

RECONCILIACIÓN COMO PERDÓN UNA APROXIMACIÓN A PARTIR DE HANNAH ARENDT^{*1}

Reconciliation like forgiveness: an approach since Hannah Arendt

Julio César Vargas Bejarano

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Colombia

RESUMEN

Este artículo se propone identificar los rasgos centrales de la reconciliación y sus relaciones con la historia y el perdón. La reconciliación se manifiesta como un modo de la comprensión gracias al cual resulta posible en primer lugar aceptar la irrevocabilidad e irreversibilidad de las acciones y actividades humanas en general. En segundo término, la reconciliación se caracteriza por tener un efecto terapéutico o de catarsis, mediante el cual las experiencias de sufrimiento y de dolor son superadas y permiten el restablecimiento de la confianza de las víctimas en sí mismas y en el mundo, entendido éste como el tejido de relaciones interpersonales.

Palabras claves: Reconciliación, historia, perdón, comprensión, acción.

ABSTRACT

This article proposes to identify the central features of reconciliation and its relation to history and forgiveness. First, reconciliation is shown to be a mode of understanding that makes it possible to accept the irrevocability and irreversibility of actions and of human activity in general. Second, reconciliation is characterized as

* Recibido Marzo 28 de 2008; Mayo 12 de 2008.

¹ Para el Dr. Alfredo Reyes.

Este documento es resultado del proyecto de investigación de la línea de investigación *Agere* (Teoría de la acción) del grupo “Praxis”, cuyo título es: “Teoría de la acción política e historia en el pensamiento de Hannah Arendt”, aprobado por la convocatoria interna de investigaciones de 2007 e inscrito en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. Agradezco a la profesora María del Rosario Acosta las sugerencias que me dio a partir de la lectura de la primera versión de este texto.

having a therapeutic or cathartic effect, by means of which experiences of suffering and pain are overcome, permitting the reestablishment within victims of trust in themselves and in their world, understood as the interweaving of personal relations.

Key words: Reconciliation, history, forgiveness, understanding, action

112

En el §33 de la “Condición Humana”² Hannah Arendt introduce una tesis novedosa: tanto el perdón como la promesa, no pertenecen solamente al campo de la esfera religiosa, sino que también son modos de la acción o, dicho de otro modo: pueden hacer parte de la esfera política. Esta introducción a la esfera pública de dos conceptos de una profunda raigambre cristiana, llevan de inmediato a plantearse la pregunta por la diferencia entre el perdón y la reconciliación. En este trabajo presento los rasgos esenciales del concepto de reconciliación con base en las investigaciones de Arendt con base en el siguiente interrogante: ¿qué relaciones se establecen entre reconciliación, comprensión, perdón e historia y cuáles son sus diferencias?

En la primera parte realizo un primer acercamiento al concepto de reconciliación como un proceso de aceptación de lo acaecido y que forma parte de la historia. Esto bajo el trasfondo de la tesis de que la reconciliación es un modo de la comprensión. En la segunda parte, presento un breve parangón entre el perdón y la reconciliación y en la tercera parte, me adentro a caracterizar la reconciliación en sus relaciones con la historia y me ocupo de la pregunta sobre cómo es posible que la reconciliación tenga un efecto terapéutico o de *catarsis*.

1. Reconciliación y comprensión

En el año de 1953, Arendt publicó un artículo que resulta central para nuestro problema, cuyo título es: “Comprensión y política, las dificultades de la comprensión”³. Nuestra autora revela allí una de las claves centrales de su proceder metódico, en cuanto plantea el papel central que juega la “comprensión” tanto en el intento de aclarar los problemas propios de su filosofía política, como en la existencia cotidiana del ser humano y en su relación con el mundo.

² Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago Press, 1958; versión alemana: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Pieper, München, 1960. Versión al español: Arendt, Hannah: *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales Paidós, Barcelona, 1993. Para este trabajo tengo especialmente presente la edición alemana de esta obra, pues tiene la ventaja de que la autora no solo hizo la traducción de la versión inglesa a su lengua materna, sino que también añadió interpolaciones importantes a la misma.

³ Arendt, Hannah: *Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)*, en: *Ensayos de Comprensión*, Caparrós, Madrid, 2005.

Arendt señala desde un primer momento la estrecha relación que hay entre comprensión y reconciliación, pero antes aclara que la comprensión no equivale al simple conocimiento objetivo de la realidad, sino que es, de una parte, su condición pues siempre partimos de una precomprensión, y de otra parte, es su consecuencia, ya que el conocimiento deriva siempre a una mayor comprensión. Adicionalmente, podríamos afirmar que uno de los fines de la comprensión es la reconciliación con la realidad. Que la reconciliación sea la vía para superar la ilusión y establecer una relación distinta con la realidad⁴, es una tarea que también se propone realizar el psicoanálisis, cuyos logros psicológicos, filosóficos y terapéuticos no gozaron de la plena aceptación de Arendt. Si se entiende por realidad, la multiplicidad fenoménica mediante la que se manifiestan los objetos y el trasfondo u horizonte físico e histórico desde los cuales cobra validez el sentido que les otorgamos, gana claridad la distinción que hace Arendt entre dos niveles: de una parte, el sentido de los objetos, y de otra, la manera como éstos se manifiestan fenoménicamente. La comprensión es la actividad fundamental de la existencia humana⁵ y como tal, le permite a cada quien identificar el espacio fenoménico e histórico en el que se encuentra ubicado; gracias a ella le resulta posible a cada sujeto identificar diversos lugares en el mundo: desde los espacios propios de la intimidad y el recogimiento, pasando por aquellos tiempos y lugares en que debe efectuarse el trabajo, hasta otras instancias donde cada persona o bien se siente insegura o amenazada, o bien libre para poder actuar y expresar sus opiniones y argumentar tranquilamente.

Pero la realidad no se puede limitar –como lo pretendería el positivismo– a la totalidad de los “hechos o acontecimientos”⁶, sino que parte fundamental de ella son los sentidos que recibe por parte de las personas y que se sedimentan y objetivan en el lenguaje. Cuando una experiencia es llevada a la palabra, el proceso de comprensión se fortalece y resulta posible una mirada diferente del asunto u objeto, pues el lenguaje permite un descentramiento de la atención, que generalmente está enfocada sobre ciertos aspectos de la vivencia de los “hechos o acontecimientos”. En la expresión de la palabra –hablada o escrita– no solo salen a la luz nuevos aspectos de la experiencia, sino que también tiene

⁴ Véase por ejemplo la frase de Arendt: “La reconciliación se reconcilia con una realidad, independientemente de toda posibilidad.” Cfr. Arendt, Hannah: *Diario filosófico 1950-1953*, Vol I, p. 6. Versión original alemana: *Denktagebuch. 1950.1973*. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich: Piper Verlag 2002, 2 Bde.

⁵ Un desarrollo del concepto de comprensión y su relación con los conceptos de historia y de existencia, en el pensamiento de Hannah Arendt, se puede ver en: Ludz, Ursula, *Comprendre signifie “Etre vivant”*, en: Tassin, Etienne, *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, L'Harmattan, Paris, 2001.

⁶ Cfr. Arendt, Hannah: *Verdad y política*, en: *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 275.

lugar la “reconciliación”. Arendt sostiene esa tesis en los siguientes términos: “Hasta donde es también un narrador, quien dice la verdad factual origina ‘reconciliación con la realidad’ que Hegel el filósofo de la historia *par excellence*, comprendió como el fin último de todo pensamiento filosófico (...)”⁷

Reconciliación significa en este contexto en primer lugar la *aceptación* que cada sujeto, comunidad o nación hacen de su propia realidad, esto es, de las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas que determinan su existencia. La “aceptación de las cosas tal como son”⁸ significa entender que lo ya acaecido en la historia es irrevocable e invariable y que sería un vano esfuerzo de la voluntad pretender cambiarlos o al menos desear que hubieran sido de otro modo. Que cada quien acepte sus propias condiciones (haber nacido en un país determinado, pertenecer una familia concreta, poseer ciertos talentos y limitaciones, etc.) significa que no entra en pugna con aquello que lo hace ser único e irrepetible y que no es intercambiable; de ahí el vano intento de envidiar o de pretender imitar a otros supuestamente más talentosos, o que están ubicados en una “mejor posición”. Esto lo condensa el literato Sandor Marai del siguiente modo: “Es la mayor tragedia con que el destino puede castigar a una persona. El deseo de ser diferente de quienes somos: no puede latir otro deseo más doloroso en el corazón humano. Por que la vida no se puede soportar de otra manera que sabiendo que nos conformamos con lo que significamos para nosotros mismos y para el mundo.”⁹

Sin embargo, la aceptación, también denominada por Arendt como “veracidad”¹⁰ no equivale a la sumisión ante la realidad, sino más bien consiste en el intento de confrontarla. La reconciliación como forma de la comprensión es “un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta.”¹¹ Esta confrontación sirve de base para intentar esclarecer la manera como empezaron las acciones y los acontecimientos; la discreción con que pudo haber comenzado una acción (por ejemplo, mediante una discusión, en la intervención desprevenida de un orador, etc.) y seguir su curso hasta su fin, o si se quiere hasta donde alcance la comprensión de quien la narra, ya sea mediante una historia o una obra literaria. En alusión a la sabiduría que pedía Salomón, Arendt ve en el “corazón comprensivo”¹² la base para aceptar que pese a todos los sufrimientos y determinaciones siempre está a disposición la posibilidad de actuar, esto es, de iniciar ‘algo nuevo’. Gracias a la natalidad entendida como el segundo nacimiento de los seres humanos en la acción, resulta posible la reconciliación con el mundo, pues por

⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 276.

⁹ Cfr. Marai, Sandor, “*El último encuentro*”, Salamandra, Barcelona, 2005, p. 132-133.

¹⁰ Cfr. *Verdad y política*, p. 276

¹¹ Cfr. Arendt, Hannah: *Los orígenes del Totalitarismo*, Taurus, México, 2004, p. 17

¹² Cfr. *Comprensión y política*, p. 392.

su medio las nuevas generaciones pueden renovar las esferas objetiva y política que constituyen el mundo. La comunidad política está en permanente acción o lo que es lo mismo, en permanente transformación. Sin embargo, la transformación permanente debe realizarse dentro de los cauces del sistema jurídico e institucional, de lo contrario la acción funge como desobediencia civil o como factor decisivo para la revolución del orden político y social. En todos estos casos la acción opera al modo de un “nacimiento”, pues introduce un nuevo orden en el tejido de relaciones interpersonales mediante el desarrollo de los proyectos realizados por la comunidad. Al establecer un nuevo panorama de las relaciones interpersonales la acción determina también los modos como se comprenden a sí mismos los ciudadanos o agentes y el modo como se realizan sus relaciones interpersonales.

Arendt sostiene que la comprensión, “la otra cara de la acción”¹³, se realiza como “imaginación”¹⁴. Así, quien vuelve la mirada hacia el pasado e intenta comprender un acontecimiento que le sobrevino y marcó su vida, debe tener presente que el sentido de lo acaecido no solo reposa en lo que de hecho sucedió, sino también en lo que pudo haber acontecido, en lo que pudo ser. La reconciliación se realiza a través de este retorno al pasado, pero no con el fin de reconstruir lineal o idealmente, a través de una sucesión causal, lo que produjo el acontecimiento; gracias a la imaginación logramos ponderar lo que fue, o lo que pudo ser, pues lo que nos acontece en la interacción con otras personas (por ejemplo, una experiencia dolorosa) no se reduce al simple hecho, a lo acaecido, sino que su sentido está asociado al juego de intenciones y sucesos previos y muchas veces desconocidos. La reconciliación tiene lugar cuando lo que ha sucedido puede ser narrado en pretérito clásico, “lo que me pasó”; solo en perspectiva es posible entender con mayor claridad por qué las cosas llegaron a ser como fueron (y de modo muy distinto a como se habían planeado). Dicha reconstrucción en el relato solo es posible gracias a la imaginación. La aceptación del carácter enigmático del acontecimiento pasa por ponderar todas las variables que determinaron su aparecer y que frente a la novedad de éste muchas veces resultan insuficientes. Al respecto nos dice Javier Marías: “Parece cierto que el hombre (...) tiene necesidad de algunas dosis de ficción, esto es, necesita de lo imaginario además de lo acaecido y real. (...) Prefiero (...) decir que necesita conocer lo posible además de lo cierto, las conjeturas y las hipótesis y los fracasos además de los hechos, lo descartado y lo que pudo ser además de lo que fue. (...) Las personas tal vez consistimos, en suma, tanto en

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 391

¹⁴ Cfr. Para una consideración sobre el problema de la imaginación en la obra de Arendt ver mi trabajo *Sobre el papel de la acción y de la imaginación en la construcción del mundo político. Una reflexión a partir de Hannah Arendt*, en: Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): “La responsabilidad del pensar. Homenaje al profesor Guillermo Hoyos”, Ed. Universidad del Norte, Barranquilla, 2008.

lo que somos como en lo que no hemos sido, tanto en lo comprobable y cuantificable y recordable como en lo más incierto, indeciso y difuminado, quizá estamos hechos en igual medida de lo que fue y de lo que pudo ser.”¹⁵

La reconciliación funge al modo de un proceso de cicatrización, en el que el dolor ha pasado y el sitio de la herida puede palpase sin problema; en efecto, el recuerdo de la experiencia dolorosa o traumática permanece, pero la representación de lo sucedido no logra penetrar la intimidad, ni generar malestar. Por eso, si no hay reconciliación, surge el resentimiento, y permanece la disconformidad con la realidad; pero, como ya se dijo esto no tiene que ver con la abnegación, sino con la comprensión de que el mundo ofrece la posibilidad de un nuevo comienzo. Desde el horizonte del pasado se abre la posibilidad de la acción y por esta vía de restablecer la confianza perdida en el mundo y en la pluralidad de visiones y perspectivas que lo componen. En palabras de Arendt: “toda persona individual necesita reconciliarse con el mundo en que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo un extraño.”¹⁶

116 2. Reconciliación y perdón

La reconciliación no equivale ni al perdón, ni al indulto o derogación de la falta. En lo que respecta al perdón, cabe decir que hay afrentas y atrocidades –por ejemplo una masacre planeada con frialdad y sevicia– que desbordan el plano del perdón, y pasan a ser parte de lo imperdonable, del mal radical. En este último caso, los hechos son tan terribles que desbordan la capacidad de comprensión, los criterios con lo que alguien normalmente está acostumbrado a ponderar el valor de las acciones humanas.

¿Qué es el perdón? Arendt sostiene la tesis novedosa de que el perdón es un modo de la acción, con ello introduce un elemento que aparentemente pertenece exclusivamente al campo religioso y de la intimidad, al ámbito público. El perdón se presenta como una acción interpersonal, como una re-acción que anula los efectos de una acción negativa, es la capacidad de corregir lo fallido, así como la destrucción puede corregir lo realizado mediante la obra. El perdón corresponde a una capacidad humana y su ausencia significaría que el ser humano no se podría desvincular en modo alguno de los efectos de sus acciones pretéritas.

El perdón como la acción está en capacidad de mostrar los rasgos propios de la persona y pertenece al ámbito de su privacidad. Con todo, lo decisivo del perdón reside en que la mirada está dirigida no a la obra fallida, sino a la persona; pero, que la persona sea perdonada no significa que el acto perdió su carácter negativo y que la falta haya dejado de existir. Frente a la violencia y ante la

¹⁵ Marías, Javier: *Mañana en la batalla piensa en mí*, Punto de lectura, Madrid, 2004, p.416-417.

¹⁶ Cfr. *Comprensión y política*, p. 373.

presencia del mal, de la falta, Arendt presenta la disyuntiva del perdón o la venganza. El perdón siempre está dirigido a la persona, y anula los efectos de las acciones pasadas, su irrevocabilidad, de tal manera que abre la posibilidad para que en el futuro la convivencia sea posible; esto no quiere decir que el perdón garantice la posibilidad de reconstruir una relación estrecha o íntima, pero sí permite tener presente al otro, tolerar sus diferencias y aceptarlo en su ser personal.

Uno de los factores decisivos del acto de perdonar consiste en que quien perdona reconoce que comparte la misma condición que el otro y por ello mismo, él también hubiera podido cometer una falta semejante. En palabra de Arendt: el perdón “no es otra cosa que el reconocimiento explícito de que todos somos pecadores, o sea, la afirmación de que cada uno habría podido hacer cualquier cosa, y así establece una igualdad, no de derechos, sino de naturaleza.”¹⁷ Esta igualdad de condición es la base para que quien perdona haya renunciado a la venganza, pues su humildad y sencillez le permiten ver que él hubiera podido estar en el lugar del otro. Mientras que quien opta por la violencia, resuelve devolverle al otro lo mismo que le hizo a él. La reconciliación resulta ser lo “opuesto” a la indiferencia, pues quien asume esta última actitud puede “callar y pasar de largo”¹⁸; quien se reconcilia tiene la capacidad de mirar de frente y aceptar lo que le ha sucedido, sin dejarse afectar negativamente por lo sucedido y sin desestabilizarse emocionalmente, a tal punto que asuma una actitud rencorosa.

La reconciliación parecería ser condición para el perdón o por lo menos una expresión de éste, que se concreta en la unidad propia de la vida familiar y en el restablecimiento de las relaciones que se han deteriorado o resquebrajado¹⁹; sin embargo, Arendt sostiene que no se debe confundir el perdón y la reconciliación. En orden a aclarar esta diferencia, partimos de algunos rasgos comunes a estas dos actividades, para luego acentuar sus diferencias.

- 1) Tanto el perdón, como la reconciliación son actividades que tienen como condición la pluralidad; pues nadie se perdona a sí mismo, o si lo hace es porque ha sentido la experiencia de ser perdonado por otro. El acto del perdón es una prerrogativa, un don que la víctima tiene respecto del ofensor, y que en mor del

¹⁷ Cfr. *Diario filosófico*, 1950-1973, vol. I, p. 4.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 6. En otro pasaje Arendt entiende la reconciliación como lo opuesto al “hecho de apartar la mirada”, cfr. *ibidem*, p.7.

¹⁹ La tradición católica entiende a la reconciliación en estrecha asociación con el perdón. La reconciliación es fruto de la misericordia divina y surge en primer lugar de la restauración de la relación con el padre; para ello, el punto de referencia es la parábola de hijo pródigo (*Lc XV 11-34*); véase también la exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*.

respeto y aprecio que siente por él, lo otorga. En la reconciliación también participan los otros, pues su sentido radica, como veremos adelante, en la restauración de la confianza en el mundo, en el tejido social.

- 2) El perdón y la reconciliación permiten liberarse en cierta medida de las consecuencias de la acción, fungen como una liberación del lastre del pasado, una especie de cura de sus heridas.²⁰ Este es el sentido que comparten la reconciliación y el perdón, pues ellos llevan consigo volver la mirada al pasado con el fin de comprender qué el agresor no tuvo suficiente conciencia de su falta y, por eso mismo, de poner fin a las consecuencias negativas que de ella se desprenden.
- 3) El perdón y la reconciliación presuponen una disposición libre de parte del sujeto, pues ellos no se pueden ordenar, ni decretar; de ahí, que surjan de un modo espontáneo e impredecible. El perdón surge del deseo que tiene la víctima de restaurar una relación y se dirige especialmente a la persona que cometió la falta; la reconciliación tiene lugar a partir de la actitud de querer comprender y recomponer las relaciones interpersonales. Aquí encontramos, en el contexto de las consideraciones de Arendt, otra convergencia entre reconciliación y perdón, pues si el perdón tiene una función política, esto es, se traslada al plano del espacio público, su sentido debe radicar en la restauración de las relaciones que se habían interrumpido o deteriorado debido a la ofensa y a la falta.
- 4) Tanto el perdón, como la reconciliación, presuponen la pregunta por las motivaciones que llevaron al agresor a cometer la falta. Arendt, siguiendo una tesis de inspiración cristiana, atribuye a la ceguera que el culpable tiene respecto de sus propias actividades, la razón para poder perdonar a otros. Esto se puede asociar con la tesis de que el agente no tiene plena conciencia del sentido de la acción realizada, pues a éste no se accede sino tan solo cuando ella ha sido concluida. En la ceguera respecto de las propias actividades y en su consecuente equivocación o falta (Goethe decía al respecto que: “en tanto aspira el ser humano, yerra”²¹), reside el fundamento de la tragedia; al respecto cabe recordar una de las lecciones de la tragedia Antígona: siempre que actuamos en consecuencia respecto de nuestras convicciones fallamos.²² Este desconocimiento vale también para el agente

²⁰ Cfr. *La Condición Humana*, p. 256/301.

²¹ “Es irrt der Mensch so lang’ er strebt”. Cfr. *Faust*, v. 317.

²² Para una interpretación de la tragedia Antígona en clave política y en particular desde la lectura de Hegel véase el trabajo del Jorge Aurelio Díaz, quien por cierto también

que no puede acceder plenamente al sentido de la acción, y que no sabe cuando está —en sentido estricto— iniciando una acción, de ahí que la comprensión tan solo sea posible una vez que haya sido concluida la acción y se haya ganado perspectiva. Sin embargo, esta comprensión desborda el componente cognoscitivo que ella contiene.

No obstante, Arendt señala una diferencia fundamental entre el perdón y la reconciliación. El primero se realiza entre personas que están en posiciones desiguales. Quien perdona, la víctima, tiene la posibilidad de otorgarlo o de negarlo; quien ha cometido la falta no es considerado como un igual, sino que ha quebrantado un pacto. Al respecto sostiene Arendt: “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.”²³

A su turno, la reconciliación exige la aceptación de la realidad, de lo acaecido 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.”²⁴ Como lo señalaremos más adelante, esta misión consiste en una “catarsis”, esto es, en valerse del relato o de la metáfora, para re-presentar ante los otros lo sucedido y por esta vía ganar una nueva comprensión del hecho doloso. La misión que impone la reconciliación es el trabajo de aceptar y reinterpretar la realidad, de tal manera que así como algún otro agredió a la víctima, del mismo modo la figura del otro puede ser resignificada por personas que sean dignas de confianza y con las que se pueda

sostiene la tesis de la “inconsciencia” del agente respecto de su acción y la culpa que conlleva subvertir el orden legal y universal establecido: “el reconocimiento de que la acción humana no puede adecuarse por sí misma a los cánones de una ley universal, porque el sujeto que la ejecuta debería poder disponer de un conocimiento infinito que no está en sus manos alcanzar. Cuando obramos, tenemos que hacerlo en gran parte a ciegas (...) sabiendo siempre que no estamos en condiciones de llegar a conocer si en realidad eso era lo que debíamos haber hecho.” Cfr. Díaz, Jorge Aurelio: *Antígona en la Fenomenología del Espíritu. Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público*. En: Abello, Ignacio (comp.): *Hacer visible lo invisible: Lo privado y lo público*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2005, pp. 3-31.

²³ Cfr. *Diario Filosófico 1950-1973*, vol. I, p. 3.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 4.

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”²⁵, como la confianza fundamental para la construcción del mundo político de la vida.

Si bien la reconciliación y el perdón tienen en común que son actividades que se realizan en términos interpersonales, la reconciliación pertenece a otro rango, y funge como la tercera vía frente a la imposibilidad del perdón y de la venganza. La relevancia de la reconciliación se pone de manifiesto con la presencia del mal radical. Arendt sostiene que éste es imperdonable, debido a que destruye toda posibilidad sucesiva de acción: quien comete este tipo de mal, sostiene Arendt haciendo eco a la afirmación de Jesús, “más le valiera no haber nacido”²⁶. En este caso no hay posibilidad del perdón, pero si de reconciliarse con el mundo, esto es, renovar la confianza en sí mismo y en la posibilidad de que la comunidad humana puede restablecerse mediante la acción política.²⁷ La reconciliación está dirigida básicamente al mundo y a la historia –los sufrimientos, penurias y ‘lágrimas’– de cada quien, 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.

Podríamos agregar que la reconciliación tiene que ver con la toma de conciencia respecto de las condiciones que determinan a cada quien, y por eso lleva consigo el desmonte de la ilusión producida ya sea por la ideología, ya sea

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 6.

²⁶ Cfr. *La Condición Humana*, p. 260/308. La cita de este verículo bíblico no se encuentra en la edición castellana.

²⁷ En un texto Arendt sostiene que frente al mal radical no caben ni el perdón, ni la reconciliación, pues lo que ha acaecido allí “no debió haber sucedido nunca”. En este caso, la reconciliación no puede tener lugar en relación con el evento maligno y perverso, pero si debe haber lugar a una restauración de la confianza en el género humano y en el mundo. Aquí podemos identificar dos sentidos distintos del concepto de reconciliación y por eso se sostiene nuestra interpretación de que aún en la experiencia límite del mal radical es posible recomponer la confianza en el otro y en el mundo. El texto de Arendt es el siguiente: “El mal radical es lo que no habría debido suceder, es decir, aquello con lo que no podemos reconciliarnos, lo que bajo ninguna circunstancia puede aceptarse como misión; y es aquello ante lo cual no podemos pasar de largo en silencio. Es aquello cuya responsabilidad no podemos asumir, por la razón de que sus consecuencias son imprevisibles y porque bajo tales circunstancias no hay ninguna pena que sea adecuada. Esto no significa que todo mal deba castigarse, pero sí sostenemos que cualquier mal ha de ser punible si hemos de reconciliarnos o alejarnos de él.” Cfr. *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol I, p. 7.

por las falsas convicciones o autoengaños que cada ser humano pueda tener respecto de sí mismo y de lo que considera como determinante respecto de su mundo entorno. Ya que la reconciliación exige una toma de posición ante la historia, como lo ya acontecido y que por ello mismo es irrepetible e irrevocable, resulta necesario examinar más de cerca el sentido del concepto de historia.

3. Historia y reconciliación

En lo que sigue me ocupo de la manera como Arendt aborda el concepto de historia y su estrecha relación con los conceptos de acción y naturaleza, así como ellos varían en las diversas épocas de la humanidad; esto con el fin de esbozar los elementos básicos de su crítica a la modernidad y cómo ésta lleva a una pérdida del mundo como espacio abierto y político. Esta pérdida del mundo, este desierto, reclama no solo el recogimiento en los oasis de la intimidad, sino la reconciliación o restauración de la confianza en los otros y en la posibilidad de regenerar el tejido de las relaciones interpersonales en el espacio público o político. La historia, tal y como la vivieron los griegos, como relato que permite reconstruir la acción, pasa a ser el lugar en el que es posible la reconciliación.

Como objeto de estudio, la historia se puede abordar desde diferentes niveles de análisis, a saber:

- 1) Como historicidad: se refiere a la temporalidad como categoría de la existencia humana que lo determina en relación con su presente, pasado y futuro.
- 2) Como concepción epocal: la manera como una tradición cultural entiende la historia y los relatos o narraciones desde las cuales expresa o interpreta sus acciones, acontecimientos y obras en general.
- 3) La historia de la humanidad (*history*) como diferente de la historia personal (*story*) de los individuos.
- 4) Las teorías propiamente dichas que interpretan el despliegue de la acción humana; a este nivel pertenecen las diferentes versiones sobre el ser de la historia, lo que nos ubica en la filosofía o epistemología de la historia, a modo de ejemplo cabe señalar las siguientes: el historicismo, la teoría materialista, el racionalismo, la visión escatológica y cristiana de la historia, entre otras.

Los análisis de Arendt sobre la historia se dirigen especialmente a los dos primeros niveles arriba indicados. Si bien no es nuestro interés detenernos en la manera como nuestra autora concibe la historia, intentaremos establecer en qué medida la historia permite la comprensión de las acciones humanas y su reconciliación con el mundo.

Arendt contrasta diversas versiones epocales de la historia y la manera como cada una está en estrecha relación con los conceptos de naturaleza, de acción y de política. Su proceder, antes que poner de manifiesto un progreso histórico, lo que muestra son las variaciones de sentido que han tenido estos conceptos. Su punto de partida y de referencia son los conceptos griegos de naturaleza, de acción y de historia. Con una cierta analogía respecto del proceder de Heidegger, quien le otorgó una importancia decisiva al pensamiento pre-socrático, Arendt vuelve la mirada hacia Heródoto, pues sus relatos permitieron crear un marco general de memorabilidad para que el tiempo no borre los rendimientos de la acción, de las hazañas, sin importar si éstas fueron de los griegos o de los bárbaros. La historia se convertía así en la manera como los mortales alcanzan la inmortalidad y esto mediante sus proezas y discursos. Arendt sostiene que este primer sentido tendrá una primer variación con la aparición de los filósofos, pues “ni Platón ni Aristóteles creían ya que los hombres mortales pudiesen ‘inmortalizarse a través de las grandes proezas y palabras’”²⁸. No obstante, la historia seguirá siendo el escenario en el que serán recordados los acontecimientos, acciones o hazañas de los hombres que determinan la manera como los hombres viven su cotidianidad, tanto su labor como su trabajo. Frente a la quietud y circularidad propia de las actividades cotidianas dirigidas al sostenimiento de la vida, la acción y los acontecimientos irrumpen cambiando su sentido general. De este modo, la historia determina las acciones humanas en forma de una tradición sedimentada que opera al modo de principios²⁹ que las orientan y determinan.

Para la antigüedad griega, el concepto de historia está estrechamente asociado al de naturaleza, la cual no es obra o creación de los dioses, sino que tiene un carácter eterno o cíclico y por tanto inmortal; sin comienzo, ni fin. Todos los seres vivos pertenecen a la naturaleza, cuyo ciclo vital individual o de la especie se asemeja al carácter general de la vida, que se expresa en el movimiento cíclico. El ser humano, a diferencia del animal, tiene una vida individual, única e irrepetible, que lleva según un estilo propio de comportamiento y que genera una historia personal (un *bios*). El carácter básico del ser humano es su mortalidad, pues por su temporalidad, sus obras tienen siempre un principio y un fin o completud. Las obras humanas se distinguen radicalmente de los objetos de la naturaleza, pues las primeras se caracterizan por su carácter lineal, mientras que las segundas son cíclicas.

En su revisión de la concepción griega de la historia, Arendt nos presenta una paradoja y la manera como este pueblo le encontró solución. Si la historia

²⁸ Cfr. Arendt, Hannah: *El concepto de historia antiguo y moderno*, en: *Entre el pasado y el futuro*, p. 54

²⁹ Cabe recordar que el concepto de principio juega un papel decisivo en la estructura de la acción, véase: Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Madrid, p. 131-138. Versión original: *Was ist Politik?*, Piper, München, 1993, p. 123-133.

funge como el escenario que permite la inmortalización de las actividades humanas, sería de esperarse que su tema fuera todo aquello que es producto del artificio humano, por ejemplo las obras de arte, o la producción en general (por ejemplo, la mercantil); sin embargo, ella tiene presente las actividades menos duraderas, cuya estabilidad en el tiempo no depende de quienes la generan, sino de aquellos que las recogen y celebran en los relatos y poesías. Sin embargo, es a través de la acción como se transforma el espacio público y se gesta la historia.

La historia se realiza en el relato, y en este sentido tiene cierto parentesco con la poesía, pues una y otra dirigen la mirada hacia el pasado y proporcionan la base para lograr la reconciliación o “catarsis, que según Aristóteles era la esencia de la tragedia y según Hegel era el fin último de la historia”.³⁰ La tragedia griega apuntaba a narrar no solo para contar historia, sino para tomar conciencia de la propia condición y para lograr sobre esta base la “catarsis”. En su *Diario filosófico* Arendt escribe un pasaje en el que ofrece una interpretación del sentido de la “catarsis”; allí presenta un aspecto de la reconciliación que ya habíamos introducido anteriormente: la reconciliación tiene un efecto terapéutico pues permite calmar el sufrimiento y devolver la tranquilidad. La reconciliación se realiza especialmente, a juicio de Arendt, mediante la actividad del relato o de la representación escénica en el teatro o en la tragedia. Al respecto leemos en el pasaje mencionado:

“El sufrimiento soportado pasará al recuerdo, quiere la duración; para la acción o el pensamiento el escribir sobre esto es como un pensar recordando. Aquiles necesita a Homero, pero Ulises narra su historia en la corte del rey de los feacios y la escucha. Comienza a llorar, se compadece de sí mismo y se libera del sufrimiento (...) Cuando ponemos en movimiento la com-pasión, nos desprendemos del sufrimiento. Ése es el misterio de la catarsis. La catarsis borra el sufrimiento (las pasiones), libera de ella, y por eso es una institución política!”³¹

El misterio de la catarsis es que acalla mediante el relato los sufrimientos. Al respecto llama la atención que Arendt privilegie en este texto la palabra escrita, pero esto también puede suceder, tal y como lo propone el psicoanálisis, mediante la palabra hablada ante otro –que según la exigencia de este método, realiza un trabajo conjunto facilitando la interpretación de lo dicho. En ambos casos, quien ha actuado o quien ha padecido el sufrimiento, tiene la posibilidad de contar y por esta vía reinterpretar su propia historia, hacer partícipes a los

³⁰ cfr. *ob. cit.*, p. 53. Para una interpretación del concepto de reconciliación en Hegel y su relación con la tragedia griega, especialmente con las *Euménides* de Esquilo. Cfr. Acosta, María del Rosario: *Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud*, En: Acosta, María del Rosario y Jorge A. Díaz (ed.): “*La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*”. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, 167-196.

³¹ Cfr. Arendt, Hannah: *Diario Filosófico 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006, p. 511.

otros (presentes ya sea físicamente o en la mediación intersubjetiva que supone la escritura) de su dolor. Esto abre la posibilidad de que en el otro surja la compasión³², que se dirige primordialmente hacia la persona que padece, e incluso puede tener un efecto tal que motive el principio de la solidaridad. Pero el misterio de la reconciliación no reside tanto en estos efectos, sino en la capacidad terapéutica de la narración. Vale decir que esta intuición la comparte el psicoanálisis, en cuyo desarrollo la palabra hablada fluye como foco que hace visibles ciertas regiones del inconsciente, de la historia personal sedimentada en el presente. El método psicoanalítico ofrece luces para dar cuenta de cómo es posible el proceso terapéutico propio de la reconciliación; aunque no lo manifiesta explícitamente, nuestra pensadora tuvo muchas reservas respecto del psicoanálisis, lo cual no le permitió ver la arqueología que está allí en juego. Sin intentar adentrarme en los rigores propios del lenguaje psicoanalítico intentaré describir brevemente y aún a modo de hipótesis, como funge la reconciliación en orden a lograr la superación del dolor y restablecer la paz psíquica que le permite al individuo ganar confianza en sí mismo y en el mundo. El evento traumático es representado siempre en el presente negativamente y con dolor. Ejercicios como la expresión que la víctima hace de lo sucedido mediante un relato, una representación pictórica o escénica permite un desplazamiento del sentido y una reconfiguración de la figura agresora. Dicho lugar lo vendría a asumir en el psiquismo la figura de otra persona que neutralice o desempeñe la función favorable que no asumió o debió haber asumido el agresor. Esta nueva figura “terapéutica” puede pertenecer al orden simbólico del relato o del arte en general y su papel central es desplazar la representación negativa de quien o quienes ocasionaron dolor o sufrimiento. Este desplazamiento que tiene un carácter psicológico tan solo es posible mediante la aceptación de los “hechos” por parte de la víctima, y su sentido consiste en restablecer su autoimagen y la confianza en los otros, de tal manera que pueda volver a tener el valor de restaurar sus vínculos interpersonales y de hacerse presente en el mundo al que pertenece.

En el contexto del psicoanálisis, la reconciliación no es una tarea individual sino que se realiza en el diálogo con el otro, con el terapeuta, quien funge como aquél que simboliza la presencia de otro, quien ya no carga con la representación negativa de la agresión, sino que pasa a representar la figura (terapéutica) de alguien digno de confianza y con quien se puede restablecer la relación y planear proyectos futuros que permitan la construcción de mundo.

Por esta vía, mediante la reconciliación, se logra transformar el “corazón de piedra”, en un “corazón comprensivo” o un “corazón de carne”³³); de tal ma-

³² Para un análisis político de la compasión y su relación con la piedad y la solidaridad véase: Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 88 y ss.

³³ Cfr. *Reyes I*, III, 9. En la tradición judía se contraponía el “corazón de piedra” al “corazón de carne”; en este sentido leemos en el libro de Ezequiel: “yo les daré un

nera que la persona sea capaz de superar su indiferencia hacia los otros y volver la mirada hacia el mundo, hacia el espacio público, y superar sus intereses privados. La actitud propia de quien tiene un “corazón de piedra”, es que está centrado en sus intereses personales, familiares o privados, los cuales lo llevan ya sea a vivir para sostener la existencia o para aumentar su capital o riquezas. Quien tiene un “corazón de piedra” es insensible ante lo que sucede en el espacio público, ante los actos violentos que lo atropellan o deterioran; no es capaz de la solidaridad³⁴, ni de la com-pasión que lo llevan a comprometerse con proyectos de vida comunes que permitan la construcción de la comunidad. Esta actitud no tiene ojos para el mundo de vida político y requiere de una reconciliación, de una restauración de la confianza en los otros.

Con todo, Arendt no está tan interesada en describir el proceso de la reconciliación o catarsis, sino en mostrar –siguiendo a Aristóteles– que ella es “la esencia de la tragedia” y que ésta a su vez representa a la acción humana. Esta trasposición de la acción en la narración propia de la tragedia y, en sentido amplio podríamos decir que incluye también al teatro y a la poesía, ofrece algunos elementos para entender mejor la reconciliación: debido a que los agentes, que participan en el espacio público mediante discursos y obras, no tienen suficiente conciencia de cuando están iniciando una acción, esto es, no saben si lo que dicen y hacen tendrá efecto (o desconocen el alcance que pueden llegar a tener sus palabras), la tragedia nos enseña que –desde una perspectiva estructural– la acción tiene un inicio individual, pero que en perspectiva temporal, ella está sucediendo siempre en el espacio de aparición, en el que participan activamente los agentes. Por ello, así como el héroe de la tragedia no tiene suficiente conciencia del sentido general de su acción, tampoco le es posible al agente identificar cuando está actuando o iniciando un proceso de transformación de la trama de relaciones interpersonales a la que pertenece. Tan solo el poeta y el historiador tienen, en primer lugar, la sensibilidad para detectar los cambios y mostrar cuando está surgiendo una transformación y, en segundo lugar, poseen la capacidad de expresar su sentido. Por eso, la historia –constituida por acciones y acontecimientos– obedece menos a la publicidad y esplendor que le quieren atribuir sus agentes e historiógrafos, que al pudor y futilidad propios de la acción.

En lo que sigue presentaremos algunos rasgos esenciales de la crítica de Arendt al concepto moderno de historia, sin profundizar en la reconstrucción que ella hace de la visión histórica medieval cristiana, pues nos interesa mostrar el diagnóstico que hace nuestra autora respecto de la pérdida del mundo y la

solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré el corazón de carne...” Cfr. Ezequiel, XI, 19.

³⁴ Al respecto Arendt anota lo siguiente en su “Diario Filosófico”: “La solidaridad de la reconciliación no es ante todo el fundamento de la reconciliación (...) sino su producto.” Cfr. *ob. cit.*, p.6.

necesidad de la reconciliación. La visión moderna de la historia desdice de la mirada contemplativa antigua y medioeval: la serena contemplación del cosmos, la admiración que está a la raíz del filosofar. Su crítica consistía en que si esa actitud se llevaba a las ciencias históricas, se caía en la visión cíclica de la historia o en la visión religiosa tradicional católica, según la cual la historia está determinada por la revelación y va en camino hacia la escatología. Vico es el referente que tiene Arendt como el “padre”³⁵ de la concepción moderna de la historia. Vico sigue la premisa de que no es posible conocer la naturaleza, porque ella no es producto del artificio humano, y dado que –según este pensador– el ser humano solo conoce lo que crea por sí mismo– entonces, es necesario volver la mirada hacia la historia, pues ella si puede ser “fabricada”. Así, la historia pasa a ser vista como un proceso, lo cual lleva consigo la tesis de que su curso puede ser controlado por la actividad humana. Con el propósito de vencer la fragilidad de la acción humana, su futilidad e impredecibilidad, es decir, con el objetivo de controlar la acción y de hacerla más efectiva, la modernidad concibe la historia bajo el modelo de la producción. Las acciones deben estar dirigidas a buscar fines precisos, que estén generalmente al servicio del crecimiento económico y que puedan ser conseguidos con los justos medios, los cuales exigen a menudo el uso de la fuerza o de la violencia. La historia está regida por una teleología racional y suprahistórica, que determina su curso, su progreso. Esta concepción de la historia privilegia la mirada causal para explicar la sucesión de los eventos y del comportamiento en general. La importancia de la acción y de los acontecimientos resulta nivelada bajo el rasero de la normalidad, de lo estadístico y de lo previsible, sin llegar a tener una mirada para aquellos principios que motivaron o dieron inicio a la acción.

En contraposición con la visión griega de la historia, las acciones y acontecimientos no tienen sentido por sí mismos, sino que se entienden a partir de un sistema o totalidad, La historia se convirtió en un “proceso”, “el único envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana”³⁶. La historia en la modernidad es entendida como un proceso que se despliega de un modo análogo al de la naturaleza y debe ser estudiada bajo las categorías de progreso y de un desarrollo teleológico.

El punto de vista desde el cual se debe escribir la historia es la mirada imparcial de la tercera persona que busca la objetividad. Dicha objetividad no permite una mirada a la propia vida, sino a la abstracción teórica, al punto de vista que no supone sujeto alguno. A esto se suma la prioridad que se le dio en la modernidad al subjetivismo teórico, pues el mundo dejó de ser una realidad presupuesto para la existencia y llegó a ser objeto de duda y reducible a las “sensaciones”, lo cual deriva ya sea en un subjetivismo radical o escepticismo, ya sea en una visión positivista que equipara el mundo con los hechos. Arendt

³⁵ Cfr. *Entre el pasado y el futuro*, p. 66.

³⁶ Cfr. *ibidem*.

sostiene que “esta es la condición básica de toda nuestra vida”³⁷. Condición que llevó a la creación del artificio humano: la tecnología, que se ha incorporado al mundo y que ha puesto las bases para la destrucción del mundo mismo. El diagnóstico de la modernidad es “alienación del hombre respecto del mundo”³⁸.

La objeción que presenta Arendt (siguiendo a la fenomenología de Husserl), es que las teorías, conceptos y modelos, no pueden producirse independiente de los datos sensoriales, de la experiencia subjetiva, pues ellos nacen de ella y a ella vuelven. No hay un modelo puro de la naturaleza que no puede tener al menos un nivel de conexión con ella misma, pero ahí ya está involucrado de alguna manera el observador.

Esta situación se agrava en el siglo XX, ya que allí sucedieron algunos cambios en el sentido de la acción. La acción desbordó el campo de las relaciones interpersonales y se amplió a las actividades que el ser humano realiza en la naturaleza. Gracias a los desarrollos tecnológicos la acción irrumpe en la naturaleza y desencadena procesos impredecibles e incontrolables, que devienen en un modo de la acción. La frontera entre lo natural y el artificio humano ha sido desvanecida por la tecnología; este sería el caso de los avances en la manipulación genética, y en el tratamiento del cuerpo humano.³⁹ De ahí la advertencia de Arendt de que la tecnología ha llevado a desarrollar el potencial de la acción hasta su máxima expresión: “está fuera de duda que la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas...”⁴⁰. Las ciencias sociales intentan desarrollar, a semejanza de lo acontecido en las ciencias naturales, modelos desde los cuales se pueda medir y controlar el comportamiento, lo cual llevó al naturalismo, esto es, a tomar al hombre como un objeto natural de investigación, como una máquina mecánica o biológica.

Tras describir los rasgos generales del concepto moderno de historia Arendt denuncia la pérdida del mundo y la expansión del desierto, pues la estructura esencial de la acción, y con ella la historia, ha sido tergiversada en favor de la acción violenta y de una concepción del poder basada en las relaciones dominio. Estas vicisitudes de la acción y de la historia han llevado a una pérdida del mundo y a no permitir la reconciliación con la realidad. La descripción de cómo fue posible esta pérdida del mundo en la modernidad, un intento que por lo demás tiene un gran parentesco con el trabajo realizado por Husserl en su obra “Crisis”, es el propósito de la tercera parte de la “Condición humana”.

La efectiva construcción de un mundo político aparece como la solución propuesta por Arendt, ante el problema de que desde la modernidad vivimos en una progresiva pérdida del espacio político, debido a la absolutización del con-

³⁷ Cfr. *ibidem.*, p. 62.

³⁸ Cfr. *ibidem.*

³⁹ Cfr. *ibidem.*, p. 68-69.

⁴⁰ Cfr. *ibidem.*, p. 72.

cepto de “proceso” y su predominio en la interpretación tanto de la naturaleza, como de la historia. El diagnóstico de Arendt es, en cierto medida pesimista, pues en tanto que permanezcan estas visiones de la acción y de la historia, “la locomotora de la historia”⁴¹, de la que hablaba Marx, se desplazará con mayor velocidad hacia el abismo!

A juicio de Arendt, reconciliarse con la realidad significa aceptar que (en la Modernidad) vivimos en el desierto, esto es, que habitamos en un planeta altamente tecnologizado y globalizado, en el que el auténtico sentido de la esfera política, del tejido de relaciones interpersonales, ha quedado fuera de lugar. Reconciliarse exige abrir los ojos y desenmascarar la ilusión: de una parte, la colonización del mundo de la vida mediante la tecnología, lo cual lleva en último término –siguiendo el diagnóstico de Husserl– a los peligros de la objetivación y el naturalismo, y de otra parte la interpretación de la historia entendida como proceso, como producción y a la consecuente pérdida del mundo como espacio abierto o espacio político.

128

La reconciliación con la realidad tan solo es posible mediante el respeto del auténtico sentido de la acción, esto es, cuando el ser humano está dispuesto a ser libre, o lo que es lo mismo, a vivir políticamente. Esto requiere, de una actitud de apertura ante la pluralidad del mundo, es decir, la aceptación de los límites de la perspectiva personal y familiar y la riqueza que lleva consigo la pluralidad de perspectivas. Si bien es cierto que reconciliarse significa volver la mirada al pasado y aceptar la realidad, esto no equivale en absoluto a la abnegación y al conformismo, sino que el sentido de la reconciliación está dirigido al mundo, a restablecer la confianza en él y a la posibilidad de aceptar las perspectivas siempre nuevas de las generaciones venideras. Y si bien es cierto que apenas hemos tenido auténticas experiencias políticas, pues el siglo XX tan solo ofreció una visión de la política como guerras y revoluciones, con su consiguiente pérdida de la autoridad, sin embargo esto no significa que tanto la acción política y la historia, como el espacio para la memorabilidad humana, hayan perdido definitivamente el sentido que una vez tuvieron en la historia de occidente.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago Press, 1958; versión alemana: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Pieper, München, 1960. Versión al español: Arendt, Hannah: *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales Paidós, Barcelona, 1993.

———: *Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)*, en: *Ensayos de Comprensión*, Caparrós, Madrid, 2005.

⁴¹ Cfr. *¿Qué es la política?*, p. 131.

- : *Diario filosófico 1950-1953*, Vol I y II, Herder, Barcelona, 2006. Versión original alemana: *Denktagebuch. 1950.1973*. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich: Piper Verlag 2002, 2 Bde.
- : *Sobre la Revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- : *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 239-278.
- : *Los orígenes del Totalitarismo*, Taurus, México, 2004.
- : *¿Qué es la política?*, Paidós, Madrid, p. 131-138. Versión original: *Was ist Politik?*, Piper, München, 1993.
- Díaz, Jorge Aurelio: *Antígona en la Fenomenología del Espíritu. Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público*. En: Abello, Ignacio (comp.): *Hacer visible lo invisible: Lo privado y lo público*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2005
- Ludz, Ursula: *Comprendre signifie "Etre vivant"*, en: Tassin, Etienne, *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, L'Harmattan, Paris, 2001
- Marai, Sandor, "El último encuentro", Salamandra, Barcelona, 2005.
- Marías, Javier: *Mañana en la batalla piensa en mí*, Punto de lectura, Madrid, 2004
- Vargas Bejarano, Julio César: *Sobre el papel de la acción y de la imaginación en la construcción del mundo político. Una reflexión a partir de Hannah Arendt*, en: Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): "La responsabilidad del pensar. Homenaje al profesor Guillermo Hoyos", Ed. Universidad del Norte, Barranquilla, 2008.
- Wolf, Siegbert: "...geschaffen, damit ein Anfang sei.« Zu Hannah Arendts »Denktagebuch«, en: "Im Gespräch", Nr. 7/2003, p. 85-87.