los intentos de reconciliación ya que no es posible dominar el pasado y las viejas injusticias en el mundo común se revelan bajo un nuevo aspecto a generaciones futuras. Ante lo cual la alternativa es comprender puesto que *‘lo mejor que puede lograrse es saber exactamente qué era y soportar este conocimiento y luego esperar y ver lo que viene luego de conocer y soportar’*.¹⁵

En nuestros días, en los que la recuperación del pasado y la valoración de la memoria se ha instalado fuertemente en nuestras sociedades hasta convertirse en lo que podría calificarse como una “obsesión conmemorativa”¹⁶, la reflexión acerca de la irrupción en la historia de un fenómeno inédito en su crueldad, de un crimen sin precedentes perpetrado por individuos comunes cuya capacidad de juzgar se hallaba obturada¹⁷, se constituye en un recurso para recuperar no sólo el significado de lo que ha acontecido y traerlo al presente como una estrategia que permita anular su repetición, sino también de

¹⁵ ARENDT, H., *Men in dark times*, New York, Harcourt Brace & Co, 1993: 20

¹⁶ Véase a Enzo Traverso *“Historia y Memoria. Notas sobre un debate”* En: Marina Franco y Florencia Levin (comp).”Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción”. Buenos Aires, Paidós, 2007

¹⁷ Esta es la tesis desarrollada por Hannah Arendt, conocida como la “banalidad del mal” y desarrollada en su análisis del juicio a Eichmann en “Eichmann en Jerusalem”

resignificar la política alejada del interés personal y centrada en el mundo, en el resplandor de lo público que ilumina a los protagonistas de un nuevo comienzo.