

Cohesión social y espacio de aparición: el papel de los espectadores en el concepto de ciudadanía de Hannah Arendt*

Alejandro Mesa Arango**
Ruth Elena Quiroz Posada***

Resumen

En este artículo se exploran las categorías de *cohesión social* y *espacio de aparición* en el concepto de ciudadanía de Hannah Arendt y más específicamente el papel de los espectadores. En el análisis realizado al concepto de ciudadanía en Arendt se expone la paradoja que señala acerca de lo social y lo político, siendo el primero determinante para la cohesión social y el segundo para la construcción y desarrollo de comunidades políticas, cuyo centro de gravedad es la dignidad humana.

El artículo parte de consideraciones generales sobre el concepto de ciudadanía en Arendt a fin de adentrar al lector en el *espacio de aparición*, compartido por actores, pero sobre todo por espectadores, cuya preponderancia sobre lo social cristaliza en la trama plural de historias tejidas acerca de los hechos en el espacio común en que se aparecen unos a otros, equivalente al “entre”, base del ejercicio de la ciudadanía con sus consecuentes implicaciones para el concepto mismo y para los planes y programas emergentes de educación para la ciudadanía y de formación ciudadana.

[38]

Palabras clave

Hannah Arendt; Ciudadanía; Cohesión Social; Actores y Espectadores; Espacio de Aparición.

Fecha de recepción: octubre de 2011

• **Fecha de aprobación:** diciembre de 2011

* Este artículo es producto de la investigación “El juicio de los espectadores de Hannah Arendt: entre la educación para la ciudadanía y la formación ciudadana en la universidad”, presentada para optar al título de doctor en Educación en el programa ofrecido por la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia en la línea de formación ciudadana.

* Doctor en Educación. Profesor Titular. Escuela de Microbiología. Universidad de Antioquia. Correo electrónico: almesaran@yahoo.com.

*** Doctora en Ciencias Pedagógicas. Profesora Asociada. Facultad de Educación. Universidad de Antioquia. Correo electrónico: rquiroz.udea@gmail.com.

Cómo citar este artículo

Mesa Arango, Alejandro y Ruth Elena Quiroz Posada (2012). *Cohesión social y espacio de aparición: el papel de los espectadores en el concepto de ciudadanía de Hannah Arendt*. *Estudios Políticos*. 40, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, (pp. 38-52).

Social Cohesion and Space of Appearance: Spectators Role in the Concept of Citizenship by Hannah Arendt

Abstract

In this paper, categories of *social cohesion* and *space of appearance* are explored in the concept of citizenship by Hannah Arendt and more specifically about spectators role. In the analysis of citizenship concept in Arendt, the paradox that says about the social and political, being the first factor decisive for social cohesion and the second one for construction and development of political communities, whose basis is human dignity.

The article firstly deals with general considerations about Arendt's concept of citizenship in order to go the reader into *space of appearance*, shared by actors, but mostly by spectators, whose preponderance over the social is defined in the plural plot of developed stories about events in space that are common in each other, equivalent to "between", the basis of citizenship practice with its consistent implications for the concept and emerging education plans for citizenship and civic education.

[39]

Keywords

Hannah Arendt; Citizenship; Social Cohesion; Actors and Spectators; Space of Appearance.

Introducción

Más allá de todos los *-ismos*, y más específicamente desde su carácter político en las ideas de Hannah Arendt, la ciudadanía debe entenderse como un artificio cristizador de la génesis y el desarrollo de comunidades políticas en las que hombres y mujeres tienen la posibilidad de promover procesos encauzados a desarrollar la igualdad y la libertad, las cuales tampoco, huelga decirlo, nos son otorgadas por el hecho de “aparecer como recién llegados” sino que también son un producto de la organización humana (Cf. Arendt, 2004, p. 380).

Efectivamente, las dos vertientes principales de la ciudadanía democrática moderna, la republicana y la liberal, no están emparentadas solo con sus raíces griegas y jurídicas latinas (Cf. Cortina, 2005, p. 36) ni con sus correlatos de justicia y libertad, sino que tienen principalmente sus acentos en lo público y en lo privado, siendo el primero de estos el que requiere invariablemente del *espacio de aparición* de acuerdo con la obra de Arendt, por cuanto es el que, en últimas, marca la diferencia entre lo uno y lo otro, es decir entre la *polis* y el *oikos*, que incluso toma su forma más radical en la oposición entre lo político y lo social y no entre lo público y lo privado como se cree comúnmente. Lo social, aunque indeterminado en el pensamiento de Arendt, por no ser privado ni público, aparece más cercano a lo primero y es en ese orden de ideas que esta autora define a la sociedad como el “conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana” (Arendt, 2007, p. 42).

Precisamente, la amenaza de la construcción de una sociedad particular como resultado de la reproducción del modelo de una gran familia (*oikos*), es lo que sofoca el *espacio de aparición* en el que lo público no se asume sencillamente como aquello que pertenece a todos los ciudadanos sino como el *entre* en que se aparecen unos a otros y en el que se promueve la génesis y el desarrollo de comunidades no naturales cuyos miembros se unen por compartir una característica común: son seres humanos.

La obra de Arendt después del Holocausto gravita esencialmente en la perplejidad que le produjo la maldad del totalitarismo, secundario a la catástrofe moral que trajo consigo un *valor* desarrollado hasta su punto máximo y que paradójicamente se sigue promoviendo hoy en día sobre todo en sociedades en conflicto. Se trata de la *cohesión social* en cuyo corazón late

un fuerte sentido de identidad que si bien puede dar lugar a una *comunidad de referencia* comporta también el peligro de generar una de *contrarreferencia*, tal y como sucedió en la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin.

En efecto, la *cohesión social*, de acuerdo con Arendt, fue la que hizo posible que en Alemania y Rusia¹ se eliminara el *espacio de aparición* mediante la edificación de un *nosotros* en el que finalmente ni los actores ni los espectadores tenían libertad para actuar o para juzgar, precisamente porque en lugar de haber sido sacados de la caverna (como en el mito de Platón) fueron introducidos en ella y por tanto obligados a dejar de moverse y de hablar; es decir, fueron inhabilitados para la acción y el discurso.

La construcción del *nosotros* como comunidad de referencia social,² alcanzó dimensiones totalitarias cuando los líderes carismáticos de esas dos naciones promovieron y difundieron una ideología sobre la base de las respectivas leyendas fundacionales de arios y eslavos, dotados supuestamente de un origen que además de únicos los hacía superiores. Con todo y su vacuidad, el inhumano *nosotros* dio lugar a un *ellos* conformado, por supuesto, por miembros, tildados lógicamente como el enemigo alrededor del cual se tejieron y difundieron, con un éxito inusitado, una serie de prejuicios a través de la propaganda que permeaba todas las actividades sociales de sus regímenes.

[41]

Mientras más se profundizó en la adhesión personal al *nosotros*, mayor fue la cohesión social lograda, pero mayor se hizo también la mezcla de odio y miedo contra el *ellos* en una especie de implosión del pensamiento cuyo propósito no era otro que eliminarlos en la mente de los *arios* para luego proceder a eliminarlos físicamente mediante los *pogromos* y los campos de exterminio. Una vez gaseados y desaparecidos del foro interno (del pensamiento) de los nazis como seres humanos, fue más fácil pensar en la

¹ En *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2004, p. 222) la autora señala precisamente que solo dos ideologías han logrado llegar a la cima derrotando a las demás en la interpretación de la historia y en la solución de todos los “enigmas del universo”: la lucha natural de las razas y la lucha económica de clases; y en *¿Qué es la política?* (Arendt, 1997, pp. 53-54) argumenta que lo “puramente social” se basa en los prejuicios, mediante los cuales se admite o se excluye a determinados grupos humanos, en tanto que el pensamiento político se basa en el juzgar, más relacionado con la capacidad humana de diferenciar que con la de clasificar.

² Este *nosotros* orientado por una baranda ideológica difiere del *nosotros socrático* que permite hablar de lo común desde puntos de vista diferentes y aun divergentes, que es lo que conforma el principio de una mentalidad ampliada retomado por Kant en la *Crítica del juicio* y por Arendt en las “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”.

“solución final del problema judío” en toda Europa y de modo similar, una vez eliminados los “miembros de la política decadente” en la mente de los bolcheviques, fue más sencillo proceder a ejecutarlos. El deber de proteger lo *verdaderamente humano* como producto de la *cohesión social* trajo consigo para unos y otros el derecho de eliminar a quienes pudieran llegar a *contaminarlo*. La *horrible originalidad* de estos dos procesos de ideologización totalitarios demostró tanto la fragilidad de los sistemas morales como la posibilidad de invertirlos en su totalidad, hasta lograr que fuera imposible diferenciar el bien del mal, tal y como lo deja ver Arendt en estos dos textos:

Hemos de decir que fuimos testimonios del total derrumbamiento de un orden “moral” no solo una vez, sino dos veces, y este súbito retorno a la “normalidad”, en contra de lo que a menudo se supone de manera complaciente, solo puede reforzar nuestras dudas (Arendt, 2007 p. 79).

De la misma manera que la “solución final” de Hitler significaba para la elite nazi la obligatoriedad de cumplir el mandamiento “Tú matarás”, la declaración de Stalin prescribía: “Tú levantarás falso testimonio” como norma directriz de la conducta de todos los miembros del partido bolchevique (Arendt, 2004, p. 37).

[42]

La ideología y los prejuicios sobre los cuales se erigieron respectivamente el *nosotros* y el *ellos* en los dos totalitarismos, condujeron a que la eliminación de los segundos por parte de los primeros pasara de ser un derecho, a constituirse en un deber en el marco de niveles inéditos de deshumanización en pleno siglo xx, que llevó a la pensadora judía a comprenderlo bajo el concepto de *banalidad del mal*, en cuyo marco se desterraron las dos características por excelencia del ciudadano en el *espacio* en el que hace su aparición ante los demás, la *natalidad* (representada en la capacidad humana de iniciar acciones) y la *pluralidad* (representada en la posibilidad de expresar y valorar todos los “me parece” de la comunidad política), tanto en las víctimas que fueron transformadas en cadáveres vivientes como en los espectadores, que terminaron por considerarse a sí mismos “los elegidos” y cuya cohesión dio como resultado una sociedad irreflexiva, una *sociedad masa* conformada por gente común y corriente que llegó a tolerar los crímenes más atroces bajo la ya vieja lógica del *mal necesario*.

La perplejidad de Arendt tras el Holocausto no residía tanto en las acciones de los actores nazis como en la actitud que asumieron los espectadores, y justamente el problema más difícil de comprender para ella fue “el «*absoluto*”

colapso moral» de la «gente corriente y respetable» (Bernstein, Canovan et al., 2001 p. 39).

El aislamiento extremo de las víctimas del holocausto mediante la pérdida de su subjetividad jurídica y de su subjetividad moral y que por tanto los arrojó de la humanidad así como la disolución de lo público y lo privado en los miembros de la *sociedad masa*, representante de la *verdadera* humanidad, concretaron el fenómeno totalitario cuya consecuencia inmediata fue la pulverización del *espacio de aparición*. Con la desaparición de lo público desapareció lo privado hasta un extremo en que la vida privada, independientemente de si se trataba de los líderes nazis, los *hombres masa* o los judíos en los campos de exterminio, no era posible (Cf. Arendt, 2004, p. 422).

En el *espacio de aparición*, político por excelencia, la dignidad del ser humano se define mediante la acción y el discurso en la reunión de los ciudadanos a quienes se asume como objetos de atención y de juicio por cuanto son percibidos por otros iguales a ellos, y como sujetos, puesto que perciben y juzgan a otros, también congéneres. Esto conforma una trama libre e irreductible de relaciones que da forma a nuestra experiencia de mundo en la esfera política cuya base primordial no es otra que el reconocimiento y la valoración de la humanidad del otro.

[43]

1. Actores y espectadores en el *espacio de aparición*

En dos de sus obras ampliamente conocidas *La condición humana* publicada en 1958 y *La vida del espíritu* publicada póstumamente en 1978, Arendt trasladó el énfasis del ciudadano como actor, al ciudadano como espectador en el *espacio de aparición*.³

“No existe nada y nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador” (Arendt, 2002, p. 42). En su primera trilogía, que fuera objeto del reconocimiento como “la mejor obra de teoría política”,⁴ ella

³ Ronald Beiner citado por Quintana (Cf. Abenzour, Taminiaux, Bernstein et al., 2007, p. 253) sostiene incluso que Arendt despojó al juicio de su carácter político en *La condición humana* y le imprimió uno contemplativo en *La vida del espíritu*. Esto es así, pero debe precisarse que la contemplación en el juicio del espectador tiene invariablemente la premisa del pronto regreso y la necesaria comunicación en el *espacio de aparición*, lo que hace la diferencia entre la *contemplación* del político y la del filósofo.

⁴ La obra fue premiada por la Asociación Americana de Ciencias Políticas en 1975.

argumenta que lo propiamente humano del *zoonpolitikon* es la acción sustentada en la libertad, y a partir de aquí establece su muy citada diferencia entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, esencialmente para ubicar el lugar de la política en la primera (Cf. Sánchez, 2003, p. 110) y para marcar distancia con quienes Kant llamó *pensadores profesionales* que han intentado infructuosamente responder a la pregunta por la *naturaleza humana*. Ante la imposibilidad de la vida del hombre en singular, Arendt pretende responder por el hombre como *hombres* y es lo que la hace optar finalmente por la política en lugar de la filosofía, campo en el que había iniciado su tránsito como pensadora.⁵ Fuera de querer responder a la pregunta por la naturaleza humana, Arendt se inclina por la *condición humana* teniendo como base la identidad del ser a partir de la vida, la mundanidad y la pluralidad, correspondientes con sus análisis sobre las tres actividades del hombre: “labor, trabajo y acción” (Arendt, 2007, p. 24) vinculadas a su vez con la forma en la que el individuo interactuaba en la *polis*, que puede bien sintetizarse bajo el grado de libertad que lo acompañaba y de la compañía que lo liberaba.

[44] En este orden de ideas, en *La condición humana*, el lugar del *zoonpolitikon*, por cuanto está a la altura de la libertad, es la acción, cuyo producto, aunque intangible, trasciende al uso y al consumo, y está destinado, por tanto, a la permanencia. La *polis* tomó de esta forma doble función: la de espacio en el que los objetos hechos por seres mortales podían exhibirse para alcanzar la inmortalidad y quedar destinados, como los objetos del *cosmos* a brillar, resonar y hablar (Cf. Arendt, 2007, p. 184), y en artificio para el *entre* que preexistía a la aparición de cada *zoonpolitikon* y que sobreviviría tras su muerte, constituyéndose de este modo en la respuesta a su necesidad de trascendencia: “El hombre político alcanza su perfección mediante la perennidad de su memoria en la comunidad por la cual vivió o murió” (Jaeger, 1997, p. 97).

Porque implica un comienzo, la acción representa la condición humana de la *natalidad*, pero a diferencia de la labor y del trabajo requiere el discurso que representa a su vez la condición humana de la pluralidad. Mediante ambos, la acción y el discurso, “los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2007, p. 203), cuyo sello es el de la libertad.

⁵ A través de sus reflexiones sobre el concepto de amor en San Agustín de la mano de Heidegger y de Jaspers.

En efecto, contrario a lo que sucede también con la labor y con el trabajo, que no requieren la compañía de otros, la acción solo puede realizarse en el marco de la intersubjetividad y la libertad de los actores, es esto lo que la hace impredecible, en el sentido de que no pueden conocerse de antemano sus resultados y en consecuencia nadie podría escribir la historia de una acción que aún no se ha emprendido o que aún se está desarrollando, a menos que se tratara de los dictadores totalitarios que se erigieron como instrumentos para que a través de ellos se cumplieran las leyes “eternas” de la naturaleza, en el caso de los nazis y de la historia en el caso de los bolcheviques, mediante el reemplazo del *zoonpolitikon* por el *homo faber* y por el *animal laborans* lo que desde luego comporta el desvanecimiento del espacio de aparición. El *homo faber* es el dictador propiamente, cuya *artesanía*, tan ávida como vacía de heroísmo, se trenza por un lado mediante la intimidación ejercida sobre el *animal laborans* que conforma la mayor parte de la *sociedad masa* y cuya preocupación principal, para poder seguir con vida, es la de resultar cobijado por la leyenda fundacional sobre la que basan su ideología el dictador y su séquito; y por otro lado mediante la violencia ejercida contra los *objetos de la naturaleza*, representados esta vez en seres que ni siquiera alcanzaban el carácter de *subhumanos* y que por supuesto no estaban cobijados por la leyenda.

La gestación del *homo faber* y del *animal laborans* borra de un tajo el *espacio de aparición* porque representa el suicidio del *zoonpolitikon* que deja no solo de actuar y hablar sino también de pensar e imaginar, y en consecuencia su destino está sellado por la *lógica de una idea* que es propiamente lo que Arendt llama ideología, cuya simplicidad puede explicarlo todo, al margen de la experiencia (Cf. Amiel, 2000, p. 44). En un sentido, la ideología solo podría ser constreñida por la eventual contradicción en el *espacio de aparición* de los ciudadanos mediante la expresión libre de sus opiniones, pero al desaparecer su espacio desaparece la opinión y su lugar es ocupado entonces por la verdad de la historia o de la naturaleza.

En el *espacio de aparición*, cuyo suelo es la libertad, el resultado de la acción, además de impredecible es irreversible. Quien actúa no tiene el control del curso de su acción, aunque no obstante debe hacerse culpable de las posibles consecuencias negativas resultantes. Para remediar el carácter irreversible de la acción, Arendt propone la facultad de perdonar, a través de la que se “deshace” el pasado y se establece un nuevo comienzo allí donde todo parecía concluido (Cf. Arendt, 2005, p. 29), y para remediar su carácter de impredecible propone la facultad de hacer y de cumplir promesas mediante

las cuales se espera que se orienten las acciones en el futuro:⁶ “La coherencia de los hombres reunidos en la asamblea, reposa en última instancia sobre la fuerza de la promesa mutua” (Amiel, 1996, p. 72).

Si bien la promesa sigue atendiendo al carácter contingente de la voluntad del actor (porque este puede dejar de realizar o realizar lo contrario a lo que ha sido definido como bueno), el perdón es un verdadero redentor del tiempo por cuanto ubica a la voluntad de cara al pasado, en la bella paradoja de “querer hacia atrás” con el fin de liberar a los seres humanos de la cadena de la venganza y de transformar finalmente el “fue” en un “así lo quise” (Arendt y Beiner, 2003, p. 257).

Tanto el perdón de las víctimas como la promesa de los agentes en los procesos de reconciliación, por ejemplo (que deben llevarse a cabo una vez el conflicto ha terminado), deben ser acciones en el *espacio de aparición*, lo cual las hace materia del juicio de los espectadores. El “fue” debe comprender todos los hechos por dolorosos y graves que estos hayan sido, debido a que el pretendido olvido y su consecuente impunidad ocultan una herida profunda que hace como si el crimen contra las víctimas se siguiera cometiendo y porque, por el contrario, la luz y la memoria, vertidas en una historia, son las fuentes de redención de esa “insoportable realidad” (Sánchez, 2003, p. 69) a la que dotan de sentido los espectadores a través de sus narraciones.

[46]

Desde este punto de vista el espectador deja de ser considerado un sujeto pasivo en el espacio de aparición y surge como uno que puede contar con una actitud reflexiva, que tiene en mente los posibles sentimientos de las víctimas, se compromete con ellas, y puede, en consecuencia, al amparo de su disposición moral como ser humano igual a otros seres humanos, “asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectarlas”... y “esforzarse para que este imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible” (Bárcena, 2006, p. 242).

⁶ A pesar de tratar de hacer del perdón y de la promesa, categorías políticas, Arendt deja entrever su orientación en el marco del concepto de amor que analizó desde San Agustín. Este sentimiento, sacado literalmente del ámbito privado por Jesús de Nazaret (como *caritas* en oposición al *cupiditas*), eliminó la distancia entre los seres humanos. Refiriéndose a la natalidad, la humanidad tuvo un segundo inicio, tal y como se deja ver en esta frase en *La condición humana* (Arendt, 2007, p. 266): “Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: Os ha nacido hoy un salvador”.

2. Del actor al espectador

La importancia de que el punto de partida para la reunión de los ciudadanos sean los hechos de la *polis*, reside principalmente en la perspectiva de los espectadores, en cuyas historias se dejan ver además las reacciones a través de las que se revela a la par lo que Arendt llama *una disposición moral* que es generadora de esperanza (Arendt y Beiner, 2003 p. 90), debido a que solo la identidad como seres humanos hace posible recuperar y defender tal dignidad aun en condiciones extremas como las del Holocausto, en las que nadie parecía ser responsable del drama de las víctimas del Estado porque estas no pertenecían a este ni a ningún otro, del drama de quienes jamás tuvieron *derechos inalienables* por carecer de una comunidad que se los garantizara, de quienes habían sido finalmente “expulsados de la Humanidad” (Arendt, 2004, p. 375).

El hecho de que el juicio sobre la acción no sea revelado a los propios agentes sino a los espectadores, deja ver la relevancia que le concedió Arendt al juicio aun en una obra que como *La condición humana*, estaba orientada a destacar la acción como lo propiamente humano del *zoonpolitikon* en el *espacio de aparición*. Aunque en la Grecia de Sócrates los hechos y las palabras permitían que el individuo mostrara su identidad a través de su aparición en el mundo humano (Cf. Arendt, 2007, p. 203), al ser visto lo actuado u oído lo dicho por parte de los espectadores, ambos tenían o no la posibilidad de formar parte del legado para la admiración por las generaciones futuras, para ser contemplados en la historia a la manera como el filósofo se dedicaba a la contemplación del *cosmos*, con la diferencia, claro está, de que los actos y las palabras con vocación de permanencia se debían dar invariablemente en ese espacio, donde confluían actores y espectadores, nunca en el espacio privado.

[47]

Arendt torna su mirada hacia el espectador como sujeto capaz no solo de narrar la acción sino de descubrir su sentido, porque estando al margen de ella, ubicado en un sitio desde donde puede apreciarla en su conjunto de forma desinteresada (porque no le asiste el afán de la fama), puede contar una historia sobre ella con el imaginario cambio de posiciones a través de la amplitud de su mente. De aquí se desprende que tanto la ciudadanía como la historia no se han edificado sobre las grandes acciones o sobre los magnos discursos sino sobre las narraciones que los espectadores han hecho de ellos, cuyo carácter, además de plural, es abierto, perteneciente al mundo de las opiniones en el que la verdad es simplemente una opinión más (Cf. Arendt, 2000, p. 100).

El giro en la mirada de Arendt representa también el traslado del poder de los actores a los espectadores en el *espacio de aparición*, porque lejos de considerarlos como entes pasivos, son asumidos como seres autónomos y libres que *actúan* a través del juicio en ese espacio. En este sentido hay una identidad plena con Kohn en su prólogo a *La promesa de la política* (Arendt y Kohn, 2008, p. 12) en el sentido de que tanto el actuar en compañía de otros que son iguales a uno, como el aventurarse en el discurso en el *espacio de aparición*, es decir, juzgar, son propiamente acciones y como tales están contenidas en el concepto de natalidad de Arendt.⁷

La libertad como condición que atraviesa el desarrollo del concepto y el ejercicio de la ciudadanía no solo es garante de la pluralidad y de la natalidad sino que además se nutre de la igualdad entre los seres humanos que se sujetan a un conjunto de normas y principios que ellos mismos han elaborado, en el ejercicio pleno del derecho a deliberar y con el ánimo aun de poner en cuestión los valores por los que han optado o los acuerdos que han logrado con anterioridad.

Más allá de la asimetría que representa el carácter social de las relaciones entre gobernantes y gobernados (que tiene también su expresión en la familia y en la escuela) el *espacio de aparición* está conformado por actores y espectadores, cuyo sentido no es otro que el de la recuperación del horizonte político de la ciudadanía, a su vez directamente relacionado con el ejercicio del juicio en la reunión de los ciudadanos que se aparecen unos a otros para hacerse preguntas y para plantearse problemas concernientes a la *polis*, trascendiendo así la dedicación a los asuntos de la esfera privada (Cortina, 2005, p. 44).⁸

3. La narración del espectador

“Contar una historia” sobre el Holocausto nazi, fue la forma que Arendt misma utilizó para mostrar de qué manera el ser humano puede tratar de reconciliarse con el mundo en medio de actos que destruyen las categorías previas a través de las cuales se solían entender los hechos de la Historia. “Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y hace la historia” (Arendt, 2007, p. 215).

⁷ Arendt señala que entre los griegos “*el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción*” (1997, p. 76).

⁸ En sentido político, para los griegos la vida privada significaba la privación de la compañía de los demás y el privarlos a ellos de la compañía de uno.

Siguiendo a Isak Dinesen, Arendt señala, a través de *Eichmann en Jerusalén* y *Los orígenes del totalitarismo*, que: “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Arendt, 2007, p. 199). Esto es posible porque solamente la narración es la que tiene la facultad de transformar “lo acontecido en dicho” (Arendt, 2000, p. 15), en que se mezclan no solo los puntos de vista sobre los hechos, sino también los sentimientos y las emociones, lo que hace de la narración de los hechos un ejercicio hermenéutico. Además de ayudarnos a sobrellevar el posible dolor y, en general, a comprender los hechos inéditos, contar una historia nos señala el punto de vista desde el cual estos se juzgan en el marco de la libertad que nos asiste para contarla desde la propia perspectiva, que puede tener poco o nada que ver con el punto de vista de el o los actores(s) (Cf. Roiz, 2003, p. 213).

La narración en Arendt no solo es el medio para satisfacer la necesidad de comprensión del ser humano sino también de la forma en que ha de buscarse y hallarse nuevamente el horizonte perdido para cuyo retorno son indispensables quienes aún juzgan reflexivamente debido a que son los que primero advierten sobre aquello que se cierne como una amenaza a la dignidad del ser humano.

En cuanto a las historias tejidas sobre los hechos de la *polis*, Hilberg (Cf. Bernstein, Canovan et al., 2001) hace una distinción entre autores, víctimas y espectadores y entre estos últimos incluye a quienes, por un lado, convivieron en el contexto en el que tales hechos tuvieron ocasión sin padecerlos, pero también sin hacer nada para evitarlos (*bystanders* o transeúntes), lo cual los convierte en responsables mas no en culpables, por cuanto la culpabilidad se define de manera individual, y por otro lado a los espectadores que pueden aportar luz a través de sus interpretaciones, tal y como lo ilustra la obra misma de Arendt.

Al no bastar por sí solos, los hechos requieren interpretaciones de las que pueden dar cuenta justamente los espectadores, quienes aunque no los hayan vivido en forma directa, pueden ser “conmovidos” por las memorias de los que sí lo hicieron con el fin de recuperar la historia y contribuir con una cultura anamnética, indispensable para no dejar en el olvido aquello que no puede volver a repetirse (Cf. López, 2008 p. 133). Los contadores de historias tejen entre todos una historia siempre abierta cuyos destinatarios son los miembros de la comunidad. En esas historias no se trata solo de dar cuenta de lo que ocurrió sino también de develar el significado que han tenido los

hechos tanto para las víctimas como para ellos mismos como espectadores (Cf. López, 2008, p. 218).

Aunque podría argumentarse que la historia del espectador es un acto subjetivo, no podría decirse que se trate de un acto puramente individual, puesto que el narrador es un sujeto plural (un *intersujeto*) que tiene en mente a los otros miembros de la comunidad en la que vive, con la cual comparte sus valores y de la que da cuenta en su narración, cuya esencia no es solo decir algo sino principalmente “decirle algo a alguien” (Botero y Ospina, 2007). La identificación de los hechos inéditos en la *polis* así como el juicio sobre tales hechos, dan mejor cuenta de la formación como ciudadanos de los miembros de una determinada comunidad que un examen acerca de las virtudes y de los deberes y derechos, cuyo conocimiento, como es sabido, no garantiza acciones consecuentes.

El rol de los espectadores en el espacio de aparición es definitivo en la teoría de Arendt dado que estos tienen la responsabilidad de mantener presentes los hechos que atentan contra la dignidad humana, pero para ello es necesario conocer tales hechos. Todo ciudadano es en sí mismo responsable de luchar por la reconstrucción de esa memoria que nos es común a fin de actualizarla; es decir, para comprenderla y discutirla y procurar porque contra el facilismo de los procesos de *perdón* y *olvido*, se cree una cultura anamnética como una tarea comprensiva, como el legado de un precursor para las nuevas generaciones, para quienes cabe también, como una acción vital del ejercicio político de su ciudadanía, aprender a recordar para no solo ser espectador sino actor.

[50]

A manera de conclusión

Arendt hizo el traslado de dos acentos, el primero en relación con su autodefinición como pensadora y no como filósofa y el segundo en sus ideas acerca del ejercicio ciudadano, en el que la importancia del actor pasa a los espectadores en cuyas historias se concretan la natalidad y la pluralidad, y por tanto dan cuenta del espacio de aparición que se construye de modo permanente. En esta medida, los planteamientos de Arendt aportan a la discusión no solo del concepto de ciudadanía como tal, sino también de sus implicaciones en el concepto y el ejercicio de la educación para la ciudadanía y con la formación ciudadana.

La educación para la ciudadanía presupone principalmente la aprehensión de valores alrededor del territorio, la tradición y los acuerdos a los que ha llegado la sociedad a fin de darle forma a una identidad nacional y lograr la cohesión social.

En la educación, el vehículo mediante el cual se pretende la aprehensión de los valores a fin de darle forma a un ciudadano ideal, se ha constituido a través de la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias sociales y de la instrucción cívica acerca de los deberes y derechos contenidos en la Carta Constitucional; el concepto que prima en este caso, desde una perspectiva arendtiana es una mezcla de horizontes entre lo social y lo jurídico.

La formación ciudadana, en cambio, cuyo horizonte es eminentemente político, ha de entenderse no ya como el logro de un determinado modelo de ciudadano, sino como la construcción de comunidades políticas sobre la base del reconocimiento de la humanidad de todos y cada uno en los espacios de encuentro, y para ello es primordial tener en cuenta el *foro interno*, y su capacidad de expansión a través de la imaginación, mediante la cual se pueden hacer presentes a todos los seres humanos. En esta medida, en el espacio de aparición ningún ciudadano forma en realidad a otro sino que todos se forman entre sí a través del reconocimiento y la valoración de sus historias acerca de los hechos de la *polis*. La tarea formidable que tienen las instituciones educativas es promover la génesis de comunidades políticas conformadas por ciudadanos cada vez más universales, sujetos en cuyo foro interno tiene cabida la humanidad representada en cualquier otro ser humano en el mundo.

[51]

Referencias bibliográficas

1. Amiel, Anne. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
2. Arendt, Hannah. (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
3. _____. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
4. _____. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
5. Arendt, Hannah. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México-Madrid: Alianza, Taurus.
6. _____. (2005). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
7. _____. (2007). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

8. Arendt, Hannah y Jerome Kohn (ed.). (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

9. _____. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

10. Bárcena, Fernando. (1997). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona: Paidós Ibérica.

11. Bernstein, Richard; Canovan, Matgaret; Kateb, George; Taminaux, Jacques; Villa, Dana y Wellmer Albrecht. (2001). *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.

12. Botero, Patricia y Ospina, Carlos. (2007). Estética, narrativa y construcción de lo público. *Revista de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 5(2) pp. 811-840.

13. Cortina, Adela. (2005). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

14. Jaeger, Werner. (1997). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

15. López, María José. (2008). La mirada de los espectadores: comunicabilidad, racionalidad y memoria, Hannah Arendt y la crítica del juicio. Tesis doctoral en filosofía. Departamento de filosofía del derecho, moral y política. Facultad de filosofía y ciencias de la Educación. España: Universidad de Valencia.

16. Platón. (2003). *La República*. Octava reimpresión. Bogotá: Editorial Panamericana.

17. Quintana, Laura. (2007). De lo político a sus márgenes. La facultad de juzgar en Hannah Arendt. *Revista al Margen*, (21-22), pp. 56- 374.

18. Roiz, Javier. (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XXI*. Madrid: Foro Interno.

19. Sánchez, María Cristina. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.