



Espectador y conciencia de mundo. Una aproximación a la concepción arendtiana de banalidad del mal desde la característica del “alejamiento de la realidad”¹

Spectator and World Awareness. An Approach to Arendt's Concept of the Banality of Evil from the Characteristic of “remoteness from reality”

Maria Camila Sanabria Cucalón

Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Colombia
maria.sanabriac@upb.edu.co | <https://orcid.org/0000-0001-5506-4106>

Francisco Martín Díez Fischer

Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina
franciscodiez@uca.edu.ar | <https://orcid.org/0000-0001-6550-0530>

Juan Fernando García Castro

Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Colombia
juanf.garcia@upb.edu.co | <https://orcid.org/0000-0002-2823-5923>

Recibido 07/2024 – Aceptado 08/2024

Resumen: La concepción arendtiana de “banalidad del mal” se caracteriza fundamentalmente por la irreflexividad, pero, también, por lo que la autora señala como un “alejamiento de la realidad”. Esta segunda característica es mencionada pero no desarrollada por Arendt. En el presente texto se realiza un desplazamiento de la atención hacia el “alejamiento de la realidad” y ofrece una propuesta del concepto de “conciencia de mundo” como medio para prevenir dicho alejamiento. Partiendo de la noción arendtiana de conciencia (*consciousness*), y articulando sus referencias al mundo como *common world* y *world of appearances*, se abre la reflexión acerca de la posibilidad de prevenir el mal dada por una atención al entorno desde la perspectiva del espectador que narra, comprende y juzga.

Palabras claves: Hannah Arendt, Conciencia, Mundo, Banalidad del mal, Espectador.

Abstract: *Arendt's conception of the “banality of evil” is fundamentally characterized by thoughtlessness, but also by what she describes as a “remoteness from reality”. This second characteristic is mentioned but not developed by Arendt. This text shifts attention to the “remoteness from reality” and offers a proposal for the concept of “world awareness” as a means to prevent such remoteness. Drawing on Arendt's notion of consciousness, and articulating her references to the*

¹ Este artículo deriva de la investigación en curso de la tesis doctoral titulada *El testigo de sí y el testigo de los otros. Hacia una teoría heterorreferencial de la conducta moral desde la reinterpretación de la concepción arendtiana* y adscrita al proyecto de investigación “Problematizaciones hermenéuticas de las subjetividades políticas en el contexto del semiocapitalismo: narrativas, prácticas y dispositivos en disputa” (737C–07/22–42) de la Universidad Pontificia Bolivariana.



world as the common world and the world of appearances, this reflection opens up the possibility of preventing evil through attentiveness to the surroundings from the perspective of the spectator who narrates, understands, and judges.

Keywords: Euclid, Geometrical proof, Expressive styles, Structure of proofs, Philosophy of mathematical practice.

1. Introducción

Tras asistir al juicio de Adolf Eichmann, llevado a cabo en Jerusalén, Arendt propone su noción de “banalidad del mal”. Como la autora lo indica, con esta noción no hacía referencia a una teoría sobre el fenómeno del mal (Arendt, 2002:29–30), sino que se trató de una “expresión” referida al caso particular de Eichmann.² No obstante, a partir de este fenómeno, Arendt dirige sus reflexiones hacia la posible interrelación entre la posibilidad de realizar el mal y la incapacidad de pensar. En la Introducción a *La vida del espíritu*, Arendt (2002) advierte que aquello que presenció en el juicio parecería no coincidir con la concepción tradicional del mal, en la que este es realizado a partir de las motivaciones de un agente que podría contar con un *status ontológico* de maldad:

El mal, como aprendimos desde niños, es algo demoníaco (...). Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...). También puede guiarles la debilidad (...). O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o la codicia (...) (Arendt, 2002:30).

Sin embargo, Arendt (2002) no percibió en Eichmann esta esperada monstruosidad ni, tampoco, una firme convicción ideológica a partir de la que se pudiera entender la monstruosidad de sus actos:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar* (Arendt, 2002:30).

La *incapacidad para pensar*, vinculada a la noción de superficialidad, parecería ser la característica fundamental de la noción arendtiana de *banalidad del mal*. En interpretaciones como las de Victoria Camps (2006), Richard Bernstein (2018), Margaret Canovan (2008) y Agustín Serrano de Haro (2008) podemos encontrar un abordaje de esta concepción arendtiana del mal que expone la irreflexividad como su principal característica.

Siguiendo a Arendt (2002), el carácter preventivo del mal estaría dado en la autoconciencia como condición del pensamiento. Al respecto, Arendt (2002) afirma que “si hay algo en el pensamiento que pueda prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto” (202–203). Y, siguiendo su argumentación, cabría concluir que esta propiedad es la autoconciencia, en tanto condiciona toda actividad de pensamiento. En palabras de Arendt (2002), “Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible” (210). Esto permite reafirmar la primacía de la irreflexividad, precedida por la falta de autoconciencia, como característica de la banalidad del mal. Siguiendo a Serrano de Haro (2008), Arendt interpreta en Eichmann una falta de autoconciencia. Esto se lee en la expresión “en ausencia de sí”:

(...) ella detecta la falta de una mínima atención reflexiva a los actos que el agente hace y que quedan hechos, y, si cabe, la falta también de todo echar en falta semejante atención (...) Como si en medio de su actividad constante y diligente él mismo actuara “en ausencia”, ¡en ausencia de sí! (2008:163).

En el presente texto no se sugiere que, acorde con Arendt, esta irreflexividad no esté relacionada con la posibilidad de realizar el mal. No obstante, el propósito es abrir las reflexiones hacia una segunda característica de la noción de *banalidad del mal*: el “alejamiento de la realidad”. En el *Post Scriptum* de Eichmann en Jerusalén, se encuentra la siguiente afirmación de Arendt: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal *alejamiento de la realidad* y tal *irreflexión* pueden causar más daño que todos los malos

² El término “expresión” es utilizado en H. Arendt y G. Scholem (2018), *Tradición y política. Correspondencia (1939–1964)*, p. 284.

instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana” (Arendt, 2011:418). Partiendo de lo anterior, se propone que la característica del “alejamiento de la realidad” estaría relacionada con la *ausencia* de algo que podría conceptualizarse como “conciencia de mundo”. A continuación, se expone, en primer lugar, cómo se interpreta aquí el alejamiento de la realidad y, en segundo lugar, en dónde se origina el interés por plantear un concepto de “conciencia de mundo”, a partir de la filosofía arendtiana.

1.1. Sentido del alejamiento de la realidad como característica de la banalidad del mal

En diversas ocasiones, Arendt (2011) señala una particularidad de los testimonios de Eichmann: estos parecían estar referidos siempre a sí mismo, pero su memoria era deficiente en todo lo que no correspondía a su “trabajo”, a su vida personal o los hitos de su carrera.³ Llama la atención la posibilidad de Eichmann de dar testimonio sobre sí mismo, pues podría interpretarse como la consecuencia de una suerte de autoconciencia, aunque no podría sostenerse que con las representaciones de sus propios actos hubiese llegado hasta la instancia de la reflexividad. En este sentido, ejemplificaría la primera característica de la banalidad del mal. Pero, además, cabe interpretar que sus testimonios manifiestan su constante posición de actor, sobre la cual quizá no llegó a reflexionar, y también descartan que el acusado tomase, eventualmente, la posición del espectador. Parecería que no dirigía su atención al mundo, sino que la mantenía puesta en sí mismo, y es justamente esta falta de atención hacia el entorno común, hacia el contexto del cual hacía parte, lo que se propone entender como el “alejamiento de la realidad”. Como se mostrará más adelante, la “conciencia de mundo” que aquí se propone como respuesta a dicho alejamiento estaría dada desde la posición del espectador, alejado de la participación y distanciado de la parcialidad de su rol particular.

1.2. Origen del concepto de “conciencia de mundo” a partir de la filosofía de Hannah Arendt

La inquietud por el análisis de las palabras “conciencia” y “mundo” parte de la traducción al español de *La vida del espíritu*, en la que se presenta el término “*consciousness*” como “conciencia de mundo” (Arendt, 2002:215). No obstante, siguiendo la terminología arendtiana que distingue entre “*consciousness*” y “*self-consciousness*” (Arendt, 1978:187), se interpreta que esta última sería una condición necesaria para la “conciencia moral” (“*conscience*”).

Aunque al interpretar la traducción, se concluya que dicha interrelación refiere al carácter condicional de la conciencia de sí (*self-consciousness*), la traducción de “*consciousness*” por “conciencia de mundo” origina el interés de este artículo por indagar acerca de una posible interrelación entre el ser conscientes del mundo, y no solo de sí mismo, y la posibilidad de prevenir la realización del mal.

Para el desarrollo argumentativo del presente texto, en primer lugar, se ofrece una hermenéutica de esta traducción planteando dos ideas. Por una parte, cuando la autora utiliza la palabra *consciousness*, parecería destacar el carácter de auto-conciencia que acompaña todo acto intencional de la conciencia. Por otro lado, la interrelación entre *consciousness* y *conscience* es de carácter condicional, y adquiere la misma forma que la interrelación pensamiento–juicio. En segundo lugar, se expone un rastreo bibliográfico de los términos conciencia (*consciousness*) y mundo, para construir un planteo conceptual de lo que sería la “conciencia de mundo” en la filosofía arendtiana. En tercer y último lugar, se propone que esta conciencia estaría dada desde la concepción arendtiana del espectador, quien se encargaría de narrar, comprender y juzgar (el mundo). Se espera que esta investigación pueda servir de puente hacia futuras investigaciones acerca del mal en las que no solo se destaque la importancia de la reflexividad, la autoconciencia y la conciencia moral, sino del acercamiento a la realidad. Se espera, por tanto, reivindicar la importancia de una atención dirigida hacia el mundo que posibilite un intento de juicio y comprensión mediante la narración.

2. Sobre la interrelación entre *consciousness* y *conscience*⁴

En la traducción al español de la obra *The Life of the Mind*, encontramos el siguiente fragmento en el que Arendt refiere a la interrelación entre los términos *conscience* y *consciousness*:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: “Esto está mal”, “Esto es bello”, etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a la mano.

³ Algunos ejemplos de ello pueden encontrarse en Arendt, 2011:84–95.

⁴ En este apartado se presentan algunas citas del original inglés para, por un lado, mostrar que aunque en la trad. española se emplea el término “conciencia de mundo”, este no está presente en la versión original. Por otro lado, mostrar en qué sentido se emplea el término original “*consciousness*”.

Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la *conciencia moral* y la *conciencia del mundo*. Si el pensar —el dos—en—uno del diálogo silencioso— *actualiza la diferencia dentro de nuestra unicidad, dada en la conciencia*, y por ello *produce la conciencia moral como su subproducto*, entonces *el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar*, realiza el pensamiento, *lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias*, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. (Arendt, 2002:215).⁵

A partir de este fragmento cabe identificar que la interrelación entre autoconciencia y conciencia moral podría clarificarse desde la interrelación entre el pensamiento y el juicio. Arendt sugiere que no es el pensamiento, sino el juicio lo que se manifiesta en el mundo de las apariencias, y también advierte una suerte de condición del primero con respecto al segundo. Esta precondition está dada en el carácter autodestructivo del pensar que libera el espacio, por así decirlo, para enfrentarse al fenómeno y juzgarlo directamente. En palabras de Arendt (2002), el pensamiento “no crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea ‘el bien’, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta” (214). Tras haber cuestionado aquello que se asume con certeza, aquel que piensa se encontraría dispuesto para el juicio. De ahí que afirme Arendt (1973): “(...) once you are empty, then (in a way which is difficult to say) you are prepared to judge” (8).⁶ Este último, y no el pensar que opera con invisibles en el diálogo silencioso del dos—en—uno, se manifestaría en el mundo de las apariencias a través de las palabras y los actos de quien ha reflexionado.

Esta interpretación permite clarificar el sentido de la “interrelación” entre pensamiento y juicio. Ahora bien, ¿cómo se interrelacionarían la conciencia (*consciousness*), que ha sido traducida por “conciencia de mundo”, y la conciencia moral (*conscience*)? Veremos a continuación que con el término “*consciousness*”, Arendt parecería hacer destacar el carácter de autoconciencia (*self-consciousness* o *self-awareness*) dado en todo acto intencional de la conciencia.

En la obra original, escrita en inglés, Arendt (1978) no menciona ningún término próximo al de “conciencia del mundo”, únicamente indica una interrelación entre *conscience* y *consciousness*. Aquí escribe: “Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But they two are interrelated, as are consciousness and conscience” (193).⁷ Arendt (1978) entiende el término “*consciousness*” como “conocer conmigo mismo” y lo explica en el sentido de autoconciencia: “We call *consciousness* (literally, as we have seen, “to know with myself) the curious fact that in a sense I also im for my self, though I hardly appear to me (...)” (183).⁸ Más adelante agrega que “*consciousness*” no es lo mismo que el pensamiento, pues “acts in consciousness have in common with sense experience the fact that they are ‘intentional’ and therefore *cognitive acts*” (Arendt, 1978:187),⁹ pero advierte que este tipo de conciencia es condición para el pensamiento “without consciousness in the sense of self-awareness, thinking would not be possible” (187).¹⁰

Esto permite advertir la posibilidad de separar el término conciencia (*consciousness*) de los términos referidos a la autoconciencia (*self-consciousness*, *self-awareness*). Por un lado, esto indica que Arendt centra su atención en la autoconciencia que acompaña a la conciencia, es decir, en el hecho de que siempre que somos conscientes de algo, también somos conscientes de nosotros mismos siendo conscientes de ello. Por otro lado, señala la viabilidad del concepto de “conciencia de mundo” a partir del término *consciousness*, en tanto este no refiere propiamente a la autoconciencia, sino que la implica.

Se considera que abordar esta interrelación excedería los límites de la investigación en tanto dicho análisis partiría del término *consciousness* en el sentido de *auto-conciencia*. Para el propósito que aquí se aborda, basta concluir que, desde la terminología arendtiana, podría distinguirse entre conciencia y auto-conciencia, y tomar este primer término como primer elemento constitutivo del concepto de “conciencia de mundo”.

⁵ Las cursivas son nuestras.

⁶ “Una vez que tú estás vacío, después (de una manera que es difícil de expresar) estás preparado para juzgar” (traducción propia).

⁷ “El pensamiento opera con invisibles, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre concierne a lo particular y a lo cercano. Pero ambos están interrelacionados, al igual que la conciencia y la conciencia moral”. (Trad. propia).

⁸ “Llamamos *consciencia* (literalmente, como hemos visto, “conocer conmigo mismo” al hecho curioso de que en un sentido yo soy también para mí mismo, aunque difícilmente aparezco ante mí (...))” (trad. propia).

⁹ “Los actos en la conciencia tienen en común con la experiencia sensorial el hecho de que son “intencionales” y por lo tanto son actos *cognitivos*” (trad. propia).

¹⁰ “Sin conciencia en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible” (trad. propia).

3. Planeamiento del concepto “conciencia de mundo”

En el presente apartado se ofrece un planteamiento de lo que podría conceptualizarse como “Conciencia de mundo”, esto partiendo de la inferencia del sentido que la filosofía arendtiana ofrece sobre los términos que lo componen. En primer lugar, se aborda la noción de conciencia con el propósito de destacar el carácter de atención. En segundo lugar, se aborda el concepto de mundo. Este, a diferencia del primer término, ocupa un lugar fundamental en su obra. Narváez (2020) propone que la categoría central del pensamiento arendtiano no es la pluralidad, como sostienen algunos intérpretes, sino la categoría de mundo:

(...) no solo porque ha estado presente desde su temprana tesis doctoral acerca del amor en San Agustín, sino porque desde su perspectiva acerca de la política, el poder de los hombres se encuentra en su capacidad para estar en el mundo con los otros (39).

Para la definición de la categoría de mundo, se realiza un análisis tanto de la bibliografía primaria como secundaria.

3.1. Clarificación del término “conciencia”

En primer lugar, se expone el sentido en el que será entendido el término “conciencia”. Como se demostró en el apartado anterior, Arendt distingue entre *consciousness* y *conscience*; por lo que cabe retomar sus planteamientos sobre la primera para clarificar el sentido de una conciencia que no haga referencia a la conciencia moral.¹¹ En *The Life of the Mind*, Arendt (1978) señala el carácter intencional y cognoscitivo de la conciencia (187).

En *Responsibility and Judgment*, encontramos la siguiente referencia al carácter cognoscitivo: “Conscience in all languages means originally not a faculty of knowing and judging right and wrong but what we now call consciousness, that is, the faculty by which we know, are aware of, ourselves” (Arendt, 2003:76).¹² El carácter cognoscitivo de la conciencia, como también se lee en la cita anterior, resalta la autoconciencia desde la expresión “*aware of ourselves*”. La conciencia (*consciousness*) no es, sin embargo, puramente autoconciencia o conciencia de sí (*self-awareness*). No obstante, el acto de conciencia *de algo* parecería contener, a su vez, la conciencia de sí. Lo anterior puede interpretarse en el siguiente fragmento donde Arendt (2003) refiere a la dualidad de nuestra Unicidad:

Or, to put it more technically, that all men are two-in-one, not only in the sense of consciousness and self consciousness (that whatever I do I am at the same time somehow aware of doing it), but in the very specific and active sense of this silent dialogue, of having constant intercourse, of being on speaking terms with themselves. (Arendt, 2003:92).¹³

Este fragmento muestra que para Arendt habría una diferencia entre conciencia y autoconciencia, a la cual refiere desde los términos *consciousness* y *selfconsciousness*, y que esta segunda haría parte de los actos intencionales de la primera. Su concepción de conciencia parecería implicar la autoconciencia como si, al ser conscientes de *algo*, también fuésemos conscientes de *nosotros mismos* siendo conscientes de ello. Este fenómeno inherente a la conciencia puede confirmarse en la nota 14 escrita por Jerome Kohn en *Responsibility and Judgment*. En esta se aclara: “This consciousness can be understood as testifying to my existence. To the extent that I am aware of myself, I know that I am. If I am not aware of myself I don't know if I am at all” (Arendt, 2003: 280).¹⁴

No obstante, la distinción entre autoconciencia y conciencia, identificada en los textos de Arendt, permitiría interpretar que el sí mismo no es el único objeto de atención de la conciencia, sino que este estaría

¹¹ Se presentan, a continuación, las referencias en el idioma original (inglés). Dado que Arendt no ofrece un desarrollo conceptual del término “*consciousness*”, aquí se parte de las referencias en el original inglés para ofrecer una caracterización de esta noción que mantenga la mayor fidelidad a la concepción arendtiana.

¹² “La conciencia, en todos los idiomas, originalmente no significa una facultad de conocer y juzgar lo correcto y lo incorrecto, sino lo que ahora llamamos conciencia, es decir, la facultad por la cual nos conocemos y somos conscientes de nosotros mismos.” (Trad. propia).

¹³ “O, para decirlo de manera más técnica, que todos los hombres son dos en uno, no solo en el sentido de la conciencia y la autoconciencia (que sea lo que sea que haga, de alguna manera soy consciente de hacerlo), sino en el sentido muy específico y activo de este diálogo silencioso, de tener una conversación constante, de estar en términos de diálogo consigo mismos.” (Trad. propia).

¹⁴ “Esta conciencia puede entenderse como un testimonio de mi existencia. En la medida en que soy consciente de mí mismo, sé que soy. Si no soy consciente de mí mismo no sé si lo soy en absoluto.” (Trad. propia).

presente cuando se es consciente de algo más. A continuación, se procura delimitar la concepción arendtiana de conciencia a partir de las clasificaciones expuestas en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora.

Al inicio de la definición de “conciencia” ahí presentada, se encuentra la siguiente distinción entre sus dos sentidos: 1) percatación o reconocimiento de algo y (2) conocimiento del bien y del mal (Ferrater Mora, 1965:322). Más adelante se aclara que el vocablo “conciencia” deriva del latín *conscientia*, cuyo sentido originario era (1) el de la percatación o reconocimiento de algo. Se agrega que este primer sentido se desdobra, a su vez, en otros tres: a. psicológico, b. epistemológico y c. gnoseológico, indicando sobre el primero: “la conciencia es la percepción del yo por sí mismo, llamada también a veces apercepción (...) Se ha dicho por ello que toda conciencia es en alguna medida autoconciencia y aun se han identificado ambas” (Ferrater Mora, 1965:322).

Siguiendo esta descripción, la concepción arendtiana de *consciousness* parecería coincidir con el sentido psicológico de conciencia. Acorde con Ferrater Mora (1965), las distintas concepciones de conciencia pueden clasificarse en aquellas que admiten o niegan la intencionalidad (322). Esta característica, como vimos, también se encuentra en la concepción arendtiana de conciencia y es referida en el fragmento en el que la autora afirma que sus actos son intencionales (Arendt, 2002:210).

Ferrater Mora (1965) define el concepto de intencionalidad de Brentano, señalando que este concibe la conciencia como intencionalidad, entendida como proyección y referencia a lo que es mentado (322). Y se agrega que Husserl se apoya en Brentano para la definición de su concepción de conciencia. Esta, como se muestra a continuación, tiene el atributo de la intencionalidad. A continuación, se retoma el planteo de Husserl acerca de los términos “intención” y “atención” para clarificar las características de la conciencia que constituiría el concepto de “conciencia de mundo”, no obstante, no se excederán los límites de la investigación realizando un análisis de los planteamientos de Husserl.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl (1999) define el término “intencional” como un “adjetivo calificativo” que indica el carácter esencial común a las vivencias intencionales, y entiende la “propiedad de *la intención*” como el referirse a algo objetivo en el modo de la representación u otro modo análogo (488). Escudero (2012) explica que, para Husserl, las vivencias intencionales se caracterizan por el hecho de ser conscientes *de* algo, estar dirigidas *hacia* algo o remitir *a* algo, por tener el atributo de la *intencionalidad*. Ejemplifica que, siguiendo a Husserl, no solo amo o temo, sino que amo algo, temo algo (18). La intencionalidad, entonces, sería una propiedad intrínseca de la conciencia, mas no la atención. Acorde con Husserl:

Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar especialmente algo, de *atender*. *El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido*. Hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretajidos, pero la atención “actúa” de un modo preferente sobre uno de ellos. Los vivimos todos simultáneamente; pero nos sumimos, por decirlo así en ese solo. (1999:498–499).

La atención, indica Husserl, “es una función selectiva” (1999:519). Estos planteamientos permitirían comprender por qué, en la concepción arendtiana de conciencia que hemos reconstruido a partir de sus referencias a la misma, parecerían coexistir al menos dos objetos de conciencia: el sí mismo y un objeto externo. La definición arendtiana de conciencia (*consciousness*), entendida como “la facultad mediante la cual conocemos y somos conscientes de nosotros mismos” (Arendt, 2007:96), indicaría que el *sí mismo* y *aquello que conocemos* podrían presentarse como *dos objetos de conciencia coexistentes*. Partiendo de esta interpretación, propongo entender la conciencia de mundo como aquella que, en virtud de su función selectiva, desplaza su atención no hacia el sí mismo, sino hacia el mundo.

3.2. Clarificación del término “mundo”

Ahora bien, ¿qué es el mundo? A continuación, se propone que las referencias al mundo, presentes en la bibliografía arendtiana entrelazan tres ideas: primero, las definiciones del mundo que podrían separarse en mundo de las apariencias y mundo común. Segundo, la caracterización de la figura del espectador como aquel que percibe aquello que se manifiesta y, tercero, las facultades de comprensión y de juicio asociadas a esta figura. Para continuar con el planteo del concepto de “conciencia de mundo”, se propone seguir esta clasificación de modo que la definición resultante de esta interpretación de cuenta de qué se entiende por conciencia, hacia qué estaría dirigida esta conciencia, quién la tendría y qué haría a partir de lo percibido.

Primero, al preguntarnos *cuál* es el objeto de atención de la conciencia *de*¹⁵ mundo encontramos la respuesta en su misma formulación: el mundo. Pero, ¿qué es? Siguiendo a algunos intérpretes, la concepción

¹⁵ En este caso, la preposición *de* indica el sentido objetivo del genitivo latino. Con el concepto de “conciencia *de* mundo” se apunta a la acción subjetiva de dirigir la atención al mundo como objeto.

arendtiana de mundo tiene su origen en el planteo de Heidegger, pero se distancia de la propuesta del filósofo. Al respecto, Campillo (2005) indica que Arendt reconoce la importancia del concepto de mundo (*Welt*) heideggeriano para el análisis de lo político, ya que es la característica existencial del *Da-Sein* como ser en el mundo lo que permite pensar el mundo político. Continúa explicando que Arendt encuentra en el análisis fenomenológico heideggeriano de *Inde-Welt-Sein* el “prejuicio de los filósofos frente a la política” y, ante esto, la autora propone una jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa*, reivindicando la ontología del aparecer y la pluralidad, esta última como condición de la vida política (89).

Siguiendo a Campillo, Narváez (2020) señala que para Arendt, a diferencia de Heidegger, no solo se trata de estar en el mundo sino entre los hombres, así, al presentar la condición de la pluralidad, Arendt restaura el estar entre los hombres como aquello que da origen a la política; sobre este “estar-entre”, indica Narváez que Arendt “se sirve de términos como *Zwischen*, *Zwischenraum* o *Zwischenwelt*, mientras que en inglés usa la expresión *in-between* (entre), término que coincide con la expresión latina *inter homines esse* (estar entre otros hombres)” (43). A partir de las ideas de estos dos intérpretes, cabe identificar tres nociones presentes en la concepción arendtiana de mundo: la pluralidad, el “estar-entre” y la apariencia. Estas referencias se encuentran en el análisis que hace Campillo de la concepción arendtiana de lo político.

Campillo (2005) indica que las tres tesis básicas de la concepción arendtiana de lo político son: 1) ser y apariencia coinciden, 2) la presuposición de un espectador para afirmar la existencia de algo y 3) la pluralidad es la ley de la tierra (2005:98). La primera, explica el autor, supone revalorizar el mundo como espacio de aparición indicando la pérdida del “estar-entre” dada en el mundo moderno. La segunda tesis refiere a la naturaleza fenoménica del mundo y reivindica la pluralidad de la apariencia, de los espectadores y su rol en la configuración del mundo. La tercera tesis, explica el autor, contiene una relación ontológico-política que se muestra en la metáfora del escenario referida a los actores y espectadores. Esta última tesis, acorde con Campillo, no solo reafirma que el mundo es la aparición de los seres, sino que estos cuentan con una necesidad de autoexhibición. Esto, que correspondería a un análisis ontológico, adquiere un significado político al presentar la pluralidad como condición de la acción (2005:96-99).

Siguiendo esta interpretación, la concepción arendtiana de lo político referiría a una concepción de mundo en la que se encontrarían articuladas las nociones de apariencia, pluralidad y “estar-entre”. Ahora bien, aunque se trate de una, se retomará la distinción arendtiana entre a) “*world of appearances*” y b) “*common world*”, para presentar un rastreo de las características asociadas a su concepción de mundo. La interpretación que aquí se sugiere es que la idea central del primer término es la apariencia, mientras que la del segundo es la pluralidad. No obstante, como veremos, tanto la naturaleza fenoménica como la pluralidad están presentes en ambas nociones. Este mundo, definido a partir de la aproximación a los dos términos, será entendido como el objeto de la “conciencia de mundo”.

A. “Word of appearances o mundo de las apariencias

A continuación, se desarrolla la concepción arendtiana de mundo en el sentido de “mundo de las apariencias” o “*world of appearances*”. En *La vida del espíritu*, particularmente en el apartado titulado “La naturaleza fenoménica del mundo”, Arendt (2002) describe el mundo como aquello que aparece:

El mundo en el que nacemos los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. (43).

Como se advierte en este fragmento, el carácter de apariencia se encuentra relacionado con la figura del espectador, la cual se abordará más adelante. Por el momento, la característica fundamental del mundo, en este sentido, sería el aparecer y el poder ser percibido mediante los sentidos. Esta apariencia se extendería como característica de los mismos seres que perciben. Siguiendo a Arendt (2002), “El carácter mundano de las cosas vivas implica que no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto” (44). De ello cabría concluir que el carácter mundano incluye, no solo al artificio humano, sino a los hombres que como actores y espectadores habitan el mundo y se manifiestan en él. Esto se reafirma en la metáfora del escenario utilizada por Arendt (2002):

Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad de aparecer. Los seres vivos *hacen su aparición* como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario *es el mismo* para todos los que están vivos, pero *parece* distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo.¹⁶ (45).

La metáfora del escenario parece reivindicar la mismidad del mundo, entendido aquí como un espacio común cuyo aparecer varía dependiendo de la perspectiva del actor. Al respecto, Garrido (2020) indica que Arendt utiliza dos metáforas para referirse al mundo. En algunas ocasiones utiliza el término “escenario” y en otras “teatro” (80). La autora interpreta que, con la metáfora del escenario, Arendt hace referencia al espacio, al lugar donde se puede ser visto, mientras que con el de teatro hace referencia a los actores y espectadores (Garrido, 2020: 96). Esta segunda metáfora también destaca el carácter de apariencia en tanto coincide con la autoexhibición, es decir, con la necesidad de mostrarse y de ser percibido. En otras palabras, los roles del actor y del espectador están condicionados por el aparecer; para los primeros estaría dada en la revelación de su *quien* que realizan mediante palabra y acto, y para los segundos en la percepción que desde su particular perspectiva tienen de esta manifestación. En palabras de Arendt (2002): “Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores” (45).

Se propone, por tanto, que el mundo como “*world of appearances*” pone el énfasis en la manifestación y la percepción como condición de la existencia, es decir, en la naturaleza fenoménica. Desde esta perspectiva, el mundo es esa pluralidad (que abarca tanto cosas naturales y artificiales, vivas o muertas, etc.) que se manifiesta ante una pluralidad de espectadores. Por ello, como se indicó anteriormente, el sentido de “mundo de las apariencias” parecería centrar su atención en el carácter de apariencia, pero también incluye la característica de la pluralidad que ocupa una posición central en la noción de mundo como “mundo común”. A continuación, se exponen algunas referencias para clarificar el segundo sentido de la concepción arendtiana de mundo.

B. “Common world” o “mundo común”

A continuación, se aborda la concepción arendtiana de mundo en el sentido de “*common world*” para destacar la pluralidad como su rasgo fundamental. En “Qué es la filosofía de la existencia”, Arendt (1968) concluye que:

Por esencia la existencia no está jamás aislada; no es más que en la comunicación y en el saber que concierne a las otras existencias. Los otros hombres no son, como en el caso de Heidegger, un elemento necesario, es cierto, de la estructura, pero perturbador cuando se trata de ser sí mismo; todo lo contrario, *sólo en la vida en conjunto de los hombres, en el mundo dado en común, la existencia puede desarrollarse*. En el fondo el concepto de comunicación encierra un concepto de humanidad, no completamente desarrollado; pero si nuevo en su posición, según el cual la humanidad es la condición de la existencia del hombre (67).

En esta conclusión, Arendt presenta el “mundo dado en lo común” como condición de la existencia de los hombres. Esta existencia no está dada, sino que se desarrolla, y dicho desarrollo se vincula con la comunicación, ¿qué rol juega en ello la pluralidad? Para responder, cabe retomar la afirmación de Arendt (2005) según la cual:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y de distinción. Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían del discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (205).

La pluralidad se manifiesta en la esfera política, ese mundo de lo común en el que aparecen hombres que se distinguen entre sí y que, en virtud de dicha distinción, requieren del discurso para poder comunicarse. Dicho sea de paso, la importancia de la pluralidad, y del carácter de diferencia contenido en esta, se confirma en el fenómeno de la deshumanización que contextualizó la concepción arendtiana de banalidad del mal. Testimonios como el de Primo Levi (2021) dan cuenta de la pérdida del discurso, del habla, así como de la homogeneización del aglomerado de víctimas.¹⁷ La supresión de diferencia, de la pluralidad, estaría acompañada de

¹⁶ Cursivas nuestras.

¹⁷ En su descripción de los “musulmanes”, Levi (2021) menciona las características de la homogeneización y la pérdida del discurso manifiesta en el silencio y la ausencia de pensamiento: “Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los

la pérdida del discurso y, por tanto, de la comunicación. Esta idea permite resaltar la importancia del mundo para cuestiones morales y no solamente políticas, en tanto destaca la posibilidad de deshumanización mediante la erradicación de las diferencias.

La pluralidad sería la condición del mundo desde su sentido de “mundo común”. En este sentido, afirma Arendt (1997) que “solo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término, donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie” (118). El “mundo común” parecería hacer referencia a la interrelación entre hombres que actúan y hablan en un entorno compartido. Siguiendo la interpretación de Rodríguez (2009), “El mundo es un ‘espacio público’, intersubjetivo, porque es el espacio de relaciones que articula la pluralidad” (6). Esta interpretación coincide con el planteamiento de Narváez (2020) según el cual “el mundo es la dimensión política de la existencia, lo cual significa que es el espacio de la política, pues esta solo acontece en la medida que existe un espacio donde los hombres pueden estar juntos, los unos con los otros de los diversos, y pueden actuar” (39).

La concepción de mundo común parecería referir a la esfera política, en la cual podría originarse la acción. De ahí que, tanto mundo como acción, compartan la condición humana de la pluralidad. Esta última sería la característica central del mundo como “*common world*”, pero este último también se caracteriza por la naturaleza fenoménica. A continuación, se cita la definición que ofrece Narváez (2020) para los dos sentidos de la concepción arendtiana de mundo. En ella se muestra que el mundo común es definido como un espacio que se construye mediante la interrelación de los hombres que *aparecen* y actúan:

Como mundo común (*common world*), el mundo es el lugar de la esfera pública, construido artificialmente por los hombres, no solo con sus manos, sino también con las relaciones que se dan entre ellos, este es el espacio donde los hombres aparecen y pueden actuar políticamente. Como mundo de la apariencia (*world of appearances*), es el lugar donde los hombres ingresan, apareciendo de ningún lugar (*nowhere*) y dejan al momento de morir. (40).

Narváez (2020) agrega, siguiendo a Sorrentino, que, para Arendt, ambos sentidos del mundo se encuentran ligados. Al respecto, expresa Sorrentino (2009):

El mundo común no es un mero dato, sino que es el correlato de prácticas (*praxis* y *poiesis*) que lo sacan a la luz. Luz que coincide aquí con el horizonte de la apariencia, que constituye el espacio pre-público en el interior del cual solamente los hombres pueden dar vida a la esfera pública (20).

El vínculo entre mundo común y mundo de las apariencias se presenta con más claridad en la explicación de Sorrentino (2020), según la cual mundo común coincide con la esfera pública y se encuentra vinculado al elemento artificial producido por el hombre, pero, también, a las relaciones entre los hombres que habitan el mundo producido por ellos mismos; es en este marco donde los seres humanos actúan políticamente. Agrega que el mundo también puede ser concebido como “*world of appearances*” el cual refiere al mundo en el que ingresamos en el momento en el que nacemos y del cual salimos al morir.

Ambos sentidos del mundo se encuentran vinculados como lo estarían la metáfora del escenario y la del teatro desde la interpretación propuesta por Garrido (2020). Esta proximidad entre el mundo de las apariencias y el mundo común se reafirma en la Introducción a la obra Hannah Arendt, de Simona Forti. Al retomar la interpretación de Esposito sobre la noción de comunidad en Arendt, Forti (1999) indica que esta noción se define como “«spazio politico» o, spesso *indifferentemente*, «spazio pubblico» o «spazio dell’apparenza» (...) è una comunità, come lo stesso Esposito ammette, che non coincide con alcun territorio o spazio determinati; ma sta piuttosto a indicare la condizione di possibilità dell’essere insieme” (20).¹⁸ Desde esta lectura no se pretende ampliar la clarificación de la noción de mundo relacionándola con la noción de comunidad, sino mostrar

cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio (...) si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento” (pp. 98–99).

¹⁸ “«Espacio político» o, a menudo *indistintamente*, «espacio público» o «espacio de la apariencia» (...) es una comunidad, como el mismo Esposito lo admite, que no coincide con ningún territorio o espacio determinado; más bien, señala la condición de posibilidad del estar juntos.” (Trad. propia, cursivas nuestras).

cómo los distintos términos que podrían referir al sentido de “mundo común” (espacio público o espacio político) coinciden con el sentido del término “mundo de las apariencias”.

En todos los casos, la diversidad terminológica apunta hacia un espacio compartido caracterizado por la pluralidad y la apariencia, al entorno que posibilita el estar-entre y a las relaciones y manifestaciones de los hombres que aparecen en él. De ahí que agregue Forti (1999), que el espacio público también es el ámbito en el que la realidad del mundo “*in quanto vista e udita dai molti*, trae conferma della propria esistenza”¹⁹ y, tras afirmar su coincidencia con la noción arendtiana de mundo, retoma la interpretación de Étienne Tassin según el cual el mundo no solo es el artificio humano sino “il luogo della cultura in senso lato sul cui sfondo gli umani entrano in contatto, ma anche e soprattutto si separano distinguendosi” (21).²⁰ En ambas referencias de la autora, vemos las categorías de apariencia y pluralidad asociadas a la noción amplia de mundo. Que la realidad sea vista y oída por muchos significa que *aparece* y es percibida por una *pluralidad* de hombres; que el mundo sea el lugar de la cultura donde los humanos entran en contacto, pero también se separan distinguiéndose, significa que es el espacio político que posibilita el estar-entre, pero, también, el *aparecer* de cada uno en su singularidad.

Acorde con las anteriores referencias, se considera que las caracterizaciones del “mundo de las apariencias” y del “mundo común” se encuentran articuladas en la noción arendtiana de entorno. De ahí, se propone entender el mundo (al cual se *atiende* mediante la conciencia) desde la noción arendtiana de entorno: “Cosas y hombres forman *el entorno* de cada una de las actividades humanas (...) este entorno, *el mundo* en el que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo” (Arendt, 2021:118). El mundo como entorno sería, entonces, el objeto de atención de la conciencia de mundo. La atención al mundo indica una intencionalidad dirigida hacia los hombres, sus acciones y relaciones, y también a las cosas que han sido producidas mediante las actividades humanas.²¹

4. El sujeto de la conciencia de mundo

Esto conduce al último punto de la formulación de este concepto: ¿quién dirige su atención al mundo? ¿quién lo percibe? La pregunta, por supuesto, es introductoria mas no problemática. Como se ha visto, la figura del espectador es intrínseca a la concepción arendtiana de mundo, ya sea desde la perspectiva del mundo de las apariencias o de la del mundo común.

La apariencia, característica central del mundo como “*world of appearances*” supone a un receptor. En palabras de Arendt (2002), el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar (...) frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para ellos” (43). La apariencia, que parecería ser una característica referida al objeto que se manifiesta, está condicionada por la presencia de los espectadores. Sobre estos afirma Arendt (2002) “No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*” (43).

Y, ¿qué caracteriza al espectador? Siguiendo a Arendt, se reconocen tres características de esta figura: su posición, la retirada de la participación y la pluralidad. En primer lugar, el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto, mientras que la perspectiva del actor es parcial y su existencia se debe al rol que representa (Arendt, 2002:116). En segundo lugar, el espectador se encuentra retirado de la participación, mientras que el actor representa un papel en la obra. Este papel implica unos intereses individuales, de los cuales se apartaría al retirarse de la participación.

Beiner (2003) señala que, en los escritos kantianos estéticos y políticos, el privilegio se otorga al espectador. A partir de ello afirma: “sólo el espectador político, retirado de la acción, puede emitir un juicio desinteresado sobre el significado humano de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo político” (214). Esto coincide con la clarificación que presenta Arendt (2002) respecto de la condición de la retirada. Esta última no indica una retirada del mundo común sino de la participación. En palabras de Arendt (2002): “(...) a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza con toda claridad en nuestro mundo común” (119). Esto

¹⁹ “en tanto vista y oída por muchos, encuentra confirmación de su propia existencia” (trad. propia)

²⁰ “el lugar de la cultura en el sentido amplio, en cuyo trasfondo los humanos entran en contacto, pero también y sobre todo se separan distinguiéndose” (trad. propia).

²¹ Desarrollar la concepción arendtiana de las actividades humanas (labor, trabajo y acción) excedería los límites de esta investigación. No obstante, teniendo en cuenta la privacidad de la labor, las actividades mencionadas en este fragmento harían referencia al trabajo y la acción. Esto se lee en la siguiente afirmación de Arendt: “El mundo, sin embargo, no es idéntico a la tierra o a la naturaleza (...) Más bien, está relacionado con los objetos fabricados por el hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (Arendt, 2021, 212–213).

permite enfatizar en la viabilidad de la conciencia de mundo dada en la figura del espectador, pues este seguiría estando en el mundo y podría dirigir su atención al mismo.

En tercer lugar, el espectador se caracteriza por estar en compañía de los otros espectadores. Al apartarse de la participación se sigue estando presente en el mundo común, entre otros espectadores. Por ello, siguiendo a Kant, Arendt (2002) señala “Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes” (116). Y el que no sean autosuficientes implicaría que se necesitan entre ellos. En palabras de Arendt (2002), “El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una “mentalidad amplia” debe tenerlas en cuenta” (116).

En suma, el espectador se caracteriza por situarse en una posición privilegiada en la que su rol no condicione su perspectiva, esto lo consigue retirándose de la participación, pero, a su vez, estando *en compañía* de los otros espectadores y teniendo en consideración sus opiniones. En palabras de Boella (2018), los espectadores:

(...) no están aislados, porque forman parte del público, y por lo tanto oyen lo que dicen y piensan los demás, y al mismo tiempo tienen una percepción más viva de la ambigüedad de los resultados. Tienen una visión de conjunto que a veces pone en cuestión los márgenes de la victoria o la derrota. (2018:219–220).

Y, ¿qué hace el espectador con su objeto de atención? Narrar, comprender, juzgar. Para finalizar, se desarrolla esta idea con el propósito de abrir la reflexión hacia la importancia del acercamiento a la realidad y su posible factor preventivo frente al mal. Se propone que, no solo la autoconciencia y la reflexividad podrían hacer frente a la posibilidad humana de hacer el mal, sino que, siguiendo la noción arendtiana de la banalidad del mal, resulta pertinente retomar el problema del alejamiento de la realidad como factor que influiría en esta posibilidad. Este alejamiento, según el desarrollo de la presente investigación, podría ser enfrentado mediante lo que aquí se propone como concepto de “conciencia de mundo”.

Beiner propone que en Arendt podrían encontrarse dos teorías del juicio. En la segunda, que se encontraría en sus escritos posteriores a 1970, interpreta Beiner que el acento se desplaza del actor al espectador, entendido como el juicio retrospectivo de los historiadores y los narradores (Beiner, 2003:161). Al respecto, Sidorova (2019) coincide en que pueden encontrarse cambios en la concepción arendtiana de juicio. La autora señala que en *Crisis in the Culture*, Arendt presenta el juicio como una prerrogativa de los actores y en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* comienza a considerarlo como la actividad del espectador. Sin embargo, Sidorova (2019) se distancia de la interpretación de Beiner resaltando que en sus últimas reflexiones no habría una exclusión de la vita activa. Como muestra de ello, expone que, en *La vida del espíritu*, el espectador está incluido en la esfera de la praxis o de la vida política común. El planteo de Sidorova (2019) permite resaltar la viabilidad de la conciencia de mundo dada en el espectador, al indicar que el distanciamiento del mundo no sería condición para su comprensión y juicio sino, por el contrario, estas actividades estarían dadas por quien se incluye en la esfera común y dirige su atención a la misma.

Ahora bien, ambos intérpretes vinculan la figura del espectador con la facultad de juicio, la cual, como se mostrará, está relacionada con la narración y la facultad de la comprensión. El vínculo entre el juicio y la narración se advierte en la clarificación de Beiner (2003). Desde lo que sería la segunda concepción arendtiana de juicio, la figura del espectador es la encargada de juzgar retrospectivamente y de narrar las historias. Esta relación es desarrollada por Sidorova (2019), quien propone que Arendt entiende al espectador juzgante como el narrador que es incluido en el mundo político. A continuación, se muestra la relación entre la narración, la comprensión y el juicio.

El relato se encontraría vinculado con la comprensión representando un medio para la misma. Sidorova (2019) resalta el sentido del discurso como relato (*story*), el cual más que descubrir, crea el significado de la acción. El relato, entonces, es la condición para la interpretación y la comprensión de la acción. El discurso como relato sobre la acción resultaría en la habilidad de retratar el quién de la acción, el cual, como el *daimon* (Δαίμων) griego, estaría oculto para el actor. El discurso, a su vez, se encuentra relacionado con el juicio. Sidorova (2019) destaca tres aspectos que muestran la relación entre hablar y juzgar. Primero, que en *La vida del espíritu*, Arendt no solo entiende el juicio como la capacidad de distinguir sino de *decir* “esto está bien”, o “esto está mal”. A esto agrega que Arendt compara el juicio con el término *πειθεῖν*, que denota un discurso persuasivo. Segundo, que la diferencia entre pensamiento y juicio propuesta por Arendt permite interpretar que la segunda de estas facultades es realizada en el mundo, entendido como espacio para el discurso. Tercero, que Arendt atribuye el mismo objetivo, el de definir el *quién*, al espectador juzgante y al historiador. De esta argumentación, concluye Sidorova (2019):

Based on the similarities between Arendt's approaches to judgment and speech, it can be concluded that she interprets the judging spectator as the political narrator. In her later philosophy, the judging spectator is the one who, through speech, fixes the public meaning of the action. They are the one who realizes the ability to judge on behalf of the whole community, proceeding from the common sense and hence, from the common being. The judging spectator always tries to preserve the common world and to reconstruct the political space. In this way, the definition of judgment as the prerogative of the spectator does not bring the idea of the irresistibility of *vita activa* and *vita contemplativa* to Arendt's philosophy, but, on the contrary, implies the interconnection of mental abilities with practical life (257).²²

En el fragmento podemos ver que las dos figuras, narrador y espectador, se relacionan con la definición propuesta de "conciencia de mundo". El espectador juzgante se retira de la participación, pero permanece en el mundo común, dirige su atención hacia este que será su objeto de reflexión. Este espectador no reflexiona sobre el sí mismo, sino sobre el mundo común del cual hace parte. La figura del espectador coincide con la del narrador político, cuya habilidad narrativa permitiría interpretar y comprender la acción mediante el relato, así como definir el *quién*. En ambos casos, la atención está dirigida hacia el mundo, y no hacia el sí mismo, y permite preguntarse si el ver a los otros, interpretar sus acciones, interpretar e intentar comprender lo que ocurre en el mundo *del cual somos*, podría resultar un factor preventivo frente a la realización del mal. Añadiendo la figura del espectador al planteo conceptual de "conciencia de mundo", se concluye entendiendo a este último como "la atención que ponen los espectadores, no en sus propios actos, sino en el mundo compartido que se manifiesta en acciones de los otros hombres, los asuntos compartidos y las cosas fabricadas por ellos que constituyen el entorno".

5. Conclusiones

Como se expuso al inicio, la concepción arendtiana de la "banalidad del mal" se caracteriza por la irreflexividad y por un alejamiento de la realidad. No obstante, el abordaje que la autora presenta sobre el problema del mal, así como las interpretaciones en torno a su noción de banalidad del mal, parecerían centrarse en la primera característica. Aquí se propone que, si la autoconciencia podría contrarrestar la irreflexividad, la conciencia de mundo supondría una respuesta ante el alejamiento de la realidad. El concepto de "conciencia de mundo" ha sido definido como "la atención que ponen los espectadores, no en sus propios actos, sino en el mundo compartido que se manifiesta en acciones de los otros hombres, los asuntos compartidos y las cosas fabricadas por ellos que constituyen el entorno". Este planeamiento conceptual fue desarrollado en tres momentos.

En el primero, se mostró que, partiendo de la terminología arendtiana, habría una distinción entre *consciousness* y *self-consciousness*, por lo que resultaría plausible tomar una noción de conciencia que no prioriza el fenómeno de la autoconciencia que acompaña todo acto de conciencia.

En el segundo momento, se presentó un trabajo hermenéutico de las palabras conciencia y mundo. Con respecto a la primera, se mostró que la noción arendtiana de conciencia (*consciousness*) se caracteriza por ser intencional, y que en ello coincidía con la caracterización husserliana. Dada la proximidad, se propuso tomar el carácter de atención expuesto por Husserl, y entendido como una función selectiva. De ahí, se indicó que, en el caso de la conciencia de mundo, este último sería seleccionado como objeto de atención. Para la clarificación de este segundo término, se retomaron los planteamientos arendtianos sobre el mundo como *world of appearances* y como *common world*. Se propuso que el primero parecería centrar su atención en el carácter de apariencia, mientras que el segundo parecería centrarla en el carácter de la pluralidad. Se indicó, sin embargo, que ambos términos hacían referencia a un mismo mundo y que la noción de "entorno" articulaba ambas perspectivas.

En el tercer momento, se propuso la figura del espectador como el sujeto de la conciencia de mundo. Tras una aproximación a esta figura, se mostró que las facultades asociadas a la misma serían el juicio y la comprensión, y que el medio para ambas sería la narración.

El planteamiento del concepto de "conciencia de mundo" pretende complementar la idea esbozada, más no desarrollada por Arendt, acerca del alejamiento de la realidad como característica de la banalidad del mal.

²² "Basándose en las similitudes entre los enfoques de Arendt sobre el juicio y el discurso, se puede concluir que ella interpreta al espectador que juzga como el narrador político. En su filosofía tardía, el espectador que juzga es aquel que, a través del discurso, establece el significado público de la acción. Ellos son los que llevan a cabo la capacidad de juzgar en nombre de toda la comunidad, partiendo del sentido común y, por ende, del ser común. El espectador juzgante siempre intenta preservar el mundo compartido y reconstruir el espacio político. De esta manera, la definición del juicio como prerrogativa del espectador no conlleva a la idea de la inevitable separación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* en la filosofía de Arendt, sino que, por el contrario, implica la interconexión de las facultades mentales con la vida práctica." (Trad. propia).

Aunque Arendt menciona esta característica, no se encuentra un desarrollo de la misma, ni en sus textos ni en las interpretaciones de los mismos. Sin embargo, aunque la autora no defina esta idea del alejamiento de la realidad, su obra permite formular una propuesta de lo que podría indicar un acercamiento a aquella; esto ha sido presentado como “conciencia de mundo”. A partir de esta investigación, se propone ampliar las reflexiones en torno al mal en las que, no solo se destaque la importancia de la reflexividad, la autoconciencia y la conciencia moral, sino el acercamiento a la realidad dada desde la atención al mundo. ¿Acaso el atender a las acciones de los otros, los asuntos compartidos y las cosas fabricadas podría contribuir a la inteligibilidad de la propia acción? ¿El juicio y la comprensión del mundo, dados mediante la narración, podrían influir en la prevención del mal? ¿La narración acerca del entorno, del cual se hace parte, contendría algún aspecto que podría orientar la acción individual? Estas preguntas quedan abiertas, pero mediante ellas se insiste en que el alejamiento de la realidad también supuso, acorde con Arendt, una característica de la banalidad del mal.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1968). La filosofía de la existencia. *Tarea*, 1, 48–68. En Memoria Académica. http://www.memoria.fahce.unl.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf
- Arendt, H. (1973). Remarks; American Society of Christian Ethics, Richmond, Va., 1973. En *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, –1975; Essays and lectures*. Library of Congress. <http://hdl.loc.gov/loc.mss/ms001004.mss11056.01295>
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. S. Carbó y F. Birulés, Trads.). Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. Chocken Books.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2011a). *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo.
- Arendt, H. (2011b). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. y Scholem, G. (2018). *Tradición y política. Correspondencia (1939–1964)*. Trotta.
- Arendt, H. (2021). La esfera pública y la privada. En A. Jaume (Ed.), *La pluralidad del mundo. Antología* (pp. 123–140). Taurus.
- Arendt, H. (s. f.). *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, –1975; Essays and lectures; Remarks; American Society of Christian Ethics, Richmond, Va., 1973*. <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/>
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En R. Beiner (Ed.), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Bernstein, R. J. (2018). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En F. Birulés (Ed.), *El orgullo del pensar* (pp. 45–60). Gedisa.
- Boella, L. (2018). ¿Qué significa pensar políticamente? En F. Birulés (Ed.), *El orgullo del pensar* (pp. 61–75). Gedisa.
- Campillo, N. (2005). Mundo y pluralidad en Hannah Arendt. *Intersticios*, 22–23. <https://roderic.uv.es/rest/api/core/bitstreams/18e26d9b-1848-42f1-85f8-bb43d63add56/content>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63–85). Paidós.
- Canovan, M. (2008). La responsabilidad, el juicio y el mal. En B. Spagnuolo (Ed. y Trad.), *El legado de una mirada* (pp. 31–47). Sequitur.
- Escudero, J. A. (2012). Introducción. En E. Husserl, *La idea de la fenomenología* (pp. 1–15). Herder.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía. Tomo I* (5ª ed.). Editorial Sudamericana.
- Forti, S. (1999). Introduzione. En *Hannah Arendt* (pp. 20–36). Bruno Mondadori.

- Garrido, F. (2020). *Los espectadores en la conformación del mundo: Hannah Arendt y la participación política en las sociedades contemporáneas* (Tesis doctoral). Universidad Nacional del Sur. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5541>
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Alianza.
- Levi, P. (2021). *Si esto es un hombre*. Planeta Lector.
- Maeding, L., & Silos Ribas, L. (Trads.). (2018). *Tradición y política. Correspondencia Hannah Arendt–Gershom Scholem (1939–1964)*. Trotta.
- Narváez Álvarez, C. A. (2020). *El mundo y su pérdida: un intento de comprensión desde Hannah Arendt* (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona. <http://hdl.handle.net/10803/670258>
- Rodríguez Suárez, L. (2009). Acción y mundo en Hannah Arendt. En Á. Prior Olmos & Á. Rivero Rodríguez (Coords.), *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* (p. 29). Congreso Internacional. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/95607/1/%E2%80%9CAcci%C3%B3n%20y%20mundo%20en%20Hannah%20Arendt%E2%80%9D.pdf>
- Serrano de Haro, A. (2008). Variaciones formales en torno a la banalidad del mal. En B. Spagnuolo (Ed. y Trad.), *El legado de una mirada* (pp. 49–68). Sequitur.
- Sidorova, M. (2019). The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach [Роль судящего зрителя в пространстве политического: подход Х. Арент]. *The Russian Sociological Review*, 18(3), 245–259. https://sociologica.hse.ru/data/2019/09/30/1540091308/1SocOboz_18_3.pdf
- Sorrentino, V. (2009). Amor mundi y política en Hannah Arendt. *Revista Laguna*, 25, 19–30. [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13829/L%20_25_\(2009\)_02.pdf?sequence=1](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13829/L%20_25_(2009)_02.pdf?sequence=1)