

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

“HANNAH ARENDT: MEMORIA, NARRATIVA Y POLÍTICA”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA :

CLAUDIA GALINDO LARA

Directora: Dra. Nora Rabotnikof Maskiver

Ciudad de México, Octubre 2009



Facultad de Filosofía
y letras



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	6
Obertura.....	15
El mundo como morada	15
¿Qué hacer con lo vivido?.....	27
I. La crisis del tiempo	33
Pensar desde la brecha	39
II. Repensar la Historia	47
La polémica con Hegel y el historicismo	51
La crítica al positivismo.....	62
Marx y el positivismo	64
III. Arendt: ¿Monumentalidad o fragmento?	69
1. Historia e inmortalidad.....	69
2. La historia como narración	73

Primera Parte: Memoria de los orígenes

Capítulo 1

Fundación y memoria.....	81
1. Señas de identidad del origen	82
2. Performatividad	
I. Fundación y Constitución.....	86
Tradicón, autoridad y memoria	94

El método de Arendt: El rescate del nuevo orden de las épocas a través de las leyendas	100
La narrativa del mito: Maquiavelo	105
II. Memoria edificante y fundación: la República	111
Fundación y recuerdos futuros	118

Capítulo 2

La herencia olvidada	127
La ruptura de la tradición y las revoluciones	130
La lucha de la libertad frente al poder	133
Revolución norteamericana: triunfo y declive de la política	143
Revolución francesa y ascenso de lo social	147
Las “perlas” La vía consejista y los momentos republicanos	150
El perdón y promesa; el actor y el espectador.....	154

Segunda parte: Narrativa del fragmento

Capítulo 3

La historiografía del fragmento	157
Los buscadores de perlas	162
Capítulo 4.....	173
Narratividad y política	173
La trama de las relaciones humanas	178
¿Quién cuenta las historias? El binomio vinculante actor/espectador	185

Escenificación del conflicto y dimensión estética de la política.....	188
Los límites de la política.....	192
Temporalidad y narración	196

Capítulo 5

El predominio del relato: Arendt narradora de historias	199
I. Espacio público y narratividad	202
Parias conscientes	207
1. Lessing: mentalidad ampliada	208
2. Luxemburgo: el predominio de la acción	212
3. Dinesen: los pequeños relatos.....	219
II. La República de las Letras	225
Memoria y narración	231
III.....	235
La tradición oculta	235
Chaplin, desde el margen.....	246
Stefan Zweig. El paradigma negativo	249

Capítulo 6

Rahel Varnhagen: la biografía como narración.....	253
Introspección y liquidación de la política	264
Memoria y pertenencia.....	267
Espacio público: Mostrar, observar, recordar, narrar.....	271
Paria, paria consciente y <i>parvenu</i>	272

Capítulo 7

Juicio, memoria y narración.....	279
----------------------------------	-----

Ruptura e incapacidad para juzgar	306
Juicio y memoria redentora	308
Epílogo	311
Bibliografía	316

Introducción

Hannah Arendt es ampliamente conocida en el ámbito académico desde hace ya varios años. La traducción al español de sus principales trabajos contribuyó en gran medida, a su difusión en nuestro medio. Es sin embargo, a partir del año 2006, fecha en que se conmemoraron los cien años de su natalicio, que la profusión de trabajos sobre la autora ha sido exponencial. La mayoría de los estudios se han centrado en discutir las categorías que han contribuido a otorgarle reconocimiento. Conceptualizaciones como: espacio público, acción, inicio, la dicotomía público-privado, todas ellas referidas al ámbito político, han sido abordadas una y otra vez.

Sí bien, en estas categorías se sustenta un planteamiento muy original sobre la tesis de la recuperación de la política, hay en su obra vertientes aún poco exploradas, que permiten avanzar hacia otras líneas interpretativas, y pueden constituir un eje articulador para abordar temas debatidos en la actualidad.

En particular, me ha interesado en años recientes la probable vinculación de Arendt con los estudios que abordan la no siempre tersa relación entre memoria y política. Considero que Arendt contribuye desde su crítica al historicismo y al positivismo, a reformular el papel de la memoria para la política. En particular, el acento colocado en el papel de ésta, aliada a la narrativa como única vía plausible para recuperar la acción y el lugar ocupado por los relatos en política. Estos temas, vinculados con la idea de un ciudadano que ejerce la capacidad de

juicio político, son elementos que pueden contribuir en los recientes debates en torno al papel de la memoria en la política.

Sostengo que profundizar en el antipositivismo de Arendt, en su crítica fuerte a la filosofía de la historia, en su lectura de la temporalidad y la acción, permite tender un puente (aunque sea únicamente como apunte para futuras exploraciones sobre el tema) con el auge reciente de la centralidad del relato y de la recuperación discursiva, que han sido en la teoría contemporánea y en particular, en las recuperaciones y reconstrucciones del pasado en América Latina, debatidos en la democracia.

Aunque en este trabajo no se establece esta vinculación y se limita únicamente a discutir los problemas que Arendt plantea en torno a la Historia, la memoria y el papel de la narrativa como constructora de relatos para la política, aventuro que su abordaje puede constituir base en futuras indagaciones sobre el creciente papel de las narrativas de la memoria *of* y fuera de Latinoamérica, que permitan esclarecer situaciones extremas en la política.

Metodológicamente, hemos querido discutir cual es la relación que Arendt tiene con el pasado, a partir de dos vías presentes en su argumentación: la del énfasis en los orígenes, en la fundación y la Constitución y la interpretación entendida sobre la base del “storytelling,” con el eje en la narrativa del fragmento y el relato.¹

¹ Ver Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, SAGE, 1996.

En la interpretación de los orígenes, la memoria aparece como rastreo de los orígenes perdidos en los fenómenos esenciales tal como están contenidos en la experiencia humana, que lleva a la búsqueda del significado original de la política, en donde el rasgo predominante es la idea de caída y olvido del ser.

La memoria aparece como recolección de orígenes, un estado original o punto temporal como fuente primigenia privilegiada a la que se recurre por la vía de resaltar la continuidad entre el origen pasado y la condición presente. En esta veta el espacio público es el lugar de grandeza, heroísmo y virtud en donde se busca la inmortalidad y se aspira a una relativa permanencia. Sobre la base de esta interpretación “agonística”² basada en la igualdad y homogeneidad ciudadana pero en la distinción (la búsqueda de la excelencia entre los pares) centraremos la discusión en la primera parte de este trabajo.

Tenemos la otra vía interpretativa del desplazamiento, de la dislocación y la ruptura con el pasado que lleva a la noción de fragmento, y permite la problematización de la historia y la ficción. Este método sustentado en una recuperación *ex post* de acontecimientos memorables, aparece enfocado hacia el “storytelling.” Parte de una comunidad plural donde se rescata “la espontaneidad, la imaginación, la participación y el fortalecimiento de quienes no tienen poder.”³

² Ver Villa, D. “Theatricality and the public realm” en *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p.p. 128–154.

³ Benhabib, S. “Modelos de espacio público” en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.p. 108 y 109.

Esta vía de la historia fragmentaria, parte de un modelo de espacio público que Benhabib denomina “asociativo,”⁴ por responder a un espacio emergente que toma forma sólo cuando “los hombres actúan en concierto” y no responde a topografía sino a comunidad de palabra, puesto que su acceso y su agenda no pueden ser definidos previamente ya que responde al carácter poroso de la modernidad. La narrativa del fragmento se desarrolla en la segunda parte de este trabajo.

Discutiremos que no hay una “equivocación”⁵ de Arendt o contradicción alguna al abordar la continuidad y la ruptura temporal, que la pueda ubicar en una situación ambivalente, como una defensora nostálgica de la república, sí seguimos la interpretación de los orígenes, y al mismo tiempo como una posmoderna, sí nos enfocamos hacia la noción de fragmento.

Intentaremos demostrar que las dos vías son consecuentes entre sí y aún complementarias, al ser revisadas en correspondencia con la idea del pasado que Arendt formula y analizadas desde la perspectiva de que la interpretación de los orígenes responde a los elementos sobresalientes en la política en un modelo normativo-prescriptivo, mientras que la visión del fragmento corresponde a las situaciones extremas, de desfase de lo político.

Consideramos, que hay en Arendt más proximidad con el narrativismo surgido en la década de los años sesenta (Hayden White, Danto, Ankerrsmith) del que aparece en la superficie y trataremos de mostrarlo. Asimismo, asumimos que es posible demostrar que hay elementos útiles

⁴ Benhabib, S. “Modelos... p. 112.

⁵ *Ibid.*, p.p. 109, 111.

para problematizar historia y ficción (*history and stories*) y abonar en el tema del rescate memorial del pasado como vía de construcción de espacio público en nuestros días.

Sostenemos que en ella hay tres puntos a destacar:

1. La memoria aparece vinculada a la contingencia de la acción y a la necesidad de paliativos para recuperar la experiencia.
2. La memoria aparece sofocada en el Totalitarismo. En todos los puntos de quiebre institucional es ocultada por el poder.
3. La memoria aparece relacionada con la restitución del juicio político y la recuperación de la ciudadanía a través de la narrativa de la acción.
4. Se pueden recuperar fragmentos mediante historias que ponen en duda o al menos desconciertan las certezas de la historia.

Desde la mirada de Arendt que enfoca la política a partir de la Segunda Guerra Mundial y que pretende comprender los eventos de la primera parte del siglo XX, es posible afirmar que contamos con elementos que pueden contribuir a enriquecer las discusiones sobre los usos del pasado en nuestro siglo y en la reciente pluralidad de relatos que se despliegan en el espacio público. Desde el testimonio de las víctimas, hasta las autobiografías, como muestra de los límites del relato subjetivo, hasta la “industria de la memoria,”⁶

Ante la proliferación de textos memoriales y bajo el riesgo de que esta línea de análisis se convierta en una especie de moda, Arendt colabora

⁶ Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

en ponderar y poner en justo equilibrio el hecho de que más que recordar, tenemos que comprender lo ocurrido.

En su momento, Arendt alertó sobre los acontecimientos que por su especificidad, a menudo horrorosa, escapaban a determinaciones teóricas directas, y cómo ante el socavamiento de puntos de referencia cotidianos, habría de ser necesario recurrir a nuevas vías para la comprensión, a narraciones que dejaban de estar fundadas en certidumbres previas.

De alguna forma, esto la acerca a las interpretaciones surgidas en América Latina en la época posterior a las dictaduras durante la década de los años ochenta, en donde también el intento por comprender una temática de horror se enfrentó con una limitación de las categorías ordenadoras y sólo pudo ser traducido lo que ocurrió, a través de una pluralidad de relatos y testimonios.

Dado que las reflexiones de Arendt parten de la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea y del ideal de que la política es búsqueda de libertad, tuvo que estructurar su pensamiento en torno a una “multitud de registros.”⁷ Recurrió a la filosofía, la historia y la teoría política, pero también a la literatura, el retrato biográfico y la poesía. Esto es lo que otorga el carácter *sui generis* a su pensamiento y de alguna forma, la acerca con las actuales interpretaciones interdisciplinarias o del tipo de los estudios culturales.

⁷ Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 17.

Para este trabajo, hemos enfatizado el método de Arendt en un intento por mostrar sus rutas abiertas para lograr comprender y tener acceso a lo que no se puede interpretar desde los marcos teóricos heredados.

No hay que olvidar, que sí bien, la autora recurre a nociones poco convencionales en la teoría política (natalidad, inicio, poder que no tiene que ver con dominación, etc.) su preocupación siempre presente es desentrañar el terreno de lo político y de la política.

En la obertura, hemos querido mostrar que el debate de Arendt con el historicismo y el positivismo, procede de su propia lectura contextual y del enfrentamiento ante lo insólito. Esto la llevará a una interpretación que discute en clave rupturista y que aparece temporalmente situada en lo que ella denomina “la brecha.” Todo este trabajo aparece sustentado en el diagnóstico de Arendt de la ruptura de la tradición en el Totalitarismo.

La intención es que sí se asume que en Arendt, hay una polémica con la concepción positivista de la ciencia en general y de la Historia en particular, esto nos llevará a indagar sobre el método de la autora para recuperar lo sucedido desde el presente.

La primera parte del trabajo se enfoca a desentrañar las señas de identidad de los orígenes. En el Capítulo1, se discute la veta de Arendt que enfatiza la Historia de las hazañas y las gestas y que nutre una determinada visión de la política que subraya el mito del origen encarnado en la fundación. Se aborda la interpretación desde los fundamentos entendida como señas de identidad y origen y la preformativa que es creadora de cuerpo político.

Nos interesa aquí mostrar dos cosas: la importancia que tiene el pasado leído como durabilidad para la política en Arendt, y el método de la autora, que en este caso, se sustenta en las leyendas, utilizadas como modelo que permite la argumentación para la política.

El Capítulo 2, enfatiza el carácter dual de las revoluciones: por un lado, son herencia a los que vienen y construyen futuro encarnado en la promesa y la expectativa. Por el otro, van al pasado en busca de continuidad. Se narra la fábula de la revolución como momento privilegiado de la política que da cuenta de su cualidad contingente.

En el Capítulo 3, se aborda la idea de fragmento en Arendt. Lo anterior, nos permitirá llegar a la construcción que hace la autora sobre el hecho de que la realidad sólo se recupera fragmentada, inacabada e inconclusa y por tanto, en narrativas que rescatan los acontecimientos frente a una visión de proceso.

En la segunda parte, desarrollamos la narrativa del fragmento. En el Capítulo 4, nos centramos en la noción de Arendt sobre el tejido de las relaciones humanas que lleva a complementar la trama en la que nos encontramos inmersos. Se discute el problema del binomio actor/espectador, con la intención de esclarecer cual es en Arendt el papel asignado a cada uno. Esto permite introducir la jerarquía asignada a las historias dentro del pensamiento político y comprender a la misma Arendt como una *storyteller*.

En el Capítulo 5, se revisa el método de Arendt en torno al predominio del relato y su vinculación con la política. Se observa mediante una

muestra de sus mosaicos, como la autora elabora el esbozo de una época.

En el Capítulo 6 se aborda la biografía como género discursivo que da cuenta de la política y que es capaz de capturar mediante el relato, la cualidad inaprensible de la acción. Tratamos de mostrar que en la biografía, Arendt construye un relato de vida que es capaz de dar cuenta mediante actos de memoria, de los infinitos matices con que cuenta la narrativa. Al vincular la escritura con la memoria y la toma de conciencia (aun cuando suene un tanto militante) Arendt muestra las posibilidades que tiene la capacidad de juicio para la política.

El Capítulo 7, en consonancia con el anterior, busca debatir con el papel asignado por Arendt a la idea de juicio reflexionante, se discuten los problemas a los que se enfrenta la autora en un planteamiento muy exigente que tensa la idea de mentalidad ampliada casi al límite.

Obertura

El mundo como morada

“...la gratitud por el hecho de que la vida nos haya sido concedida (una vida apreciada incluso en la desgracia) es la fuente de la memoria. En última instancia, no son la esperanza o el deseo los que alivian el miedo a la muerte, sino la memoria y la gratitud.”⁸

En la década de los años cincuenta Hannah Arendt exige al gobierno alemán una reparación por haber sido perseguida en la época del nacionalsocialismo. Arendt considera que los nazis fueron culpables por haber destruido su carrera profesional en Alemania. Para su sorpresa, la indemnizan con cuarenta y cinco mil marcos pero no le otorgan la reparación, que siguió demandando hasta 1971.⁹

Obras como *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Sobre la Revolución*, *Crisis de la República*, por mencionar algunas, fueron concebidas en Norteamérica, país donde vivió desde 1941 hasta su muerte en 1975.

Los temas desarrollados a lo largo de la vida de Arendt aparecen marcados en su totalidad por lo vivido. La obra de esta autora no puede ser pensada de manera separada al contexto del convulsionado siglo XX. Por ello, plantear en qué términos o hacia qué derroteros hubiera ido su pensamiento en caso de permanecer en Alemania y no haber enfrentado rupturas, resulta ocioso. Jaspers afirmaba en la carta de apoyo para la

⁸ Arendt, Hannah, Anotaciones hechas a su tesis doctoral en 1963. Citado por Prinz, Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo*, Barcelona, Herder, 2001, p. 73.

⁹ *Ibid*, p. 204.

reparación de daños, que ella habría tenido una carrera exitosa en Europa, “a pesar de ser mujer,” lo cual es indudable, pero los matices a los que llegó su pensamiento sólo pueden ser vistos como producto de una necesidad de pensarse a sí misma y comprender que había ocurrido con el mundo que consideró superflua a una parte de la humanidad, de la cual ella formaba parte y logró sobrevivir.

En Alemania, después de haber estudiado en Marburgo y Heidelberg, con Heidegger y Husserl, Arendt se dispone a redactar su Tesis doctoral con Jaspers y se muestra, como la mayoría de su generación, poco interesada por la política o la historia, y con escasa atención al tema del judaísmo.

Después de una relación muy personal con Heidegger, su intención es recuperarse a sí misma, obtener el grado y desarrollar los temas de su interés. Elabora un trabajo sobre *El concepto de amor en San Agustín*, que plantea al hombre como ser consciente que recuerda y como ser que entra al mundo mediante el nacimiento. Algunos autores señalan que en esta obra todavía no se aprecia un lenguaje propio como tal de Arendt, y hay influencia “de las sistematizaciones espaciales de Jaspers y de los marcos temporales de Heidegger.”¹⁰

En esa misma época, Arendt entra en contacto con Kurt Blumenfeld, uno de los dirigentes del movimiento sionista en Alemania.¹¹ A partir de este encuentro, tiene la posibilidad de pensar, discutir el tema judío y

¹⁰ Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 596. La autora presenta una sinopsis comentada del trabajo de Arendt, p.p. 596-604. Hay también una edición en español a cargo de Agustín Serrano de Haro, Arendt, H: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

¹¹ *Ibid.*, p.p. 136,137.

profundizarlo. Analizar temas como la emancipación, la asimilación y el antisemitismo, en particular.

Blumenfeld abre el espectro sobre el tema recurrente de la polémica sobre el regreso a los orígenes de los judíos, enfocados en Palestina, que, dispersos desde que Jerusalén fuera conquistada y quemada por los romanos, viven en la aspiración de la vuelta a la tierra.

Palestina para 1922 era un protectorado de Gran Bretaña, al dejar de ser parte del Imperio otomano. Mediante la declaración de Balfur (1917) Gran Bretaña se compromete a defender la creación de un “hogar nacional judío,”¹² pero el dilema estribaba en cómo hacer para no perjudicar los derechos de las comunidades no judías. Lo cual, como sabemos, hasta nuestros días plantea el conflicto no resuelto entre palestinos e israelíes.

La posición sionista de Blumenfeld no fue compartida por Arendt, pero contribuyó a afirmar en ella algo intrínseco a ella por su educación familiar, el hecho de “enfrentar con orgullo el propio destino.”¹³ Principio que anima su texto sobre *Rahel Varnhagen* y que se comenzó a gestar unos años después.

Arendt se plantea preguntas. No siente vinculación con el legado judío concebido separado de la cultura alemana. Siente que es judía pero también es parte de la cultura alemana. La pertenencia a la germanidad se da por la lengua materna, por la filosofía y la poesía. Por otra parte, su identidad judía, aunque muy firme, no tiene carácter religioso. No obstante se pregunta: “¿El hecho de ser judío constituye un sino? Y

¹² Prinz, A. *La filosofía... op cit.*, p. 71 .

¹³ *Ibid.*, p. 71.

responde afirmativamente: “Este sino resulta precisamente de una falta fundamental de pertenencia y sólo se realiza si hay una separación respecto al judaísmo.”¹⁴

El conflicto entre ser alemán y pertenecer al pueblo judío, radicaba a su entender, en el hecho de que toda interpretación sobre esta problemática “proceda de los sionistas, de los asimilacionistas o de los antisemitas, no hace más que ocultar la problemática real de nuestra situación.”¹⁵ Aquí ya aparece la necesidad de pensarse desde otra perspectiva ajena a la predominante.

En esa misma época, una vez titulada, en 1928, solicita una beca para hacer una investigación sobre el romanticismo alemán (que será posteriormente, *Rahel Varnhagen. Vida de una judía*). Sobrevive junto con su primer esposo, en una ya manifiesta crisis económica que enfrenta Europa, caracterizada por el desempleo y la pobreza.

El libro sobre Rahel representa un intento por comprender el tema de la cuestión judía. Dirá: “No hay que olvidar que la materia aquí tratada es, desde todos los puntos de vista, histórica, y que hoy es cosa del pasado no sólo la historia de los judíos alemanes, sino su problemática específica.”¹⁶

De Rahel va a destacar que la idea de “llevar su mundo consigo” tiene que sucumbir, porque si quiere vivir debe aprender a hacerse valer, salir

¹⁴ Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Briefwechsel* 1962–1969. Carta del 24 de marzo de 1930. Citado en Adler, Laura, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006, p. 99.

¹⁵ Arendt a Jaspers, 6 de enero de 1933, Marbach. Citado por Young Bruehl, *Hannah... Op cit.*, p. 171.

¹⁶ Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 17.

a la luz.”¹⁷ Esto en Arendt cobra un significado particular puesto que para ella, ser judía era un dato incontrovertible que nunca deseó modificar.¹⁸

La toma de posición de Arendt, desde esta época temprana ya se dibuja de manera nítida e irá tomando fuerza en los años posteriores, en torno a un cuestionamiento severo sobre la obcecación de resistir a aceptar una identidad propia por parte de los judíos. Posterior a la Segunda Guerra Mundial, esto la llevará a afirmar: “Nos comportamos como gente que tiene la fijación de ocultar un estigma imaginario.”¹⁹ Dedicará parte de *Los Orígenes del Totalitarismo* a comprender el fenómeno antisemita.

La investigación sobre Rahel gira en torno al tema de la autoestigmatización, pero mientras desarrolla este trabajo el nazismo se expande.²⁰ Debido a la serie de acontecimientos que se presentan, esta obra seguirá un curso bastante accidentado y verá la luz muchos años después.

El primero en salir de Berlín es el esposo de Arendt, quien se entera por Brecht que aparece en una lista de proscritos. Huye a París y unos días después de su salida, ocurre el incendio del Reichstag, que Hitler organiza para culpar a los comunistas, quienes cuentan con un número

¹⁷ Arendt, H. *Rahel... op cit.* Citado por Prinz, A. *La filosofía... op cit.* p. 78.

¹⁸ Sin embargo, admite que los pocos judíos que han optado por seguir su propio camino sin las “artimañas” de la adaptación y la asimilación “han pagado un precio demasiado alto.” Ver: Arendt, H. “Nosotros los refugiados” en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 21.

¹⁹ *Ibid*, p. 20.

²⁰ Para las elecciones de noviembre de 1932 el presidente del Reich, Von Hindenburg y su canciller Von Papen buscan la manera de integrar en su gobierno a Hitler porque tiene adeptos y les resulta de utilidad.

considerable de adeptos. Este acto conduce a la primera crisis que hace recurrir a leyes de emergencia, con lo cual dan inicio las detenciones arbitrarias y las persecuciones selectivas.

Arendt en una entrevista dejó ver que desde 1931 “leía la prensa con ansiedad y tenía mis opiniones,” y aunque no estaba en ningún partido (todos ellos se habían radicalizado debido a las condiciones económicas y políticas) ya estaba convencida de que los nazis tomarían el poder. Allí deja en claro que el incendio del Reichstag fue el punto clave donde se desencadenó todo lo que vendría después y, señala: “decidí dejar de ser una espectadora.”²¹

De cualquier manera ya había decidido emigrar de Alemania porque se negaba a ser tratada como “ciudadana de segunda clase.”²² Sin embargo, dejó el país por haber sido arrestada haciendo actividad política para Bumenfeld. En realidad investigaba expresiones antisemitas en la prensa, revistas u organizaciones. Estuvo detenida ocho días y le contó “unas historias fantásticas” al guardia que la ayudó a salir de manera ilegal.

Pese a que Hannah Arendt logró hacer una lectura de lo que el futuro deparaba, o al menos una aproximación, porque nadie podía ver con exactitud lo que habría de ocurrir, señala que una de las perplejidades que enfrentó en ese momento fue el hecho de que algunos intelectuales encontraran en Hitler un mundo nuevo e interesante y fueran atrapados

²¹ Entrevista con Günter Gaus en la televisión de Alemania Occidental, 28 de octubre de 1964. En *Ensayos de comprensión 1930-1964*, edición a cargo de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p.p. 20, 21.

²² *Ibid*, p. 21.

en su ingenuidad. Esto habría de reforzar posteriormente, su teoría de que el nazismo hizo aliados al populacho y a la elite, quienes cayeron en su propia trampa. También constituye su eje argumentativo acerca del pobre papel jugado por los poetas en su evaluación de lo que ocurre en el mundo y su penoso papel como aliados del poder.

Destaca el caso particular de Heidegger, quien aceptó ser rector de la Universidad de Friburgo en la primavera de 1933, con un discurso sobre la grandeza del despertar nacional. Este caso era para Arendt una dolorosa prueba de la situación del mundo, puesto que en ese momento la Universidad no aceptaba alumnos ni profesores judíos.

En agosto de 1933, Arendt y su madre abandonan Berlín con ayuda de una organización checa de refugiados. Cruzan la frontera por el bosque de los llamados Montes Metálicos, en el límite entre la antigua Alemania Oriental y la República Checa. Atraviesan Praga, Génova y Ginebra, para llegar finalmente a París.

Hacia finales de 1933 han abandonado Alemania más de medio millón de personas. Gente que había apoyado el proyecto de Hitler comienza a percatarse de la ilegalidad de los actos y de la persecución y hostigamiento hacia ciertos sectores. En el mes de enero Hitler asume la cancillería alemana.

De 1933 hasta 1951, fecha en que Arendt obtendría la ciudadanía norteamericana, fue una mujer "sin patria," como ella define en *Los Orígenes del Totalitarismo*, a todos aquéllos que tuvieron que huir de su país. Esta situación, me parece, contribuyó a abonar elementos presentes en muchos de sus artículos de la época y a definir una

postura personal frente al destierro y las nombradas por ella, “comunidades de parias.”

Al salir de Alemania y señalar que no quería tener nada que ver con la gente que había apoyado el nazismo, y con su país en particular, decide tomar partido por el tema judío, aunque posteriormente, también habría de ser muy crítica sobre ciertas posturas del sionismo o de un judaísmo de exaltación del particularismo.

En París, participa en organizaciones de apoyo a judíos exiliados colaborando en su traslado a Palestina. Sin embargo, ella nunca se planteó emigrar a este último país, del que mantuvo una distancia crítica. Esto le generó situaciones polémicas con miembros de la comunidad judía que consideraban que por el hecho de serlo, Arendt debería adoptar una lealtad, digamos por decir lo menos, ciega. Ella en sus años en Norteamérica, siempre mantuvo un pensamiento muy personal sobre todos los temas y se negó a leer el judaísmo con ojos de la tradición.

Esto la llevó en el debate posterior a la guerra sobre la creación de un Estado en Israel, a plantear una federación en donde convivieran árabes e israelíes en un sistema de consejos y a estar en contra de la formación de un Estado judío en Israel.

En Francia, encuentra a sus iguales, desterrados, que viven la precariedad de condiciones y analizan el papel que habrá de tener la comunidad judía en una crisis que vislumbran próxima. Pronto habrá de separarse en definitiva de su marido.

Hay en ese momento aproximadamente 25,000 refugiados en Francia que enfrentan, como todos los emigrados del mundo, la resistencia de los conservadores locales, quienes los ven como extranjeros que son una amenaza para conservar las fuentes de trabajo existentes. Aún en París, muchos de los franceses ven a los recién llegados como una afrenta a la permanencia de la cultura local. Allí, señala Arendt, los alemanes pasaron a ser *boches*,²³ que es el término despectivo que utilizaban los franceses para referirse a ellos.

Arendt asume que la persiguen sin haber hecho nada, sólo por una condición de pertenencia a un determinado grupo.²⁴ Esto abrirá el espectro de sus reflexiones. Considera irrelevante pensar en el tema del odio a los judíos o en el planteamiento que analiza el fenómeno como un asunto personal. Este asunto no debe reducirse a explicaciones psicológicas o sociológicas, como se abordaba por entonces. Para ella, es un problema político y así habrá de ser pensado. En la elección sobre el rol que puede asumir, denosta el papel de víctima y emprende la tarea de mirar con claridad y ausencia de maniqueísmo la situación del mundo.

Su mirada particular la hace tener un punto de vista que sale de las convenciones. Ella detecta que ante la hostilidad del presente, la mayoría de sus coterráneos se refugian en la glorificación del pasado y se aferran a la nostalgia como medio para soportar el entorno. Esperan

²³ Dice la autora: "Nos expulsaron de Alemania porque somos judíos. Pero apenas habíamos cruzado las fronteras de Francia nos convertían en *boches*," Arendt, H. "Nosotros los refugiados," *op cit.*, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

por un hipotético mejor futuro o intentan en algunos casos, acomodarse, borrar la diferencia.²⁵

Esta percepción de Arendt respecto a sus pares, la llevará a la necesidad de pensar desde el presente y enfatizar desde el punto de vista político asuntos como la ciudadanía, la identidad, la exclusión.

Cuando a raíz de su trabajo con la juventud *Aliyah* fue llevada a un *kibbutz* pensó: “una nueva aristocracia.”²⁶ Destaca la pasión de sobrevivir del pueblo judío del que señala un rasgo particular: “La memoria mantendrá unido al pueblo; el pueblo sobrevivirá. Esto es *au fond* lo único que importa. Los judíos piensan: los imperios, los gobiernos, las naciones, van y vienen; el pueblo judío permanece.” Lo cual representa para ella “algo magnífico y abyecto a la vez.”²⁷

En Francia, Arendt además de la actividad a favor de los judíos, entra en contacto con el marxismo y hace intenso trabajo periodístico. Se torna una especie de *flaneur*, y considera que París, como ciudad es una especie de hogar.

En 1938 Alemania anexiona Austria, después de un año, Checoslovaquia, y en 1939, inicia la guerra con Polonia. En septiembre Francia declara la guerra a Alemania y da inicio la Segunda Guerra Mundial. Con la entrada de Francia en la guerra la situación de los

²⁵ En una crítica fuerte a la asimilación. Como un intento de explicación a esto, dirá la autora: “Es más fácil mantener los valores morales en un contexto social y muy pocos individuos tienen fuerzas para conservar su integridad si su posición social, política y jurídica es confusa.” De allí que se busque cambiar de identidad. Ver Arendt, H. “Nosotros....p. 18.

²⁶ Carta a Mary Mc Carthy, 17 de octubre de 1969, en *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt/ Mary Mc Carthy 1949-1975*. Editado por Carol Brightman, Barcelona, Lumen, 1998, p. 298.

²⁷ *Ibid*, p. 298.

emigrados cambia radicalmente. El rechazo a los asilados por parte de los franceses es ahora manifiesto y se radicalizan las actitudes antiinmigrantes. A partir del Pacto entre Hitler y Stalin todos sin excepción son considerados espías. ²⁸

Arendt tiene ahora una nueva pareja, Heinrich Blüchner, con quien se casará posteriormente, en 1940 y vivirá hasta el final de su vida. Blüchner es enviado al estadio Olympia junto con Walter Benjamín, entre otros. Mientras tanto, la madre de Arendt vive en Londres, pero también siente que tiene que emigrar aún a riesgo de abandonar a su esposo y a las hijas de éste.

Al entrar tropas alemanas en Bélgica, los extranjeros que viven en Francia reciben la orden de ser internados. Arendt va al *Vélodrome d' Hiver* y su esposo, que ya ha salido del estadio Olympia, ahora debe ir a otro campo.

En el *Vélodrome* son internadas judías emigradas, pero también francesas casadas con alemanes, servidumbre empleada por alemanes, o simplemente, alemanas que se encontraban en Francia cuando estalló la guerra. ²⁹

Las internas son trasladadas posteriormente a Gurs, campo cercano a la frontera con España. Mientras, se da la ocupación de Paris y el avance de las tropas alemanas hacia el sur. Por otra parte, Francia, mediante el acuerdo de Vichy, queda dividida en dos zonas, la parte Norte y la Costa Atlántica. El Norte es colaboracionista con Hitler. Esta situación coloca a

²⁸ Courtine-Denamy, S. *Tres mujeres en tiempos sombríos, Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, EDAF, 2003, p.p. 141-144.

²⁹ Prinz, A. *La filosofía...* p. 98.

las mujeres del campo en un limbo y no saben si la Gestapo irá a tomar Gurs en algún momento. Ante la amenaza de que el gobierno de Vichy apruebe leyes antisemitas, unas doscientas mujeres, aprovechando la confusión, deciden escapar. Entre ellas se encuentra Arendt.

La intuición y la suerte se confabulan a favor de Hannah Arendt, puesto que para 1942 la mayoría de las "Gursiennes" fueron llevadas a Auschwitz. Arendt permanece en Montauban, punto de encuentro de refugiados, en espera de noticias de su esposo, cuyo campo se había disuelto ante el avance de las tropas alemanas. Una vez reunidos, organizan la llegada de la madre de Arendt. Van los tres a Marsella con la espera de obtener una visa para Los Estados Unidos, puesto que el Gobierno de Vichy ha endurecido las leyes para los judíos obligando a que se presenten ante las autoridades locales para ser internados.

Para ingresar a Norteamérica necesitan un *affidavit* (declaración de un ciudadano norteamericano que se comprometa a asegurar económicamente la presencia del emigrado). Consiguen las visas para ambos, mediante los contactos de Arendt con la comunidad judía. La madre de Arendt los alcanzará después.

El matrimonio debe dejar Francia con extrema precaución por las medidas restrictivas en la frontera, para lograr tomar un barco en Lisboa, pero además necesitan obtener visas de tránsito por Portugal y España. Aprovechan un descuido de los guardias en la frontera francesa y viajan en tren a Lisboa, donde toman un barco para New York en abril de 1941.

En Norteamérica, Arendt cambiará de país, de cultura y de lengua, y hará de su vida un intento por traducir lo insólito, por comprender qué le sucedió a la política y qué pasó con la historia en el siglo XX. Para ello, se alejará de métodos preestablecidos y buscará su propia ruta.

¿Qué hacer con lo vivido?

Para nombrar lo inédito, Arendt procura dar cuenta del significado de lo ocurrido sin exaltar lo dramático, sino por el contrario, busca ser contundente con las palabras, que éstas traduzcan una situación resistente a una descripción certera. Así, por ejemplo, señala para el “hundimiento del mundo privado” que significa el exilio:

“Al perder nuestro hogar perdimos nuestra familiaridad con la vida cotidiana. Al perder nuestra profesión perdimos nuestra confianza de ser útiles en este mundo. Al perder nuestra lengua perdimos la naturalidad de nuestras reacciones, la sencillez de nuestros gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos.”³⁰

Posterior a la Segunda Guerra Mundial y una vez restablecida su vida en Los Estados Unidos, hay en Arendt una necesidad casi “orgánica,” podría decirse, por elaborar un pensamiento que permita comprender lo insólito. Se percibe en ella una energía arrolladora de apego a la vida, que admite, en ocasiones, exalta la existencia y en otras, la liquida. Hay una capacidad de asombro que no puede ser separada de su pensamiento. Esta manera de buscar posibilidades para la política, me

³⁰ Arendt, Hannah, “Nosotros los refugiados,” *op cit.*, p. 10.

parece que procede de su afán por volver a pensar las cosas desde otra perspectiva.

Arendt señala que a los refugiados se les exhorta al olvido, con el fin de impulsar un nuevo comienzo. En este intento por borrar el pasado se busca no nombrar los campos. “Evidentemente, nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos: aquéllos a los que los enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento.”³¹

No se habla del pasado pero tampoco se acierta a predecir el futuro porque es tan incierto “que nos agarramos de cualquier hechizo que conjure los espíritus del futuro.”³²

Ella, por el contrario, considera que es menester volver a contar lo que sucedió, no olvidar y asumir el presente. Por ello, hay que articular de nuevo el pensamiento, repensar todas las categorías. Hay que hablar y comprender qué aconteció. Mostrar “que la historia ya no es un libro con siete sellos ni la política un privilegio de los no judíos.”³³

Todos, testigos y víctimas, se distinguen porque no pretendían jugarse la vida por una causa o por un ideal y como señala la autora, fueron encerrados en los campos solamente *pour crever* (para reventar). Ante este hecho insólito la respuesta será aferrarse a la vida.

A partir de los eventos de la primera mitad del siglo XX, lo que resta es responder a la pregunta sobre *¿Qué es la política?* Arendt busca desentrañar su carácter específico y volver a andar la ruta que llevó a su

³¹ *Ibid.*, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ *Ibid.*, p. 22.

eclipse. Ella parte de que en la necesidad de comprender lo que ocurrió hay una parte marcada por la actitud de los involucrados, ser responsable de los actos. Para ello, hay que desmontar la forma en que la tradición occidental ha comprendido la filosofía, la historia y la política. En el diagnóstico inmediatamente posterior a la culminación de la Segunda Guerra Mundial, Arendt detecta una negación por parte de los alemanes, o de los europeos en general, a enfrentar una evaluación de los eventos. Asimismo, encuentra que el carácter tradicionalmente apolítico del pueblo judío y su propio proceso de emancipación iniciado a fines del siglo XVIII, fueron factores que de alguna forma intervinieron en lo sucedido.

Para ella, la expatriación, el desarraigo social y la carencia de derechos políticos, contrastan radicalmente con la actitud asumida por el propio pueblo alemán quien decidió no hablar del asunto, hacer del olvido de los acontecimientos una forma de sobrevivencia.

Por otra parte, los judíos al asumirse como “pueblo elegido” para Arendt, optaron por ir a la historia de un pasado lejano cargado de misticismo y basado en la tesis de la diáspora “ignorando toda tendencia del pasado judío que no apunte a su propia tesis.”³⁴

En 1950 la autora se sorprende en la primera visita a su país natal después de su salida desde 1933, de la reacción del pueblo alemán: “La indiferencia con que se mueven entre los escombros se corresponde exactamente con el hecho de que nadie llora a los muertos y se refleja

³⁴ Arendt, H. “Una revisión de la historia judía” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 23.

en la apatía con que reaccionan (o mas bien no reaccionan) al destino de los refugiados.”³⁵

Arendt aventura que frente a la catástrofe y las ruinas, hay una negativa a encarar lo sucedido, a soportar, literalmente, la realidad, que se expresa en la resistencia a hablar sobre lo que ocurrió “mediante maniobras de distracción,” que traslucen la necesidad de “huir de la responsabilidad.”³⁶

En esta evasión Arendt detecta que desde el pensamiento se da una necesidad instintiva de refugiarse en ideas que prevalecían antes de que sucediera nada comprometedor, lo que hace una apariencia de que nada sucedió “no hay reacción espontánea, verbal e intelectual.”³⁷

Por ello ejerce la reivindicación de la memoria y el intento de comprender el significado de la ocupación de Alemania. De lo contrario, el riesgo latente será caer en la repetición magnificada de eventos como éste. Por eso su énfasis en volver a pensar todas las categorías prevalecientes. Para ello, decide invertir el proceso: el pensamiento debe surgir de los acontecimientos que serán “indicadores para poder orientarse.”³⁸

Para poder entender lo insólito, la autora señala la necesidad de pensar a partir de la experiencia, puesto que la teoría se niega a mirar de frente lo ocurrido y permanece como si nada hubiera tenido lugar.

³⁵ Arendt, H. “Visita a Alemania en 1950. Los efectos del régimen nazi” en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 42.

³⁶ *Ibid*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 47.

³⁸ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 20.

Son el nazismo y su contraparte el estalinismo, así como las dos guerras mundiales, los ejes que habrán de marcar la reflexión. Es la necesidad de crear categorías y articular argumentos para comprender que el nazismo es una ruptura, de la cual las viejas herramientas conceptuales no logran dar cuenta.

Su intención de que la política recupere la dignidad frente a los reveses sufridos, la lleva a enfatizar que hay la necesidad de afrontar lo pasado, no voltear hacia otro lado y asumir la responsabilidad de pensarnos a nosotros mismos.

La incredulidad con la falta de enfrentamiento de los hechos no se limita sólo a los alemanes que se quedaron en el país. Ella mostrará también como la burguesía intelectual judía se negaba a enfrentar una realidad inminente.

Arendt no fue advenediza, no buscó la asimilación. Lo único que pretendió fue “tener un destino individual, ser una paria consciente que no pretenda ser arribista y asuma que puede ser socialmente proscrita por insistir en decir la verdad, en hablar de lo ocurrido, aunque resulte impopular.”³⁹

En *La tradición oculta* señala que hay que comprender que en el pasado sucedió algo que “no es que fuera malo, injusto o brutal, sino algo que no hubiera tenido que pasar bajo ninguna circunstancia.” Y no hay categorías que expliquen “la fabricación de cadáveres.”⁴⁰

Hablar de lo ocurrido para ella tenía como trasfondo comprenderlo. Esta comprensión sería una especie de trabajo de Penélope asumido, siempre

³⁹ Arendt, H. *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2000, p.p. 11 y 12.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

inacabado, “un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos.”⁴¹ Que se arriesga a ser mutable y que no termina nunca, será una elaboración permanente de traer el pasado desde el presente y aceptar que todo cuanto se diga tendrá un carácter provisional.⁴²

⁴¹ Arendt, H., “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*. Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995, p. 29.

⁴² *Ibid*, p. 171. “Arendt sobre Arendt.” En esta charla Arendt señala que el modo en que ella se permitió pensar, “tiene algo de desmesurado, extravagante, tiene la reserva de ser experimental.”

I. La crisis del tiempo

“Como el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina en tinieblas”⁴³

Aunque para Tocqueville esta cita refiere a la modernidad, en Arendt la experiencia del Totalitarismo es el telón de fondo de su crítica a la Historia, pero también de todo su esfuerzo de recuperación de la política.

Para ella, esta es la probable conclusión de la *Democracia en América*. Toda la filosofía política se basa en la desesperación ante un mundo cambiante. Esto puede explicar la disminución del interés por el pensamiento político, a favor del concepto moderno de Historia.

La magnitud de lo sucedido en la primera mitad del siglo XX no tiene precedente ni en términos históricos, ni filosóficos, ni políticos. Su “horrible novedad” radica en la utilización de los medios burocráticos y administrativos para liquidar a una parte de la población y “erradicar el concepto de ser humano,” hecho esto, con la “complicidad pasiva de un pueblo.”

El Totalitarismo será leído como liquidación de la política, sometimiento de la historia a la necesidad y supresión de la memoria mediante la propaganda. Por tanto, hay que interpretarlo como algo no visto

⁴³ Arendt, Hannah “Historia e inmortalidad” en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 60.

anteriormente, y que no debe volver a ocurrir bajo ninguna circunstancia.

La dominación totalitaria tiene que ser revisada como correlato de una inminente ruptura en la continuidad de la tradición y leerse como signo de una “crisis del tiempo.”

Arendt identifica que la tríada tradición–religión y autoridad fue sostén del mundo occidental. ⁴⁴ Estas “tres columnas” acuñadas en Roma, garantizaron la continuidad del tiempo y la perpetuación de la memoria. En concreto, el papel asumido por la religión cristiana bajo el dominio de Roma, constituyó la base de la correa de transmisión, al ser una religión basada en testimonios, que constituían la autoridad y que por tanto, tenían que ser transmitidos de generación en generación. De allí que el rompimiento de la tradición, para Arendt encarna en realidad, la pérdida de la autoridad y la religión. ⁴⁵

La transición a un mundo secularizado implicó la desaparición de ataduras religiosas y actitudes de trascendencia y expectativas más allá de lo terrenal y coincidió con la secularización de valores y normas.⁴⁶

Sí la secularización es entendida como pérdida de trascendencia y erosión de las premisas teológicas, la expectativa de salvación fuera de este mundo quedaría diluida por la pérdida de la idea de emancipación en el otro mundo y por tanto, todo sería realizado en el aquí y ahora, en “este” mundo.

⁴⁴ Arendt, Hannah, *Diario filosófico 1950–1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 291.

⁴⁵ *Ibid.*, p.p. 291, 292.

⁴⁶ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, “El concepto de historia antiguo y moderno,” Barcelona, Península, 1995, p. 78.

Sin embargo, Arendt da un giro a esta argumentación y mira a la modernidad también como pérdida de mundo. Para ella, hay un desenvolvimiento paralelo entre el ascenso del Estado y la pérdida de mundo en común.

La ruptura de la tradición condujo a una ausencia de certezas y a destruir toda predictibilidad. El hombre moderno se volcó hacia sí mismo, no hacia los demás. La realidad apareció dudosa, con lo que se generó una “alienación respecto del mundo.” Sin embargo, esta carencia de mundo (*worldliness*) de la época moderna no tendrá el efecto de recuperación de la conciencia de realidad existente antes de la pérdida de la tradición.

En la interpretación de Arendt, el resultado de este triunfo de lo profano, lleva a la universalización de los valores y tiene su referente político en la sociedad de masas y el cuerpo político del Estado secular. Para la autora, cuando se abandonaron los lazos y expectativas trascendentales, se desecharon también las categorías pertenecientes al sistema teológico, paradójicamente, mientras el mundo adquiriría su carácter no mundano.

En un segundo nivel, Arendt aproxima el proceso de secularización como separación entre religión y política y también como diferenciación entre sociedad y Estado, lo que conduce a espacios opuestos.⁴⁷ Uno, el público, que se ocupa sólo de lo público-político y otro, el privado, concerniente a los asuntos personales y en el cual la conciencia pasará a

⁴⁷ Arendt dirá: “Ante todo secularización significa simplemente la separación entre religión y política.” Se eliminó la religión de la vida pública “con lo que desaparecieron las sanciones religiosas de la política.” Ver: *Entre pasado y futuro... op cit.* p.p. 78,79.

formar parte de lo privado. Asimismo, hay una dualidad entre lo que corresponde al ámbito político y aquello que remite a la moral.

La vida secularizada tiene efectos políticos claros que van más allá de la laicización de la política desde el Estado. Como efecto del rompimiento de la tradición y de la ausencia de referentes concretos en la tradición, la autoridad y la religión, la política adquiere características distintas y la posibilidad de mirar al pasado también.

El primer efecto de la ruptura es un cambio en la apreciación que se tiene en la cadena con el pasado. Al ya no contar con el referente seguro del mismo, hay una percepción de que la herencia se rompió, pero a la vez, esto permite un nuevo inicio y la reconstrucción de la política. La acción pasa a primer plano.

En una segunda línea, la ruptura también permite explicar la naturaleza o las razones del “tesoro perdido,” para recuperarlo con la teoría.⁴⁸ Es el pasado que ya no responde a ningún hilo conductor. El “tesoro” que se perdió remite a la finalidad política, al olvido de la búsqueda de la libertad que no puede ya ser heredado.

Esta aspiración a recuperar la dimensión original antes del extravío, viene a constituir una “búsqueda de suelo,” pero es sólo un sustituto de la tradición, sólo ayuda a explicar el origen de la pérdida. El “suelo” sustituye al hilo de Ariadna. Remite a, por decir de algún modo, a “hacer tierra” y saber en donde estamos situados. En este pálido intento,

⁴⁸ Pitkin, Hannah, *The attack of the blob*, Chicago, University of Chicago, 1998, p. 279.

algunos autores buscan en “la profundidad del pasado” para ir al futuro, como será el caso de Marx, cuyo debate, abordaremos más adelante.⁴⁹

El giro moderno y la ruptura de la tradición, para Arendt, están también en el origen de un énfasis en la lógica teleológica y procesual que se da en todas las manifestaciones humanas. La razón se impone como un tenue intento por recuperar certezas, pero esto responde a “la pérdida de confianza en los sentidos y en su capacidad de percibir el mundo tal como se presenta.”⁵⁰ Lo que puede leerse como autonomía del sujeto, pero que en realidad responde al aislamiento y a la interioridad moderna.

El diagnóstico de la autora parte de que, aún cuando, desde la perspectiva histórica, en Roma se derrumbó la tríada, las múltiples reformas habidas a lo largo de la historia, obedecieron al intento de restañer la ruptura. Al respecto dirá: “Gracias al hecho de que la fundación de la ciudad de Roma fue repetida en la fundación de la iglesia católica (aunque, desde luego, con un contenido radicalmente diferente) la trinidad romana de la religión, la autoridad y la tradición, fue retomada por la era cristiana.⁵¹ En el cristianismo hay una preocupación trascendental. Las personas continuarán en el más allá la comunidad iniciada en la tierra (la *Civitas Dei*).

Después, habrá un breve intento por restaurar la tradición perdida en el romanticismo, pero: “el romanticismo no hizo mas que poner el análisis

⁴⁹ Arendt, *Diario Filosófico, op cit.*, p. 291.

⁵⁰ Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Valencia, Cátedra, 1996, p. 247.

⁵¹ *Ibid.*,

de la tradición en la agenda del siglo XIX; su glorificación del pasado sólo sirvió para marcar el momento de la época moderna en que cambió nuestro mundo y de las circunstancias generales, era tan inminente, que dejó de ser posible una confianza rutinaria en la tradición.”⁵²

Para Arendt, aún en la ruptura de la tradición misma, en la pérdida de su fuerza vital y cuando “la memoria de su comienzo” se desvanecía, se seguía en el intento por mantenerla viva.

Como vemos, hay intentos de restauración porque todavía es posible hacerlo. Pero hay un punto temporal específico en donde la ruptura se hizo irrevocablemente manifiesta y hubo “realmente una ruptura con la Historia” y esto fue con el Totalitarismo.

El Holocausto muestra la magnitud del “desgarre” porque a diferencia de Roma y en la Modernidad en donde había intentos por recuperar la tradición perdida y existía el recuerdo de un pasado dentro de la tradición, en el nazismo ya no se percibe la ruptura, lo que representa un quiebre total con respecto al pasado y sus tradiciones.⁵³

Este fenómeno mostró una ruptura radical que “nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación.”⁵⁴

⁵² Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 32.

⁵³ Ver: Villa, Dana, “Terror and radical evil” en Villa, D. *Hannah Arendt, Politics, Philosophy, terror... op cit.*, p.p. 15 y 16.

⁵⁴ Arendt, Hannah, *La tradición....* p. 32.

Todos los eventos del siglo XX serán leídos a la luz de este quiebre y por esto la idea de una Historia generadora de significado comprensivo carecerá de lugar en su estructura analítica.

Para Arendt, la ruptura de la tradición explica el lugar adquirido por la política y sus condiciones en el siglo pasado, así como fenómenos como el anti-semitismo.⁵⁵

Pensar desde la brecha

Dentro de la ruptura hay una pérdida fundamental, que es la de la experiencia de la política. Tal pérdida dirá Arendt, se consumó por el olvido, “por un fallo de memoria no sólo de los herederos, sino de los actores.”⁵⁶

No hubo una memoria para heredar, para reflexionar, no hay relato que transmitir y dice Arendt: “todo hecho acontecido debe ser contado para trasladar su significación” y “sin esta conciencia del cumplimiento después de la acción, sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que transmitir.”⁵⁷

Cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha, se espera que el relato sea aquello que sobreviene después, que complete el círculo “en las mentes que lo heredan y cuestionan,” es decir, que comprendan lo

⁵⁵ Ver: Benhabib, Seyla “The pariah and her shadow: Hannah Arendt’s biography of Rahel Vernhagen”, en Bonnie Honig (ed) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, Penn State University, 1992, p. 101.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro, op cit*, Prefacio, p. 12.

ocurrido. Pero si hay ruptura esto no puede completarse y ante las perplejidades, no hay capacidad para plantear preguntas.

Esta ruptura no anula el pasado pero hace que se pierda la continuidad del mismo, su transmisión de generación en generación. Hay un pasado pero éste aparece fragmentado y por lo tanto, no puede ser juzgado con certeza.

Sí la Modernidad se enfocó en el predominio de la idea de futuro a través de la idea de progreso y se olvidó del presente, lo que Arendt muestra es que a partir de los acontecimientos vividos en el siglo XX lo que se da es el abismo temporal que procede de la ruptura.

No podemos pensar de forma lineal y dentro del *continuum* temporal, cuando ocurre un evento como el ascenso del Totalitarismo que rompe toda posibilidad de previsión. El dominio totalitario aparece como acontecimiento inesperado y rompe de un tajo con toda viabilidad de explicación al dejar en evidencia que el marco de categorías es totalmente inadecuado para poder comprender.

Toda observación del entorno partirá por tanto, de la idea de una ruptura temporal. Es ese tiempo intermedio “entre-dos”.⁵⁸ Es el lapso entre algo que ya terminó y aún no ha nacido lo nuevo. El efecto es que al ser cortada la cadena de transmisión de la autoridad, nos situamos en el medio, en el “ya no” y el “todavía no,” característico del intervalo.

Es así, que podemos demarcar que nos encontramos situados en un “hiato” en donde apelar al pasado en busca de referentes resulta inútil,

⁵⁸ Hartog, Francois, *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2007. Hartog retoma a Arendt para su propia construcción de que “hay una imposición de la categoría de presente” y estamos “frente a un nuevo régimen de historicidad.” Ver: p.p. 15 y 23.

intentar predecir algún posible futuro, también. Por ello, solo queda recuperar la idea de la atemporalidad del acontecimiento.⁵⁹

La acción es un evento que aparece fuera del continuo temporal. Este estar fuera del tiempo, dirá la autora, “surge de la colisión entre pasado y futuro.”⁶⁰

Hay pues una lectura de la brecha en clave de crisis del tiempo que se manifiesta con la idea de que el curso del tiempo se hace confuso y la evidencia de articulación entre presente pasado y futuro no es clara.

Situados en este espasmo: “pareciera que el tiempo histórico se hubiera detenido,”⁶¹ porque se pone en duda el concepto moderno de historia y la noción de proceso. Esto implica considerar todas las cosas de manera procesual y no concernientes a entidades singulares o causas separadas.

En Arendt, el intervalo vivido, deja ver que ese tiempo intermedio, habría de ser definitivo para el rumbo que habría de tomar su vida y la forma en que habría de concebir la realidad. Enfrentó desde su propia experiencia, el desplome de las categorías heredadas y de la cultura en

⁵⁹ Cuando la autora se refiere a los “orígenes” del Totalitarismo no son las causas, ni el germen del mismo que deba desarrollarse de forma inevitable, como bien hace notar Birulés, al recuperar la argumentación de Bruehl, E. *Hannah Arendt. Una biografía, op cit*, p. 276. “Los elementos se convierten en orígenes de acontecimientos sí y cuando cristalizan en formas fijas y definidas.” dirá Arendt. “Sólo entonces podemos seguir retrospectivamente su historia, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo.” Arendt, H. “La naturaleza del Totalitarismo, conferencia de 1954.” Citado por Birulés, *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 34. El subrayado es mío.

⁶⁰ Arendt, H. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984*, p. 241.

⁶¹ Hartog, F., *Regímenes... op cit.*, p. 24. Esto lleva a Hartog a sostener que Arendt aventura un cambio en el régimen de historicidad, comprendido éste como la forma de articular pasado, presente y futuro.

general, y por ello, tal como ella misma señalaba: “eligió como morada la brecha del tiempo.” Frente al naufragio de una época que en su originalidad sólo podría ser recuperada parcialmente y de manera frágil. Sería entonces un predominio de lo inédito lo que habría de marcar el análisis. Arendt parte de que no hay elección. Hay que colocarse en la fugacidad del presente y desde allí, tratar de explicar. Tendríamos que acceder al pasado a partir del hecho irrefutable de que hay una discontinuidad en la historia y que ésta sólo aparece mediante accidentes o fallas.

Las certezas quedan cuestionadas después de la experiencia totalitaria y asumir la incertidumbre es el principio rector para poder pensar. Cuando actores y testigos se dan cuenta, dice Arendt, de que hay en el tiempo un *interregno* determinado por cosas que ya no existen y cosas que todavía no ocurren, éstas: “pueden contener el momento de la verdad.”⁶²

Este tiempo presente inmóvil, “el más resbaladizo” (basta con decir ahora y señalarlo, dice Arendt, para que ya se haya esfumado) es sólo una brecha temporal. Puede traer al ahora, tanto al pasado como al futuro, “el *detrás* y el *avenir*” o el “ya no” y el “todavía no.”

Pasado y futuro están igualmente presentes en la medida en que utilizamos “la metáfora espacial” e irrumpen en el ahora. De lo contrario, pasado y futuro son antagonistas y “chocan entre sí.”⁶³

⁶² Arendt, H. *Entre el pasado...* Prefacio, *op cit.*, p. 15.

⁶³ La autora se basa en una parábola de Kafka titulada “El.” La cita en varios de sus trabajos cuando se refiere a la brecha. Llama la atención el deseo de Arendt de compartir la parábola de Kafka con Heidegger cuando le responde en una carta sobre el tema del porvenir como “lo que nos alcanza.” Ver: Ludz, Ursula (ed) *Hannah*

El espectador se inserta desde el “fugitivo ahora,” se enfrenta desde el presente con el “peso muerto” del pasado que ya no es, y al que podemos sucumbir, por ser el único puerto seguro porque creemos saber qué ocurrió, a diferencia de nuestro errático presente y el incierto futuro.

El pasado resulta seductor por motivar la nostalgia y porque su presencia calma el ánimo. Nos cobija en lo conocido, pero no aporta instrumental para explicar lo nunca visto.

El futuro, por otra parte, se muestra teñido de temor ante lo desconocido, en una expectativa de lo que aún no ha sido. Ante los eventos del totalitarismo es más una amenaza de catástrofe que de confianza. Por ello, el único hogar es el presente.

Este traer al ahora los acontecimientos, desde el pasado o desde el futuro, se refleja en términos de Arendt como sigue: “Desde la perspectiva de una eterna corriente que fluye sin cesar, la inserción del hombre que luchando en ambas direcciones, produce una ruptura que al ser defendida en ambas direcciones, se extiende hasta una brecha: el presente considerado como campo de batalla del guerrero.”⁶⁴

El pasado puede ser visto no sólo como carga, sino como fuerza y siguiendo en la metáfora, dirá Arendt: sería un peso muerto del que el hombre se debe liberar para ir al futuro. Remite siempre al origen y “no

Arendt/Martin Heidegger. Correspondencia, 1925-1975, Barcelona, Herder, 2000, p.p. 150, 151.

⁶⁴ Arendt, Hannah, *La vida...* p. 235.

lleva hacia atrás sino que impulsa hacia delante” y de la misma forma, el futuro nos remite al pasado. ⁶⁵

La magnitud de la ruptura se puede medir cuando analizamos lo que sucedió una vez que ya ha tenido lugar. En situaciones de continuidad temporal, nosotros otorgamos linealidad a los tres tiempos porque están determinados por “nuestras actividades en el mundo” donde, “continuamos lo que empezamos ayer y esperamos finalizar mañana.”⁶⁶ Todo ello aparece demarcado por la espacialidad (las circunstancias espaciales que rodean lo que hacemos). Bajo estas condiciones, dirá Arendt: “el pasado puede parecernos algo que se extiende detrás de nosotros y el futuro como algo que se encuentra delante.” ⁶⁷ Pero, hay que preguntar: ¿Qué ocurre cuando irrumpe la brutalidad del acontecimiento? ¿Cómo se rompe la continuidad del tiempo ante lo insólito?”

Podemos articular los tiempos mientras no llegue un “acontecimiento totalmente inesperado” ⁶⁸ que someta a la política a la fuerza del vacío. Mientras no se rompa la continuidad, hay una sucesión articulada de los tiempos que otorga una secuencialidad, en donde el presente aparece por así decirlo, fijo, a partir del cual nos orientamos, sea hacia atrás, para mirar al pasado, sea hacia enfrente, para ver hacia el futuro. Esto permite un flujo temporal continuo e ininterrumpido en forma de

⁶⁵ Arendt, Hannah, *Entre el pasado...* Prefacio., p. 16.

⁶⁶ Arendt, H. *La vida...* p. 236.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁸ Arendt, Hannah, *Entre el pasado...* p. 9.

corriente. Tenemos referentes conceptuales que nos ubican en el mundo.

Con la ruptura, nos situamos en el intervalo y es desde esa “hendidura” donde podemos pensar y traer al presente lo que está ausente (lo que ya ocurrió o lo que aún no tiene efecto).

Colocados en la brecha reflexionamos, pero aclara Arendt: “El yo pensante no es el yo tal y como aparece y se mueve en el mundo, con el recuerdo de su propio pasado biográfico como si el fuera *á la recherche du temps perdu* o a hacer planes para el futuro.”⁶⁹

Es más bien, un árbitro que se coloca fuera del tiempo y sólo así puede “descubrir su sentido y juzgar la representación.”⁷⁰ Allí, en el intervalo, el tiempo no es continuo, es un punto, una brecha en el tiempo en la que: “nuestra definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia.”⁷¹ Escindimos con nuestra presencia: “el flujo indiferente de la temporalidad,” dirá Arendt, y logramos un nuevo inicio. Las dos fuerzas, pasado y futuro tienen un origen indefinido e infinito y confluyen en el presente desde donde las juzgamos: “como la calma en medio de la tempestad.” Por ello, dirá la autora: “En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos suficiente distancia del pasado y el futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de árbitros o jueces de los distintos asuntos sin fin

⁶⁹ Arendt, H, *La vida...* p. 236.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁷¹ Arendt, H. *Entre el pasado...* p. 17.

de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas.”⁷²

No aspiramos a certezas ni al control sobre los acontecimientos mediante su probable previsión. Este sendero que seguimos es el que permite el recuerdo y la anticipación, “previniendo todo lo que toca de los efectos del tiempo histórico y biográfico.”⁷³ Vamos pavimentando el pensamiento (“esa pequeña senda sin tiempo”) para prevenir las ruinas del olvido histórico y para que los seres humanos nuevos que nazcan a su vez “pavimenten con laboriosidad,” al descubrirlo de nuevo porque no les será heredado por ninguna tradición. Sólo podremos indicar la ruta.

Este tiempo fracturado es un pequeño espacio atemporal que no puede ser transmitido ni por herencia ni por tradición. Es decir, hay que iniciar de nuevo y trazar el camino del pensamiento, sin vestigios de pasado y de futuro desde esa “mera hendidura en el tiempo.” Así se puede trascender la propia finitud y unificar los tiempos ausentes.

Este sendero atemporal representado por nuestra capacidad de pensar desde el hiato, parte de que los que vienen sólo pueden aspirar a recuperar historias porque no hay linealidad en un tiempo único estandarizado.

Por tanto, sí asumimos el pensamiento desde la ruptura, sólo desde el presente, ese instante que pronto se va, podremos comprender los acontecimientos, juzgarlos y relatarlos. Nos situamos en la brecha del tiempo que es un presente inmóvil, en la espera de que éste haya

⁷² *Ibid.*, p. 239.

⁷³ *Ibid.*, p., 240.

perdido su fuerza y entonces, la calma se asiente en el mundo lo suficiente, como para que podamos ascender a la categoría de espectadores. Así, desde el presente, el pasado y el futuro pueden ser objetos ausentes que se despojan, por así decirlo, de su temporalidad y pueden juzgarse.

II. Repensar la Historia

En Arendt el Totalitarismo constituye el ejemplo de la liquidación del sentido común. Sí solo podemos aspirar a pensar desde un rompimiento, situados en una brecha del tiempo, habrá que revisar todas las categorías planteadas desde la historia.

El alcance del Totalitarismo es fundamental en Arendt para resituar toda la forma en que se ha hecho la historia. Este evento está detrás de toda la crítica a la Historia, que en la época moderna aparece dominada por el concepto de proceso, aplicado también a la naturaleza.

De su diagnóstico derivará que en la forma moderna de pensar no hay acontecimientos históricos específicos ni sucesos particulares en el orden físico: “Todo lo tangible, todas las entidades individuales visibles para nosotros han quedado sumergidas en los procesos invisibles y degradadas a funciones de un proceso global.”⁷⁴

La lectura en clave de desencantamiento del mundo o alienación, puede prestarse a equívocos. Es menester resituar el debate y despojarlo de miradas románticas sobre el pasado. Para ello, siempre en un análisis

⁷⁴ Arendt, Hannah, “Historia e inmortalidad,” en *De la historia a la acción, op cit.*, p. 47.

que compara la idea antigua de historia con la moderna, Arendt señala que el concepto de proceso: “lleva a la separación de lo concreto, de lo general, de la cosa o evento particular, y el significado universal.” ⁷⁵ Ello desemboca en que el proceso por sí mismo convierta en significativo cuanto abarca, preñándolo de universalidad.

El otro filtro por el que habrá de pasar la relectura de la historia es su papel frente a la política. En donde esta última se perdió ante la expansión de categorías de la historia que invadieron al pensamiento político. El diagnóstico es que hubo un olvido de la filosofía política.

En un tercer nivel, la historia concebida como ciencia ilustrada, fue complaciente con el poder, con categorías osificadas, que resultaron inadecuadas para explicar las razones que dan origen a una ruptura como el Totalitarismo.

La crítica de Arendt a la ciencia y a la teoría que aparece enmarcada en el hecho de que ésta se cobijó con el marco conceptual vigente, se amoldó a una interpretación histórica preñada de lugares comunes en donde, de acuerdo con Arendt, la comprensión de lo acontecido: “Se redujo a negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales, o explicar los fenómenos por analogías y generalidades, de modo que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia.” ⁷⁶

En la recuperación de la experiencia la historia ha mostrado su estrechez. En *Sobre la violencia* Arendt afirma: “Sobra decir que la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁶ Arendt, Hannah, *Los orígenes del Totalitarismo*, Tomo I. Antisemitismo, *op cit.*, p.12.

experiencia de este siglo, que en todo momento nos enfrenta a lo inesperado, contradice flagrantemente estas nociones y doctrinas (en referencia al historicismo y positivismo, principalmente). Su popularidad parece consistir, por tanto, en proporcionar un refugio cómodo, especulativo, seudocientífico de la realidad.”⁷⁷

La dificultad para comprender procede de la ausencia de instrumental teórico y no se pueden construir categorías políticas que den cuenta de una comunidad de sufrimiento.

Lo que anima la comprensión será que hay una total imprevisibilidad respecto al futuro y de nada sirve apelar al pasado. Al respecto señala: “Son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor.”⁷⁸

No se espera la restauración del antiguo orden del mundo y sus tradiciones, porque eso no sucederá. Ante el desarraigo y la expatriación es menester volver a pensar el papel asumido por la política y la historia. Buscar plantear las preguntas de otra forma e incluso, plantear otras. Lo que resulta evidente en la ruptura es que el marco de categorías no va a proporcionar una explicación convincente para lo ocurrido.

Ante la imposibilidad de que la historia proporcione herramientas útiles o el pensamiento político otorgue una respuesta que no sea

⁷⁷ Ver: Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Motriz, 1976, p. 31.

⁷⁸ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Tomo I, Antisemitismo, *op cit.*, p. 14.

complaciente, hay que ponderar un juicio equilibrado para “descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico, tornándose irreconocible para la comprensión humana.” ⁷⁹

Para ella, la Historia fundida con una concepción distorsionada de la política, fue incapaz de dar explicaciones con sentido sobre los horrores cometidos a lo largo del tiempo, donde lo que se percibe. Parecería no haber teoría útil para profundizar en aquello que originó tales acontecimientos.

La historia para Arendt tiene que ser de los acontecimientos y tiene que ser historia política para dar cuenta de un fenómeno inédito como el nazismo.

En el caso concreto de los eventos mundiales del siglo XX, la estrechez de los conceptos se hizo evidente, al ver su inutilidad para dar cuenta de lo sucedido y aportar elementos para comprender las causas que llevaron a lo inédito. No se cuenta con un marco de categorías acorde. No hay palabras para nombrar lo insólito. Por ello, lo relevante es comprender: “como un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere.” ⁸⁰

Sí la teoría se ha inclinado erróneamente hacia “la falsa grandeza de la necesidad histórica,” Arendt buscará apostar por la audacia y emprender la tarea que le permita dilucidar los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales del mundo político y espiritual

⁷⁹ *Ibid.*, p.12.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 12.

se diluyeron. Al respecto afirma: “Tras la desaparición de la metafísica y la filosofía, nuestra situación puede presentar una doble ventaja. Nos permitirá mirar al pasado con nuevos ojos, descargados del peso y la guía de la tradición.”⁸¹ Pero su búsqueda también irá lejos de la idea de proceso y de toda complacencia hacia ideales de progreso y desarrollo.

La polémica con Hegel y el historicismo

Con base en el diagnóstico de la insuficiencia de la teoría, Arendt emprende una polémica dividida en tres frentes: 1) Se confronta con el historicismo en general y con el positivismo; 2) Argumenta contra la filosofía de la historia hegeliana y; 3) Sostiene la crítica de la idea de astucia de la razón por encima de las acciones.

Para Arendt, las modernas filosofías de la historia pretendieron ofrecer una “explicación total” de los fenómenos históricos que abarcara la totalidad del pasado, el presente y el futuro. Lo que destaca, es que hay un escape del hombre moderno de la política para refugiarse en la historia y como consecuencia, una pérdida de *status* de la primera. La autora somete a examen el hecho de que la historia sea colocada como eje explicativo que no se somete a duda, puesto que esto nos robaría el derecho a juzgar de manera autónoma lo acontecido. El otro punto a destacar, es la excesiva confianza en la capacidad de la ciencia frente al mundo de los sentidos.

⁸¹ Arendt, Hannah, Voegelin, Eric, “Debate sobre el Totalitarismo,” Claves de la razón práctica, # 124, julio/agosto 2002, p.p. 8 y 9. Publicado originalmente en *Review of politics* XV (1/1953) p.p. 68–76.

Toda la argumentación seguirá verticalmente la línea distintiva entre la idea de proceso a favor de la de significado y horizontalmente, confronta lo contingente frente a lo necesario.

Para ella, la Historia moderna, nacida a finales del siglo XVIII, regula todas las experiencias, y las neutraliza al someterlas a la noción de proceso. Por ello, Arendt en su búsqueda de rearticulación de la política, procede a desmontar la moderna conciencia histórica sustentada en la lógica teleológica y procesual.

La conclusión será que todas las filosofías de la historia se estructuran en torno a la idea de fin y de proceso, de allí que su lectura de Kant, Hegel y Marx, será ubicada dentro de ese horizonte.

El surgimiento de la historia como concepto y el nacimiento de una “conciencia histórica” responden a un renovado interés por la historia, cuya evolución aparece paralela al proceso de secularización. Debe su existencia: “a ese periodo de transición en el que la confianza religiosa en la vida inmortal había perdido su influencia sobre la secular y la nueva indiferencia hacia la inmortalidad no había nacido todavía.”⁸²

El moderno concepto de Historia dio al ámbito político secular un sentido en un mundo público sin Dios. Por tanto, la aspiración a la inmortalidad ya no se buscará en un mundo trascendente y ante el afán de durabilidad en el mundo, la historia aparece como un sustituto para dar garantía a la inmortalización de los actos.

Esta búsqueda, sin embargo, no fue como en la antigüedad a partir de la exaltación de gestas y hazañas singulares: “que revelaban algo

⁸² Arendt, Hannah, “Historia e inmortalidad...” p. 58.

esencial y grande.” Sino, por el contrario, este afán por inmortalizar los actos humanos: “se confió a un proceso que fluye y no a una estructura estable.”

Este proceso fue independiente de ciudades y Estados y abarcó a la humanidad entera, por lo que Hegel, dirá Arendt: “entendió su historia como un ininterrumpido desarrollo del Espíritu.”⁸³

El hombre moderno con Arendt, padece una pérdida de confianza en los sentidos y en la capacidad de percibir al mundo, es decir, hay una degradación de la autonomía del sujeto, que se suple por la razón. Es en este sentido que la historia se torna en la Modernidad la más confiable de las ciencias.⁸⁴ La dependencia moderna de lo factual, inspirada en el modelo de las ciencias naturales fue tomando predominio, y hay una pérdida de la agencia.

En los albores de la época moderna, señala la autora, todavía se exalta a la política y a la acción por parte de las filosofías de la historia como proceso objetivo, y no había un énfasis tan acendrado en la Historia. Se glorificaba más la acción, pero paulatinamente se fue imponiendo una visión contemplativa desde los historiadores, o desde la conciencia histórica. Aún Hobbes, señala Arendt: “pretendía establecer una teleología razonable de la acción.”⁸⁵

⁸³ *Ibid.* p. 59.

⁸⁴ Forti sigue la línea de Canovan e interpreta que Arendt verá la sustitución de la acción por un proceso de fabricación y de allí la cientificidad otorgada a la historia. Al respecto señala: “En el cuadro de esta moderna desorientación y del consiguiente intento de recuperar la certeza y estabilidad, prescindiendo de la fenomenicidad del mundo, se explica para la autora, el progresivo desplazamiento de la atención desde el objeto fabricado al procedimiento con el que se construye.” Forti, *op cit.*, p. 247.

⁸⁵ Arendt, H. “Historia e inmortalidad...” p. 59.

Todavía en los siglos XVI y XVII había la posibilidad de que surgiera una “nueva y radical filosofía política” puesto que las preocupaciones giraban en torno a lo público, tal es el caso de Hume, Locke y el mismo Hobbes. Posteriormente, sí Hegel quiso transformar la metafísica en una filosofía de la historia, también abrió camino a una filosofía política. Mostró un interés por la acción y por la esfera de los asuntos humanos, pero, de acuerdo con Arendt, en su desenvolvimiento se dio un tránsito hacia una metafísica de la historia. Transformó en histórico todo lo que había sido político (acciones, palabras, acontecimientos) al enfatizar la “astucia de la razón” por encima de las acciones.⁸⁶

Para Hegel, dice Arendt, la importancia del concepto de historia era primordialmente teórica. Ni a él ni a Vico, se les ocurrió “aplicar directamente este concepto, usándolo como principio de la acción.”⁸⁷ La verdad sería algo que se revela al espectador.

Arendt considera que en Hegel hay un desprecio por la contingencia en donde los acontecimientos se tornan medios de algo más trascendental. Sí en un primer momento, la verdad se da en el desarrollo histórico y parece aportar dignidad a la esfera de los asuntos humanos, en realidad los acontecimientos se reducen a simples medios ordenados a la realización de un sentido que los trasciende, y los hombres en títeres de la razón. ⁸⁸

⁸⁶ Ver: Arendt, Hannah, “Las enseñanzas de la Historia” en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 38.

⁸⁷ Arendt, H. “Historia e inmortalidad... p. 61.

⁸⁸ Forti, Simona, *Vida del espíritu..* . p. 251.

En Hegel, asimismo, hay un distanciamiento total con la melancolía platónica y “sus lamentaciones sobre el curso del mundo.” Esto ocurre en el momento en que Hegel piensa que se hace realidad la idea de revolución, aún cuando la vea como “revolución del pensamiento,” con ello, hay una especie de reconciliación en la división entre teoría y praxis a partir de la noción de individuos históricos. Aún cuando en esta reconciliación, lo que predomine sea el Absoluto o la Religión o el Espíritu Universal.

Arendt se confronta con la idea romántica de desarrollo, racionalidad y necesidad. Desde Novalis, se partiría de la idea de que todo conocimiento es conocimiento histórico, y de esta forma, el historicismo sería la tesis fundamental del idealismo romántico, por lo que la historia aparece impregnada de valores trascendentales. Por tanto, el concepto de historia será comprendido como “plan providencial del mundo.”⁸⁹

En este punto, conviene rescatar el hecho de que la Historia entendida como manifestación de un principio infinito (Yo, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Humanidad, etc.) es racionalidad que no reconoce ni la imperfección ni el mal.⁹⁰ Por esto, de Arendt, el argumento es que al concebir la idea de la historia como un proceso necesario en el cual se manifiesta y se realiza la razón, en ella no habrá cabida para nada irracional o inútil. Por tanto, no hay espacio para la explicación de épocas de barbarie o decadencia, ya que toda la historia aparece revestida de racionalidad.

⁸⁹ Que de acuerdo con Abbagnano, en términos históricos y filosóficos se extendería durante todo el siglo XIX y XX, a través del positivismo y el idealismo. Ver Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1989, p.1024.

⁹⁰ *Ibid*, p. 1025.

El trasfondo de la crítica a la idea de proceso estriba en la lectura del ascenso de la técnica, que es mirada como campo de encuentro de las ciencias naturales e históricas, que se tornarían experimentales y prescriptivas.⁹¹ Al romanticismo de la ciencia, Arendt le contrapone una crítica al ascenso técnico y al establecimiento de leyes capaces de prever conductas, como vimos anteriormente.

Por otro lado, la idea de evolución como “fluencia unificadora”⁹² conduce a un infinito proceso que necesariamente arribaría, al menos como aspiración, a lo perfecto. Esto forzosamente excluye la irrupción del acontecimiento y la ruptura. La acción, recordemos, es impredecible y carente de cálculo, por tanto, contraviene toda idea de proceso, o búsqueda de la perfección.

Para Arendt, el concepto de proceso “implica que lo concreto y lo general, la cosa o hecho singular y el significado universal, son concomitantes. Es la unidad de lo finito y lo infinito. El proceso (...) ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.”⁹³

Así, en palabras de Arendt: “La grandeza del sistema hegeliano reside en el hecho de que ha incorporado en un todo en movimiento, los dos mundos platónicos, de tal modo que la tradicional trayectoria del mundo de las apariencias al de las ideas y viceversa, ocurre ahora en el

⁹¹ Arendt expone que el criterio de éxito de la ciencia es inherente a la esencia y progreso de la ciencia moderna, totalmente al margen de su aplicabilidad. La crítica hacia la falta de contacto con la experiencia se resume cuando afirma: “La teoría pasó a ser hipótesis y el éxito de la hipótesis se convirtió en verdad.” Ver, Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, *op cit*, p. 305.

⁹² Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE., p. 254.

⁹³ Arendt, Hannah, “El concepto de historia antiguo y moderno,” en *Entre el pasado y el futuro*, *op cit*, p. 73.

interior del propio movimiento histórico, asumiendo la forma de movimiento dialéctico.”⁹⁴

La dialéctica implica pensar tácticamente y, ciertamente, asumir la historicidad del Ser.⁹⁵ Pero esto tiene un contrasentido, porque no se restituye la “dignidad ontológica en singular,” sino que lo que hace la filosofía de la historia hegeliana es colocar en escena “universales incorpóreos, armados contra el dato de lo real.”⁹⁶

El Espíritu, la Razón, el Absoluto, dirá Arendt, llevarán a buscar un fin en la historia y con esto no se rompe el “síndrome platónico,” es decir el predominio de la contemplación.

Forti destaca que la intención de Arendt es mostrar que en Hegel el proceso adquiere el monopolio de la universalidad y la significación y que en su planteamiento: “lo concreto se ha desprendido de lo general, la cosa y el suceso singular se han separado del significado universal.”⁹⁷

Arendt discute este punto. Ubica que la historia: “representa el espacio de los acontecimientos” y éstos son relativamente inconexos entre sí y a cuya realización concurren las acciones humanas. La crítica es que este tipo de historia no puede individuar los acontecimientos, lo político.

El resultado de aplicar la lógica medios/fines es degradar las acciones a fines o productos acabados y con ello quedan los hombres sujetos a una cadena de propósitos a futuro. Con ello se diluye el significado y

⁹⁴ Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2007, p. 46.

⁹⁵ Heidegger, Martin, *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 112.

⁹⁶ Forti, *Vida del espíritu...* p. 224.

⁹⁷ *Ibid*, p. 251. La cita es de Arendt, “El concepto de historia antiguo y moderno,” en *Entre el pasado... op cit.*, p. 64.

además, en este tipo de historia no se puede dar cuenta del sufrimiento ocasionado por los eventos.

A esto Arendt contrapone la acción, que se caracteriza por su capacidad de inicio, es decir, de interrumpir la continuidad histórica. Por ello, la noción de proceso que implica arrastrar a los hombres a un “flujo irresistible,” sería contraria a la idea de acción.

Recordemos que al insertar el concepto de inicio ligado al de nacimiento, Arendt incluye la idea de que con el nacimiento se plantea la imprevisibilidad del tiempo humano. Por ello, hay que aceptar la contingencia que procede de la libertad. De esta manera, al ser planteada la temporalidad del mundo por parte de la historia, lo relevante será: ¿Cómo dejar en el recuerdo los momentos de libertad humana?

Aún cuando, tanto Hegel como Kant no perdieron de vista la fragilidad de los asuntos humanos, ante tal incertidumbre, característica de la acción, dice Arendt, pensaron que el Progreso en la historia solamente podía darse “desde un punto de vista ajeno al agente: el de la Astuta Naturaleza o de la Astuta Razón.”⁹⁸

Con ello, el pasado pierde dignidad, puesto que sólo lo que coincide con el Espíritu o la Razón merece ser recordado y esto niega la contingencia de la praxis. Al respecto, Arendt afirma: “A los ojos de Hegel, la filosofía consiste en la eliminación de lo contingente (...) integrando todo lo particular en un pensamiento omnicomprensivo, convierte a todos los

⁹⁸ Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento*, Barcelona Herder, 2007, p.p. 176,177.

entes del pensamiento y suprime de esta manera, su propiedad más escandalosa, su ser real, junto con su contingencia.”⁹⁹

En esta idea kantiana de “plan de la naturaleza,”¹⁰⁰ el proceso como un todo aparece guiado por “una intención de la naturaleza desconocida para los hombres activos “pero comprensible para los que le sucederán.” Los hombres cuando perciben sus objetivos aún sin saberlo, parecen ser dirigidos “por el hilo conductor de la razón.”¹⁰¹ En esta idea de la historia como proceso los hombres parecen ser impulsados por algo de lo cual no necesariamente tienen conciencia.

Esto lleva a que al concebir a la historia desde una perspectiva universal, se infiera que el género humano avanza hacia el infinito y como apunta Forti: “A que de los escritos kantianos sobre historia se podría deducir que la trama del tejido histórico no está compuesta por hombres singulares ni hechos individuales. Más bien, se entrelaza gracias a la secreta astucia de la naturaleza que impele a avanzar a la especie y a desarrollar toda su potencialidad en la sucesión de generaciones.”¹⁰²

Esto podría proceder como Arendt señala, del hecho de que en Kant se da una contradicción: por un lado, el progreso infinito es ley de la especie humana y al mismo tiempo, la dignidad humana exige que cada uno de nosotros sea visto en su particularidad y como tal, como reflejo

⁹⁹ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu, op cit.*, p. 303.

¹⁰⁰ Kant, I. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1979, p. 41.

¹⁰¹ Arendt, Hannah, “Historia e inmortalidad...” p. 65.

¹⁰² Forti, S. *Vida del espíritu ...*, p. 249.

de la humanidad en general; “pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo”.¹⁰³

Hay pues, una relación problemática entre lo universal y lo particular que lleva a Kant a darse cuenta de las paradojas entre las ideas de progreso y proceso. El progreso en el autor, dirá Arendt: “es el progreso de las especies y resulta poco provechosa para los individuos,” pero la idea de progreso en la historia, “considerada como un todo y para la humanidad en su conjunto, implica descuidar lo particular e ir a lo universal.”¹⁰⁴

Esta idea de progreso infinito como ley de la especie humana en contradicción con la idea de dignidad, lleva la salida por la vía del “temperamento melancólico.”

Aún cuando Kant tenía dificultad para afrontar una nueva idea de historia, dirá Arendt, vio que al mirar a la historia en su totalidad, antes que a los acontecimientos singulares, y a “las siempre frustradas intenciones de los agentes humanos,” se podía al menos, rescatar un relato que contar.¹⁰⁵ Hay una búsqueda de *telos* en los actos humanos, revestida de un intento por ordenar las acciones, porque de lo contrario: “ya no nos encontramos con una naturaleza sujeta a leyes, sino con una naturaleza que juega sin objetivo alguno y la desesperante casualidad aparece en lugar del hilo conductor de la razón.”¹⁰⁶

¹⁰³ Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, Cuarta conferencia, p. 54.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁵ Arendt, H. “Historia e inmortalidad,” p. 65.

¹⁰⁶ Kant, I. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita,” *op cit.*, p. 42.

De acuerdo con Arendt, Kant tenía claro el porqué del escape del hombre moderno de la política hacia la historia. A pesar de haber comprendido a la política como acción (al menos por un breve tiempo) lo particular perdió sentido con la inclusión de las masas en la escena política, por tanto, la historia aparecía como la posibilidad de comprender la totalidad. Pero a partir de la filosofía de la historia y de la expectativa en el progreso, aún cuando poseemos “una conciencia histórica enormemente ampliada” esta se construye a partir de “puras falacias metafísicas.”¹⁰⁷ Las cuales no se pueden desechar, puesto que son pistas para proporcionarnos una guía, pero considerar a la historia como proceso lleva a introducir la categoría de necesidad y a ampliarla para la política.

Al pretender representar a los individuos en una historia universal, la historia no dejó lugar a la pluralidad al reducir a los seres humanos a la categoría de Humanidad. De esta forma, frente a la libertad, característica de la política, lo que se impuso fue la necesidad procedente de la historia. Al contraponer la fragilidad de la acción y de la libertad, características de la política, a las nociones de proceso y de fin de la historia, se busca lograr el absoluto y se olvida una historia de los acontecimientos, una historia política.

Con la ampliación del espacio público a consecuencia de la Revolución Francesa, hay una temporalización de categorías políticas que se insertan en la historia. Esto trae dos consecuencias: a) La historia se concibe de manera teleológica en periodos, fases, etc. b) Las

¹⁰⁷ Arendt, Hannah, “*La vida...*” p. 23.

categorías de uso político se insertan en la historia y se amplía su uso, causando una dilución de su significado original.¹⁰⁸

En el centro del debate, en coincidencia con la mirada hacia el positivismo lo que predomina es la pertinencia o no, de establecer planos diferentes para las ciencias de la naturaleza y las de la sociedad.¹⁰⁹

Sí el historicismo designa una forma de pensamiento que parte de la historización de todo acto humano, Arendt tomará distancia al respecto. El postulado parte del hecho de que con el nacimiento de la edad moderna, “el pensar se convirtió en siervo de la ciencia, del saber organizado.”¹¹⁰

Para Arendt los regimenes totalitarios encarnan esta sustitución de la libertad de la acción por la necesidad de la naturaleza o de la historia, que llevaron a justificar el desarraigo, la exclusión y el aislamiento en nombre de la necesidad histórica.

La crítica al positivismo

¹⁰⁸ Ver: Gómez Ramos, Antonio, Introducción a Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Mínima Trotta, 2003, p. 18. El autor señala el desfase entre los conceptos y su significado ocasionados a causa de “la pluralización de la sociedad y la universalización de la política, más la indefinición que han ganado los conceptos, los convierte en susceptibles de ser usados en la lucha política (...) a disposición de todo el mundo.” Habría que agregar que además de ser apropiados por la historia, pierden su carácter político al convertirse en ideología.

¹⁰⁹ Manuel Cruz considera que el historicismo vendría a ser una determinada praxis de la ciencia, es decir: “Un complejo de convenciones y normas de acuerdo con las cuales se lleva a cabo un tratamiento científico de la Historia.” Cruz Manuel, *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 48.

¹¹⁰ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 17.

En la crítica al positivismo, Arendt se confronta la idea de la existencia de leyes generales y polemiza con el conductismo. Recordemos que en su intención de privilegiar la espontaneidad de los actos, la historia de las particularidades y el acontecimiento, ella se centrará en la singularidad de los mismos y buscará una historia que de cuenta de los actos políticos.

La objeción se centra en la concepción de naturaleza y de historia unidas. En su crítica sostiene: “Las categorizaciones y generalizaciones de causalidad y previsibilidad del futuro en la filosofía de la historia oscurecen la luz natural que la propia historia (*history*) ofrece y del mismo modo, destruyen el auténtico relato (*story*) con su singularidad y su significado eterno, que cada periodo histórico debe contarnos: Dentro del marco de las categorías preconcebidas, entre las cuales la más cruda es la de la causalidad, los acontecimientos como algo radicalmente nuevo no pueden ocurrir; la historia sin acontecimientos deviene la muerta monotonía de la mismidad que se despliega en el tiempo (...).” ¹¹¹

El tema va más allá de la mera variedad. La estructura de la narración histórica tradicional entendida dentro de la lógica de precedencia y sucesión de hechos concatenados, lleva en palabras de Arendt, a explicar lo que sucedió como algo inevitable y justificable. Para la autora, el científico de la naturaleza, que aborda materias no hechas por el hombre, puede tener una meticulosa lealtad a lo fáctico. El historiador, en cambio, así como el político, tienen que abordar

¹¹¹ Arendt, Hannah, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, *op cit.*, p.42.

problemas humanos que deben su existencia a la capacidad humana para la acción y por esto, en sus palabras: “los hombres que actúan en la medida en que se sienten dueños de su propio futuro, sentirán siempre la tentación de adueñarse de su propio pasado.”¹¹²

La consideración es que el positivismo hace de la historia humana un progreso necesario e infalible. Esta crítica se profundiza cuando la autora se refiere al papel asumido por la Ciencia Política, la cual en su intento por interpretar la realidad a partir de conductas, ha caído en el error de pretender equiparar los sucesos políticos y sociales con eventos de la naturaleza y ha aspirado a predecir futuros, auxiliada por la estadística. En Arendt, la acción junto con el discurso (actividades humanas centrales) son irreductibles a leyes, sean éstas naturales o históricas.

Marx y el positivismo

La crítica al positivismo se amplía hasta la vertiente marxista, puesto que para ella, Marx es un producto de su época que apuesta a la evolución y al progreso, por lo que no escapa al epíteto de positivista. Marx es visto por Arendt como un determinista histórico.¹¹³

Para nuestra autora, la imposibilidad de Marx de escapar a las categorías convencionales de pensamiento, le impidió una verdadera crítica a la Modernidad. A pesar de percibir con claridad las tendencias

¹¹² Hannah Arendt, “La mentira en política”, en *Crisis de República*, Madrid, Taurus, 1999, p. 19.

¹¹³ Ver Adams, Carole E., “Hannah Arendt and the historian: Nazism and the New order”, en Kaplan, Gisela T. (ed) *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, p. 31.

de la época (que tuvieron su origen en la Revolución Industrial) se equivocó, según aprecia Arendt, al pretender que las contradicciones se solucionarían con la socialización de los medios de producción. El autor parecía estar al tanto de que sus categorías de análisis eran totalmente revolucionarias, pero de acuerdo con Arendt, éstas permanecían en el límite de posturas de corte tradicional.¹¹⁴

Aún cuando Arendt y Marx pudieran coincidir en su crítica a la contemplación introspectiva, así como en el peso otorgado a la capacidad revolucionaria de los actores y a la posibilidad de construcción de nuevos cuerpos políticos, Marx tendrá la limitación de pensar las categorías revolucionarias a partir de una exaltación de la producción y la capacidad de un “hombre nuevo” creado a partir de conceptos tales como labor y trabajo.

La principal crítica de Arendt a Marx, es que éste concibió la historia en términos de “política del pasado hecha por el *animal laborans*.” Esto procede de su visión del hombre como un ser metabolizado por la naturaleza y como fabricante a través del trabajo.

Arendt dirá que, de acuerdo con Hegel, el hombre “se produce” mediante pensamiento y Marx, al trastocar el idealismo, considera al trabajo “como la forma humana del metabolismo con la naturaleza.”¹¹⁵

Marx en este sentido es un hombre de su época, inspirado en la revolución industrial, tendrá una expectativa elevada acerca del papel de la técnica y deposita su confianza en la racionalidad. Su positivismo se

¹¹⁴ Ver, Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992. En particular, “Totalitarian elements in marxism,” p.p. 63-97.

¹¹⁵ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia, op cit.*, p. 17.

evidencia en su fe en el futuro y en la posibilidad de arribar a una sociedad del tiempo libre.

La anterior construcción procede de tres puntos que destaca Canovan:

1. La noción de historia como proceso; 2. La identificación de tal proceso como un proceso de trabajo o de Estados y; 3. La conceptualización de que el hombre puede hacer historia.¹¹⁶

Fundamentalmente, Marx resultaría un optimista sobre las capacidades humanas y en esto es también congruente con su época. Respecto a las características de la revolución, Arendt subraya que en el autor: “La emergencia de una sociedad estaba precedida, pero no causada por la violencia. Aunque consideraba al Estado como un instrumento de violencia, en sus términos, la nueva sociedad no se fundaría sobre ésta.¹¹⁷ Para Arendt, aún cuando estos serían elementos totalmente revolucionarios y Marx aparece como un gran pensador político que se esforzó por pensar nuevas categorías y presentar nuevos problemas que no podían ser resueltos en términos tradicionales, su mayor escollo parece estar ubicado en la concepción sobre la historia.

La historia es concebida como un producto humano, como vimos anteriormente. Al respecto Arendt señala: “Lo que distingue la teoría de Marx de todas las demás en las que la idea de *construir la historia* ha encontrado un espacio, es sólo que fue el único en darse cuenta de que, sí tomamos la historia como objeto de fabricación o de construcción, llegará un momento, en que ese *objeto* estará acabado y

¹¹⁶ Canovan, M. *Hannah Arendt a reinterpretation...*, *op cit.*, p. 75.

¹¹⁷ Ver la distinción que hace Arendt en la definición de política, en *Sobre la violencia*, *op cit.* p. 16.

necesariamente, habrá un producto. Sí imaginamos que podemos construir la historia, no podemos evitar, que en consecuencia se dé un final de la historia.”¹¹⁸

Este tipo de pensamiento busca arribar a objetivos finales: el arribo de una nueva sociedad, la justicia social para siempre, la sociedad sin clases, etc. Esta aspiración de totalidad es muy riesgosa y es producto de depositar esperanzas finalistas en el destino.

Los “grandes objetivos” parten de una idea de fabricación, con una nítida identificación de principio y final, implantada a la historia. Al respecto, señala la autora: “El problema radica en que la naturaleza de la red categorial de fines y medios, transforma inmediatamente cada fin conseguido en el medio para un nuevo fin.”¹¹⁹

Pensar la historia como proceso de la labor o producto del trabajo, lleva a Marx a entenderla como un constante flujo en desarrollo con la naturaleza, lo cual implica que es algo hecho de manera consciente y libre por las personas, inspirado en la fabricación. Para Arendt, lo único que pueden hacer las personas es actuar y aceptar la contingencia de la acción.

La perspectiva marxista en este sentido, no tomaría en cuenta ni la inmortalidad, ni el significado (*meaning*) de los sucesos particulares, puesto que piensa todo en términos de medios y fines.

Arendt dirá que en el marxismo se define la idea de la existencia de leyes en la historia y leyes en la naturaleza y esto lleva a una condensación de tendencias a largo plazo que ignoran la trascendencia

¹¹⁸ Arendt, Hannah, “Historia e inmortalidad,” p. 62.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

y el sentido de las acciones particulares. Aquí la larga duración histórica trataría de imponerse a los acontecimientos singulares de carácter imprevisible.

Pese a esto, la visión marxista parte de un interés por la acción, pero pareciera haber un control sobre los eventos, siempre y cuando se conozcan las leyes naturales acorde a las cuales el proceso funciona. El peligro de concebir la historia en estos términos, es que se busca “acelerar” el proceso natural de las cosas y se renuncia a la libertad en nombre del dictado de la necesidad histórica.

La consecuencia de la ambición de los hombres modernos de pretender controlar el futuro, los coloca precisamente en su opuesto, a merced del proceso que ellos mismos generaron. Esto constituye la línea argumentativa que va desde los postulados marxistas hasta su vínculo con el totalitarismo.

Ciertamente, la batalla de Arendt se amplía y da frente a cualquier pensamiento de corte teleológico, con énfasis en alguna posibilidad de “destino.” Esto ciertamente coloca a Marx en el “seno de la Gran Tradición” pero este autor, para Arendt, cierra el ciclo de la tradición de pensamiento occidental.¹²⁰

¹²⁰ Hannah Arendt, *Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op cit. Ver la Presentación de Agustín Serrano de Haro, p.p. 8 y 9.

III. ¿Monumentalidad o fragmento?

1. Historia e inmortalidad

El papel de la Historia después de la ruptura de la tradición se reduce para Arendt, a una historiografía cómplice con el poder y con pretensiones de cientificidad. El problema que aparece a partir de tal diagnóstico, es definir qué tipo de historia le interesa a Arendt.

Por un lado, hay una recuperación de la historia en la antigüedad clásica, en contraposición a la idea moderna de historia. La historia antigua aparece vinculada directamente a la *polis*. La historia moderna, por el contrario, corresponde a las grandes revoluciones tecnológicas y científicas.

Arendt ciertamente, ubica una forma especial de historia conceptual que se construye como memoria y como elementos perdidos en el pasado, a la que le confiere elementos rescatados de la antigüedad, como el heroísmo, la grandeza moral y política, las hazañas y el reconocimiento por la gloria, que serán los elementos para la permanencia. Piensa en las obras memorables y relaciona a la *polis* como el lugar que garantiza el despliegue de las mismas.

Por ello, la idea de significado histórico ligado a la ejemplaridad, que remite a la hazaña de los héroes y a su carácter único e irrepetible. Para los antiguos, resalta Arendt: "Toda acción o acontecimiento contenía y develaba su parte de significado general dentro de los límites de su

forma individual y no necesitaba un proceso de desarrollo y absorción para volverse significativa.”¹²¹

Hay desde la perspectiva de Arendt, una búsqueda donde la historia son las grandes acciones y la polis es preservación de la memoria. Es una historia política que otorgue un lugar jerárquico al significado y a la imparcialidad. Para ello, va hacia una ruta muy personal donde la imparcialidad inaugurada por Herodoto: “al alabar los grandes actos de los griegos y de los bárbaros” y por Tucídides: “al exponer los discursos contradictorios, las opiniones diversas de los adversarios.”¹²² Son muestra de un carácter imparcial al juzgar los acontecimientos.

Arendt se muestra interesada por esta Historia porque es la que prevalecía antes de la hostilidad ante el mundo de la *polis*.¹²³ Este tipo de Historia, de Homero, Herodoto, Tucídides y Sócrates, que se caracterizaba por ser previa al divorcio entre el hombre de acción y el de pensamiento.

Sólo allí, en los historiadores antiguos había una forma de coincidencia entre ser y pensar, lo que facilita la idea de que la narrativa sea “puesta de sentido” de la experiencia dada a partir de la reflexión.

En su ataque frontal a la pasividad y la falta de agencia Arendt considera que hay que ir más lejos de la búsqueda de objetividad científica. La idea de autolvido épico implica distancia que se centra solamente en la información documental y en la mirada basada en el “perfecto

¹²¹ Arendt, Hannah, “El concepto de historia antiguo y moderno” en *Entre el pasado...* p. 73. El subrayado es mío.

¹²² Amiel Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento, op cit.*: Ver: “Algunas reflexiones sobre el método,” p.p. 48-55.

¹²³ *Ibid.*, p. 57.

distanciamiento.” Para ella, no es distancia objetiva sino imparcialidad que deja atrás el interés por el propio bando y decide contar la historia excluyendo la idea de victoria o derrota.¹²⁴

A la imparcialidad del que juzga, se agrega la relevancia de la significación, que será comprendida como la lección de cada hecho, hazaña, o acontecimiento que se constituye por sí misma.

Arendt recuperará esta vía al optar por el predominio del acontecimiento sobre el contexto. Ignorar la potencia que el acontecimiento tiene lleva a perseguir una finalidad a partir de la historia (el arribo del socialismo, el fin del Estado, etc.). La noción moderna de proceso histórico se impone a la historia ejemplar o a la significación del acontecimiento al incluir la secuencia temporal.

Hay un alejamiento de esta idea al privilegiar el carácter instrumental de la acción, que tiene como consecuencia el hecho de que no deje productos finales tras de sí. La acción, recordemos, genera una cadena interminable de acontecimientos, es ajena a todo cálculo por parte del agente que es incapaz de controlarla o predecir sus resultados con anticipación.¹²⁵

Sí la acción se contrapone a la astucia de la razón, sí no hay posibilidad de sistematización teleológica o perspectiva causal, y sí tampoco podemos pensar en una universalidad de leyes, Arendt parece conducirnos a un horizonte un tanto azaroso o de inexplicabilidad. Sí la acción humana carece de plan o de un fin instrumental, sí parece

¹²⁴ Arendt, H. *Entre el pasado...* p. 59.

¹²⁵ *Ibid* p. 68.

obedecer a impulsos instintivos y no es causal ni teleológica. ¿Qué resta entonces?

Para Arendt, la “historia en sí”, como filosofía sustantiva de la historia, historia natural, mundial y de salvación, no deja lugar a las hazañas, los hechos singulares y el significado. Para ella, vida humana y forma histórica serán por el contrario, indisolubles. Hay una especie de estado original o temporal privilegiado como fuente primigenia que se perdió.

La “historia en sí” no distingue entre la historia que acontece y la Historia que narra y recupera lo acontecido. La Historia se convierte en el campo de acción de los seres humanos y en la sustancia misma del tiempo histórico, es decir, en la posibilidad de su experiencia.

Ciertamente, la historia se encuentra arraigada profundamente en el anhelo que tienen las personas de “dejar huellas imborrables tras de sí.” Y es en este sentido que en esta búsqueda de perdurabilidad, Arendt encuentra que la historia antigua daba cuenta de “las situaciones y gestos singulares.”¹²⁶ Este es el elemento a destacar. Para ella, las hazañas constituyen eventos extraordinarios, que “interrumpen el movimiento circular de la vida biológica” y por tal motivo, no pueden ser parte de un proceso.

En la antigüedad había una relación entre naturaleza e historia, entendida como la que existe “entre el cosmos y los hombres”.¹²⁷ En este sentido, la moderna distinción entre naturaleza como esfera de la necesidad y la esfera de los asuntos humanos como esfera de la

¹²⁶ *Ibid*, p. 50.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 51.

historia o la libertad a Arendt no parece dejarle margen para resaltar la singularidad y el significado.

2. La historia como narración

La idea de historia en Arendt aparece marcada por la intención de resaltar la grandeza y las proezas individuales que recuerdan las gestas homéricas. En este punto vemos, al igual que para la narratividad, para Arendt hay una idea poética de la historia. Para ella, la Historia se devalúa frente a la poesía (tal como Aristóteles lo concibe en la *Poética*).¹²⁸ Ésta se guía por el curso del tiempo y narra lo que podría pasar, apunta a un “nuevo inicio,” lo cual da condiciones de posibilidad. Mientras en la Modernidad hay una clara distinción entre la historia acontecida y la historia como relato, acontecimiento y narración, Arendt considera que cuando, esta última se transforma en historiografía o ciencia histórica, se vuelve absolutamente ajena al acontecimiento.

Sí intentamos una definición del tipo de historia en el que Arendt piensa, a riesgo de generalizar, podríamos decir que la única forma en la que Arendt concibe a la historia es como historia política, es decir realizando su carácter mundano y secular.¹²⁹ La relevancia estará situada

¹²⁸ De allí subraya Amiel la cercanía de Arendt con los relatos, leyendas, fábulas, poesía como instrumentos de análisis. Ver: Amiel, Anne, *Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 52

¹²⁹ La idea de secularización en Arendt, como vimos al principio, es planteada como una separación de esferas: “El dominio público secular o la esfera política abarca y da

en aquélla historia que relata sucesos a partir de las proezas humanas (sean héroes o víctimas).

Para Arendt, la vocación de la teoría es “la búsqueda de sentido y dar respuesta a la necesidad de la verdadera comprensión de los datos políticos.”¹³⁰ Es en este punto, donde se observa mejor su idea de una historia política, para ella, la relevancia del inicio y el origen llevarán a la política a ser considerada como la manifestación de la libertad humana. De acuerdo con su diagnóstico, es aquí donde se ha desvirtuado a la teoría, se ha olvidado la importancia del comienzo y el origen al permitir que las categorías tradicionales de la historia “invadan” el ámbito de la política.

Aquí tenemos a una Arendt, (hay que insistir) interesada en revivir la historia ejemplar, en la búsqueda de que las hazañas sean contadas y escuchadas, narradas e impresas en la memoria de la humanidad. La historia que se cuenta recupera actores anónimos o en palabras de Arendt: “Un actor invisible tras la escena” y más aún, hay preponderancia de la narración de acciones sobre las tendencias, fuerzas o ideas.

Son historias que aparecen como ejemplos o narraciones cuyo carácter individual contraviene la idea de historia como tópico. Ante el argumento de que la historia puede tener una complejidad mayor en su abstracción de la que admiten las historias individuales, Arendt

espacio a la esfera religiosa pública”. Constituye la separación de Iglesia y Estado y la eliminación de la religión de la vida pública, con lo que “desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política”. Ver Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, p.p., 78, 79.

¹³⁰ Arendt, Hannah “Comprensión y política,” en *De la historia a la acción, op cit.*, p.43.

considera que la historia se arma a partir de eventos y no en el hecho de captar la historia misma o la “historia en y para sí.”

Ante la fuerza de la acción, se pretendió encontrar en la Filosofía de la Historia una racionalidad en los actos, que para Arendt se manifiesta, en la búsqueda de un orden transhistórico que domine la incertidumbre de los actos humanos. Lo cual, ciertamente, en alguna medida logró rehabilitar el campo de la acción, pero la sometió: “al altar de la historia con la esperanza de entregar a las generaciones venideras un futuro utópico paradisíaco a costa de la felicidad presente.”¹³¹

Con el sometimiento “al gran relato histórico” se trasladó el tiempo político a un futuro impreciso, en el cual se esperan siempre tiempos mejores, y se deja el presente preso a un futuro idealizado. Es de esta manera, como Arendt interpreta la confianza positivista en el progreso. En aspirar a una evolución ininterrumpida que aniquila las acciones del presente.¹³²

Por el énfasis de Arendt en los puntos abordados anteriormente, y en la búsqueda de una definición adecuada sobre el tipo de historia en el

¹³¹ Estrada Saavedra, Marco, “Decir como fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt” en *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM Iztapalapa, 2003, p.200.

¹³² Los “tiempos oscuros” dirá Arendt, “sacan a flote lagunas de credibilidad en un discurso que no revela lo que es, sino que esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones morales, que bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degrada toda verdad a una trivialidad sin sentido.” Arendt, H. “Reflexiones sobre Lessing,” en *Hombres en Tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 10.

que Arendt piensa, Shklar ¹³³ ha catalogado a Arendt como una autora monumental.

Shklar se basa en la clasificación de Nietzsche sobre historia monumental, anticuaria y crítica, hecha en la *II Intempestiva*.¹³⁴ En palabras de Nietzsche, lo monumental: “Es lo que posee la autoridad monumental del pasado.” Por eso, “cuando el hombre quiere crear algo grande necesita el pasado y se adueña de éste por medio de la historia monumental.” Que en Nietzsche tiene el sentido “del que conserva y venera.” ¹³⁵

Debido a que en esta definición se aborda el problema que estamos desarrollando, conviene dedicar atención a tal denominación siguiendo con nuestra afirmación sobre la intención de Arendt de hacer historia política de los acontecimientos.

Ciertamente, como hemos visto, Arendt es una autora que apela a un pasado donde la acción se lleva a cabo por héroes que dejan ejemplos de nobleza humana para la posteridad, pero hay que recordar que la idea de héroe pasa por muchos tamices diferenciados en la autora y también se refiere a los “héroes anónimos” y a las pequeñas narraciones generadas por éstos. Mientras que en la historia monumental, “únicamente pervive lo grande.”

¹³³ Ver el argumento de Shklar, Judith, en “Rethinking the past, en *Social Research*, vol. 14, 1977, p.p. 81–89. Tiene como seguidora de este planteamiento a Birulés. Ver: Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento, op cit.* p.p. 167–174.

¹³⁴ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. Resulta de gran utilidad para nuestra argumentación sobre la fuerza del presente, el estudio introductorio a cargo de German Cano, p.p. 11–27.

¹³⁵ *Ibid*, p. 60.

Es la mirada orientada hacia la grandeza del pasado, como sí la vida humana fuera un asunto grandioso y que muestra el orgullo de la existencia humana. El interés de Arendt por crear una especie de refundación de la política, podría pasar por este filtro. Si somos observadores, tal vez donde mejor se aprecia esta noción es en la dupla revolución/ fundación y en su diseño de los revolucionarios quienes aparecen para iniciar de nuevo un proceso político que paradójicamente pretende volver al origen de la política, antes de su extravío. Es la búsqueda para retomar la experiencia política y en este caso son “guardianes del pasado.” La fundación también apela a los grandes momentos y las grandes personalidades y para renovar va al pasado remoto en busca de inspiración. Este tema se desarrolla en capítulos posteriores de este trabajo.

La duda persiste no en la recuperación de los actos monumentales del pasado, que ciertamente a Arendt le interesa recuperar, sino en que, de acuerdo con Nietzsche, este tipo de historia obliga a los actos memorables a insertarse en un marco previo que concuerde con la idea preestablecida.

Además, Nietzsche subraya que en este tipo de historia: “Será necesario ejercer una gran violencia para amoldar y quebrar asperezas y líneas precisas en aras de la armonía.”¹³⁶ Es decir, se “obliga” a las acciones a decir lo que se espera de ellas.

Es como señala Birulés: “Es decir, aquél que quiere volver a crear algo grande, quien aspira precisamente a hacer historia, necesita mirar hacia

¹³⁶ *Ibid.*, p. 56.

atrás, pues solo el que sabe ver la grandeza de un momento pasado puede producir algo de categoría similar en el presente.”¹³⁷

En este sentido, el ejemplo es posible, porque hay un depósito acumulado de conocimiento. El evento es digno de imitación en sus efectos, pero no se podrá ir a las causas. En este punto: “Sólo [se] demostrará que nunca podrá salir nada absolutamente semejante en el juego de datos del futuro y el azar.”¹³⁸

El riesgo con este tipo de historia, argumenta Nietzsche, es que se puede diluir la distancia entre un pasado monumental y uno mítico y se ensalzan hechos particulares en una especie de archipiélagos aislados que se enaltecen hasta mitificarlos. Alerta el autor sobre el mal uso que de este tipo de historia pueden hacer los hombres poderosos. La autoridad monumental del pasado, como vemos, tiene sus inconvenientes. Al respecto dirá: “La historia monumental no es sino la máscara bajo la que en ellos su odio contra lo poderoso y grande de su tiempo se hace pasar por la satisfecha veneración de lo poderoso y grande en épocas pasadas, disfraz bajo el que el sentido propio del estudio histórico se invierte en lo opuesto.”¹³⁹

Lo que hemos tratado de exponer aquí es que la autora va más allá de hacer un monumento del pasado. Su idea es resaltar la comprensión y el juicio que reivindicuen y den cuenta de lo imprevisible: “Y el dominio

¹³⁷ Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003, p. 28. Citado por Birulés, F. *Una herencia...*p. 168.

¹³⁸ Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, p. 57.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 58.

político no reconoce objetos, sino fenómenos, lo que se muestra por sí mismo.”¹⁴⁰

Es la discontinuidad más que la causalidad, es el acontecimiento frente a la larga duración. Son las personas más que las causas primeras o las grandes tendencias. Es más la historia como narración que el gran relato.

Es de esta manera, tal como señala Beiner que la facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana, da orden a los acontecimientos y “cumple la misma función que Arendt asigna a la narración de las grandes acciones en un relato” y al hacer inteligible la acción da sentido a la política.¹⁴¹

Ciertamente, a Arendt le interesa, tal como señala Shklar, enaltecer el ideal de deliberación y subrayar la idea de fundación de la política a partir de elementos tal vez no demostrables en el sentido tradicional, como el dato, la evidencia, el archivo (los cuales no desdeña). Pero va más allá de la evidencia documental. Le interesa llegar por ejemplo a: “el espíritu de la revolución” o “el carácter del mal en el Totalitarismo,” así como, la idea de rescate de los valores políticos (la grandeza, el heroísmo) ocultos por la Modernidad. Tal vez en ello reside su originalidad que hace difícil encasillarla en algún modelo de historiadora.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 50.

¹⁴¹ Ver: Beiner, Roland, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar,” en *Hannah Arendt, Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, p. 175.

Primera Parte

Memoria de los orígenes

Capítulo 1

Fundación y memoria

En la relación entre memoria y temporalidad, el acto fundacional tiene en Arendt un carácter dual: por un lado remite al pasado, al inicio marcado por el momento inaugural de la política, y por el otro, es promesa de futuro a través de la herencia a futuras generaciones. En ambos casos, la memoria juega un papel vinculante: sea como recuerdo de los momentos privilegiados de la política, o sea como futuro para los “recién llegados,” de los que dependerá la construcción del “hogar de este mundo” y que tendrán la tarea de recuperar el pasado con los relatos de las catástrofes, con todos sus desastres y a través del hallazgo de los “tesoros.” La relevancia de ir hacia los orígenes y visualizar un futuro incierto estriba en Arendt, en el hecho primordial de que la voluntad de actuar siga teniendo sentido.

Por este carácter elusivo y potente a la vez, característico del acto fundacional es que interesa abordarlo. En un segundo término, aparece además, traspasado por una idea de la tradición que conceptualmente podríamos definir en sentido positivo.

Para Arendt en una vida humana que se caracteriza por lo efímero y transitorio, lo único que persiste es la gloria que constituye el bien común para las generaciones futuras. Es allí donde reside la

inmortalidad: en la memoria de los hombres. Esto constituye “la gloria imperecedera.”

La fundación es por un lado, señas de identidad y origen, pero apela también a la vivificación del cuerpo político constituido, es decir, hay que recordar para devolverle vida al *corpus* institucional porque de esta manera se renueva la legitimidad. Con ello se otorga un énfasis al carácter de los actos y por tanto, hacia la importancia de las acciones del pueblo: la actuación como *we the people*, es decir, la performatividad.

1. Señas de identidad del origen

La fundación es acceso al pasado visto como estado original privilegiado, vuelta al origen, como punto de referencia temporal al cual hay que remontarse para captar su verdadero significado, es entonces, una narrativa de corte genealógico, donde es resaltado el momento de creación de estructuras que dan durabilidad a la política: “fuente primigenia que devela el origen de la perdida y la esencia oculta.”¹

Hay un resaltamiento de los fundamentos que otorgan continuidad con el pasado y el presente es visto como el momento en que se busca sacar a la luz esa “esencia perdida u oculta”. De allí que se pueda hablar de una recuperación de la tradición en un sentido positivo, puesto que hay continuidad y vínculo con la condición presente.

¹ Ver: Benhabib, Seyla, “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, en *El Ser y el otro en la época contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.p. 108,109.

Esta concepción de la memoria como recolección de los orígenes perdidos, denota como vimos previamente, de acuerdo con Benhabib, un “escencialismo fenomenológico”² que tiene raíz procedente de Husserl y Heidegger y parece ser destilada a partir de la idea de fundación. A través de la cual: “la memoria es la recolección mimética de los orígenes perdidos del fenómeno tal como estaban contenidos en la experiencia humana fundamental.”³

En el desarrollo de la línea fenomenológica encontramos a una Arendt que rastrea el significado original de “la política que se perdió,” a través de una revisión de la idea helénica de acción y de la romana fundacional, donde predomina la idea de historia vinculada a las grandes proezas dignas de ser recordadas y a la búsqueda de la inmortalidad.

Este proyecto de inmortalización de los actos heroicos es totalmente fútil, de no ser por la memoria colectiva que resguarda y preserva los actos gloriosos que se apresa en la construcción de los cuerpos políticos, lo que lleva a un énfasis en el carácter performativo. Es acervo transmitido, es monumento, pero también es pérdida.

Consideramos que el interés central de Arendt, y uno de los puntos que más aportan al pensamiento, es el mantenimiento del mundo en común. Por ello, centra su atención en los momentos históricos donde localiza que estuvieron presentes los mejores atributos de la vida pública. Ello

² Sobre este tema ver: Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, “The art of making and subverting distinctions: With Arendt, *contra* Arendt,” p.p., 123–127. SAGE Publications, California, 1996.

³ *Ibid*, p. 95.

contribuye a eliminar la tentación de adjetivar su intento como un esfuerzo meramente nostálgico o erudito. Hay en ella una búsqueda por restaurar la acción y la política sustentada en la palabra, el ejercicio de la memoria y la pluralidad, las cuales aparecen como precondiciones para el mantenimiento del espacio público. Por estas razones es conveniente ir hacia la idea de la autora sobre la fundación, en la que destacan los siguientes elementos:

En primer término, lo que se observa es un intento de recuperación del pasado y la tradición, para aplicarlo al futuro, cuya característica central parece ser una predisposición hacia ciertos temas, eludiendo intencionalmente, una crítica exhaustiva sobre las “sombras” inherentes a toda fundación y presentes en la romana. Parecen ser ensalzados los atributos de la *civitas* romana y se evitan a toda costa los aspectos que contradicen el discurso de exaltación heroica.

La política arendtiana de los actos memorables centrada en la performatividad de los actores es la más enfocada en un “purismo político” puesto que al enfatizar un civismo exaltado: se discuten los fundamentos, se recuerdan los actos constituyentes, pero no se solucionan problemas ajenos a esta esfera. Se elude el conflicto y los intereses particulares.⁴

Destaca el método que se centra en la posibilidad de fabular y en la plasticidad del momento, la cual es recreada por medio de un método

⁴ Ver: Honig, Bonnie, *Political theory and the displacement of politics*, Londres, Cornell University Press, 1993, p.p. 117 a 123. Villa, Dana, “Democratizing the agon, Nietzsche, Arendt and the agonistic tendency in recent political theory”, en Villa, D. *Politics....* p.p.116,117.

basado en la recuperación de las leyendas. Esto la lleva a definirse como una *storyteller* sobre la base de la narración de las gestas del origen. Esto aparece configurado a partir del uso de la metáfora que tiene un lugar privilegiado.⁵

2. Performatividad

Un elemento que no debemos descuidar es el legado institucional en donde hay un entramado entre las señas de identidad y el peso de la legitimidad. De esta forma, recordar se vuelve intrínseco a devolver la vida a la política misma y a las instituciones.

Algunos autores contemporáneos como Wellmer, Tamniaux y Waldron, han encontrado en este legado institucional, elementos para discutir las vías de renovación institucional en las modernas democracias de masas. Consideran que los elementos aportados por Arendt sirven para pensar en posibles formatos que palien con el desgaste inherente a las instituciones democráticas y en su rescate de la erosión.⁶

⁵ Burns, Robert, "Hannah Arendt's constitutional thought," en Bernauer, James, *Explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff publishers, 1987, p.p. 157- 186, p.167.

⁶ Albrecht Wellmer, considera que la idea de Arendt sobre fundación permite un acercamiento a lo que denomina "el dispositivo liberal-democrático" y se centra en los derechos en las modernas democracias. Ver Wellmer, A., "Arendt on revolution," en Villa, Dana (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University, 2000, p.p. 220-241. En el mismo texto: Jeremy Waldron, "Arendt's constitutional politics," p.p. 201-219, se enfoca en contravenir las tesis de algunos autores como Honig, o Mouffe, quienes han resaltado sólo la veta agonista de Arendt, inspirada en Grecia y han descuidado su atención a la vía romana que es útil para explicar la política constituida formalmente y no sólo la ruta espontánea o el énfasis en la acción. Tamniaux, se centra en la argumentación de que sólo a través de la experiencia

I

Fundación y constitución

Para Arendt, la comprensión de los acontecimientos aparecerá fuertemente enlazada a la capacidad reconstructiva del recuerdo, de allí que se incline por la construcción republicana como la forma política por excelencia que garantiza la transmisión del legado de los Padres Fundadores.⁷ En particular, la república romana es el momento privilegiado de la política.

La fundación en Roma adquiere para Arendt tal relevancia que dirá al respecto: “El problema de la política es el problema de la fundación.”⁸

Arato y Cohen señalan, que en su paso de Grecia a Roma, el análisis de Arendt hace del acto de fundación (la elaboración de constituciones o el ejercicio de *le pouvoir constituant*) “la actividad política pública por excelencia” cuya única finalidad es “institucionalizar la propia esfera pública.”⁹

En la fundación republicana se fijan las reglas que aseguran la estabilidad del cuerpo político y es la consolidación de la libertad y la

romana se amplió el espectro de la acción por medio de la durabilidad de las instituciones. Ver en, *Cambridge Companion*, *op cit.*, p.p. 165–177.

⁷ Ver al respecto, Smith Bruce, *Politics and remembrance. Republican themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, New Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 28. Aquí se rescata la idea de Arendt sobre la república como forma idónea de preservar el acto fundador a partir del civismo y la transmisión del testimonio de los ancestros. Ver también p.p. 27–29.

⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno II, p.36. La fundación entendida como “fuente suprema de la libertad humana” y por tanto: “La *raison d'être* de la política es la libertad y el campo en el que se aplica es la acción” tal como sostiene en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, “¿Qué es la libertad?”, p. 158.

⁹ Arato y Cohen, *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000, p. 217.

continuidad del espacio público como espacio de deliberación. El dilema de la fundación es tener conocimiento del carácter intermitente de todo actuar y el hecho de que el espacio público tenga ese carácter evanescente, que se diluye si no se mantienen vigentes el dialogo y la acción.

En los fundamentos, encontramos, de acuerdo con Arendt: que: “el nosotros constituye identidad identificable,”¹⁰ Los fundadores tienen toda la admiración de Arendt, que siguiendo a Cicerón señala su logro de establecer leyes, fundamento de autoridad y de legitimidad. Estas son nada menos que las bases de la política y no otras. Igualar a los desiguales y crear el “hogar” que va a perdurar en el paso del tiempo.

En esta veta centrada en el republicanismo clásico, para Arendt hay un vínculo estrecho entre memoria e inicio. La presencia de una personalidad cívica que reproduce el espíritu del pasado romano constituye la autoridad. De allí el principio que ha caracterizado a la historia de la práctica republicana que es “la santificación de su inicio.” En este punto, la idea del comienzo se dibuja más que como un hecho histórico, como “principio.”¹¹

El acto fundacional, pese a todos los problemas que pueda enfrentar para pervivir, es la fuente del sentido en el que el espacio político tiene su origen y en el que encuentra su razón de ser. Una forma de paliar con este desgaste y paulatina desaparición del poder bien entendido es a

¹⁰ *Ibid.*, p. 480.

¹¹ Ese principio, parece estar “sumido en la oscuridad y el misterio” a lo que se agrega: “la duración temporal que nos separa de un pasado cada vez más distante”. Arendt, H. *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 480.

través del rescate de ese “momento privilegiado,” del “estado original” que se da a través de la transmisión de herencia a partir de la memoria, es decir, en el rescate de la autoridad del origen, del momento de la fundación. Esto hace decir a Arendt: “El comienzo es siempre autoritario y obliga y funda tradición.”¹² Los romanos, para ella, desplazaron “la norma divina que se daba en la idea” y vieron operante “lo divino en la fundación de las ciudades.”

Es un espacio de libertad que el acto de fundación hace nacer, el cual es rememorado constantemente para su propio mantenimiento. Así, la tradición conserva el pasado y la autoridad permanece. Ahora bien, la religión, cuyo sentido es *re-ligare*, tiene la función de atar al pasado y por esto es que el poder de la fundación podía ser visto como religioso.

Ahora interesa la pregunta de Arendt: ¿Cómo es el inicio sin memoria?

Parece ser necesario preservar el inicio consagrandolo a la memoria: “como el mayor modo de conciencia pública.” Arendt misma señala el acto contradictorio en sí mismo de fundación e inicio, puesto que coexisten dos elementos: la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad.

Lo anterior conduciría a la siguiente pregunta: ¿Cómo hacer para que en términos políticos, se sostenga y conserve el espíritu que está en el origen de la fundación? Al respecto, dirá Arendt: “Dado que en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto constituyente, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar

¹² Arendt, Hannah, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, p 324.

un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado el nacimiento de algo nuevo sobre la tierra.¹³ Son dos elementos: estabilidad y espíritu de novedad, que en el acto de fundación se conciben como parte del mismo acontecimiento.¹⁴

Lo que lleva a otro cuestionamiento por parte de la autora: ¿Cómo hacer para dotar de continuidad a una forma de gobierno emanada de la ruptura con la historia? Hay una brecha en el flujo del continuo temporal, un “acontecimiento sin precedentes” que, paradójicamente tiene la tarea de “sentar los fundamentos de una comunidad humana y crear la condición para toda vida política futura y para el desarrollo histórico.”¹⁵

La forma de dar durabilidad a ese “nosotros” es a través de la creación de un mundo en común que es una “comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí [y que] depende por entero de la permanencia.”¹⁶ Este espacio no sólo debe servir para una generación, sino que “debe superar el tiempo vital de los hombres vitales.”¹⁷

¹³ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución...op cit.*, p. 230.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ Arendt, *La vida del espíritu...op cit.*, p. 487.

¹⁶ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

Este mundo que une y separa, este estar *in-between*, es lo que se traslada a nuestros días, de acuerdo con Waldron.¹⁸ La estructura constitucional garantiza esta interrelación de manera normativa para preservar y proteger las relaciones en las modernas democracias. Para el autor, además de constituir una estructura que pone límites a nuestro hobbesiano miedo a los otros, es digamos, el armazón que hace posible el recuerdo compartido.¹⁹

A este mundo común entramos al nacer y lo dejamos al morir, dirá la autora, pero trasciende nuestro tiempo vital “hacia el pasado y hacia el futuro” por su durabilidad: “Estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá nuestra breve estancia.”²⁰

Además de nuestra carta común que dicta nuestro comportamiento a través de leyes, esta permanencia se logra mediante las apariciones en público y constituye una cadena conductora con quienes nos precedieron: nuestros muertos; y los que aún no han nacido: nuestra herencia. Este espacio lo compartimos asimismo, con nuestros contemporáneos y lo mantenemos vigente al preocuparnos por los asuntos que nos son comunes y por recordar lo que nos constituye como cuerpo común, para, de esta manera, salvar de la natural ruina del tiempo a la libertad pública y su natural condición, que es la visibilidad. Es en este punto, donde la memoria preserva significado: el momento o los momentos de triunfo de la política se mantienen a través de revivir

¹⁸ Waldron, J., *Constitucional... op cit.*, p. 204.

¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

²⁰ *La Condición Humana, op cit.*, p. 64.

las acciones pasadas y convertirlas en historias transmitidas a las futuras generaciones. ²¹

A partir de la repetición del relato una comunidad se automantiene y recrea genealogía. Cuando se habla de “historias que pueden ser contadas una y otra vez” destaca el carácter de repetición, pero al mismo tiempo, en cada nueva historia hay una posibilidad de “ruptura inaugural,” al igual que con la acción. Las historias son por un lado, acto de fundación y continuidad del origen. Se “hace historia” y se crea historiografía cuando se escribe. Se recrea con la palabra y se alimenta la herencia. Esto permite autogenerar la tradición. En este sentido, historicidad y narratividad se asocian a partir de la repetición.

En este punto, la tradición se arma a partir de las imágenes *mnémónicas* comunes y plenas de significado. Así: “Sí repetición y ritual son la materia de la que están hechas las sociedades basadas en la costumbre, la memoria como sustancia de la república, obliga a los ciudadanos a ponerse frente a un testamento que selecciona y nombra.” ²²]

Aquí no hay que perder de vista el problema que subyace en el conjunto de los relatos, y es sobre el carácter de lo que se lega como historia: ¿Es un relato único? ¿Son formas de abordar el pasado sin cuestionamiento? ¿Cómo hacer que cada generación ordene el pasado sin violencia, en una identificación total con los padres en sus nostalgias y sus expectativas? Esto Arendt parece eludirlo y dejarlo sin respuesta.

²¹ Es la recuperación como señala Birulés, de la realidad positiva de la comunidad política constituida que narran leyendas. Ver: Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 125,

²² *Ibid*, p. 213.

Esta necesidad de conservación, dirá Arendt, hace definir a Pericles, a la *polis* como: “Una especie de recuerdo organizado.”²³ Aún la Atenas de Pericles, se lamenta la autora, no pudo escapar a este “destino” que es el olvido.

Los narradores tienen también algo que ver en este olvido, puesto que hacen una alegoría del momento revolucionario y poco se ocupan del propósito central del carácter fundacional que encarna memoria futura para los que vienen. Es por esa razón que aún con “el carácter mudo” del acto constitutivo, es éste el que hay que realzar. La importancia del poder instituido se observa cuando afirma la autora: “Su creación tiene la finalidad de constituir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras puedan ejercitar sin cortapisas la pasión por la libertad pública o la búsqueda de la felicidad pública.”²⁴

De esta manera, las condiciones en las cuales se lleva a cabo el *pacto subjectionis* serán definitorias del destino que habrán de seguir los cuerpos políticos. Sí éstos se construyen mal desde el principio, las consecuencias serán catastróficas (violencia, inestabilidad) y, sí por el contrario, se garantiza la creación de la libertad, la fundación habrá cumplido con el propósito de la política.

²³ Al respecto señala Arendt: “La vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso y el menos tangible y más efímero de los productos hechos por el hombre, los actos e historias, que son su resultado, se convertirían en imperecederos. La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y garantizada por sus leyes (para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento) es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan, y en general, aparezca frente a un público(...) *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p.p. 220 y 221.

²⁴ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución, op cit.*, p. 125.

Cuando se limita el poder político a favor de la felicidad decididamente privada, o se deposita en el gobernante la voluntad, da inicio un deterioro irremisible de los valores más altos de la política y de los logros obtenidos en la fundación.

Wellmer refuerza el argumento del carácter construido de la libertad. La Constitución sienta los cimientos que garantizan la viabilidad de la política, hay por tanto, un carácter intencional de “institucionalización de la libertad,” el cual se enfrenta a la contingencia y a la erosión del tiempo, por ello, las instituciones se crean y “perviven en cierto modo, gracias a su continua re-invencción.”²⁵

Otro elemento que aparece como problema, es que para Arendt pareciera no haber constituciones impuestas por un grupo triunfador, ni sacrificados, ni saldos de las gestas que dan origen al acuerdo. En todos los casos, la fundación aparece revestida de un halo de legitimidad generada “desde abajo.”

Ante el diagnóstico de la autora marcado por el carácter efímero de los actos políticos, y un espacio público sometido al peligro de desaparición permanente, busca una salida argumentativa. Dota de nueva fuerza a la herencia testimonial representada por la capacidad de memoria. La grandeza política, el heroísmo y la virtud y la idea de espacio público como lugar de realización de obras nobles y memorables a través de la política. Aquí se enfrenta a un punto de inflexión: la Constitución va a otorgar mediante el lenguaje escrito en papel, la igualdad de los

²⁵ Wellmer, Albrecht, “Arendt on revolution” en Villa, Dana, *The Cambridge Companion op cit.* p.p., 220–241. “Hannah Arendt y la revolución” en Birulés, F. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, p.p. 99–116, p. 111.

desiguales y mediante los derechos y obligaciones, dar tangibilidad al mundo y contrarrestar lo efímero de la acción.

De esta forma, la memoria compartida unifica como cuerpo político. Es la memoria de la fundación “que fue hecha por hombres nuevos,”²⁶ y que garantiza la creación de instituciones: “las instituciones políticas están allí en parte para hacer posible este *athanatidzein* (ser inmortal) las cuales están marcadas por la gloria que es “el apogeo de la aparición y es posible donde otros ven y donde yo soy visto.”²⁷ Esto se logra a partir de que se “funda una nueva organización, un cuerpo político [que] debe seguir ciertas normas que son igualmente nuevas.”²⁸

La gloria de la acción en la *res pública* y las hazañas de los dirigentes son lo que constituye el mérito de ser recordado. Aquí no hay rastro de historias trucas o mal logradas, sólo resalta el dramatismo de la gesta como fuente primigenia y privilegiada.

Tradición, autoridad y memoria

Como vimos, Arendt subraya que en Roma lo que prevalecía para preservar el punto temporal, era la autoridad del pasado que daba “profundidad a la existencia humana.”²⁹ Esta autoridad va ligada a la

²⁶ Ver el texto inédito de Arendt, Hannah, publicado por Metapolítica, “Una bitácora para leer a Maquiavelo” en *Metapolítica*, # 23, volumen 6, mayo/junio, 2002, p.p. 39-42.

²⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, “¿Qué es la autoridad?”, p. 104.

tradición que es “el hilo que guía con paso firme por el vasto reino del pasado.”³⁰

La tradición recuperada por Arendt aquí, es aquella que incorpora las experiencias y decisiones de los antepasados y se justifica a sí misma por el hecho de que normas, creencias e instituciones hayan logrado persistir en el tiempo. No hay reelaboración crítica, lamento sobre el destino, ni búsqueda. Es la actitud tradicional que no distingue entre el presente y el pasado y entre sí y los demás. Es la que se centra en la conmemoración, en la comunidad y en las gestas que imprimen orgullo para ser continuadas por los que vienen.

En la república romana, la autora localiza que la autoridad se situaba en un lejano pasado terrenal, no trascendente que se expresa en el recuerdo de la fundación. A partir de ejercer la memoria de los grandes actos y transmitirlos a los descendientes, se fundaba y ratificaba la autoridad. El crecimiento (*augere*) se daba en función de la mirada sostenida hacia los actos dignos de ser recordados, es decir hacia el pasado. El deber, dirá Arendt, es conservar y aumentar los orígenes que dieron nacimiento al cuerpo político, por ello, se recurre a un pasado lejano para justificar las acciones del presente.

Es ese carácter de la fundación lo que permite a los romanos echar raíces en la tierra y construir la idea de Patria. Para la autora, ellos concibieron la idea de construir un nuevo cuerpo político: “En el sentido

³⁰ *Ibid.*, p. 104.

de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras.”³¹

La creación de este *corpus* era entendido como un compromiso político, sustentado en la autoridad, en la religión y en la tradición y esto le permitía erigirse como custodio frente a las pasiones públicas que constituyen amenaza para la supervivencia de todo orden institucional, como: la envidia, el egoísmo, las traiciones, ajustes de cuentas, etcétera. La mirada orientada hacia un pasado glorioso, memoria compartida de grandeza, constituía un parapeto frente a las ambiciones personales.

Además, en Roma el hecho de que la autoridad descansara en los ancianos, que la habían obtenido por transmisión, es decir, de acuerdo con la tradición de los fundadores de la ciudad (*maiores*) era garantía de continuidad y durabilidad del poder. La autoridad, se centró adecuadamente en el Senado, que constituye garantía de equilibrio: “Es la legitimidad obtenida por el respeto y tiene su inspiración en el pasado, mientras que, el poder reside en el pueblo,” dirá Arendt, y “éste se refiere al presente.”³² Esta conjunción de elementos garantizaba el equilibrio y la continuidad del poder.

Otro factor a destacar es la idea de autoridad en la república antigua. La autoridad, dirá Arendt, a diferencia del poder, sustentaba sus

³¹ *Ibid.*, p.131.

³² Ver la distinción que hace Arendt entre poder y autoridad, donde afirma que quienes están embestidos de autoridad no tienen poder a partir de una cita de Cicerón: “Aunque el poder está en el pueblo, la autoridad está en el senado.” Arendt, H. *Entre el pasado...* “¿Qué es la autoridad?” *op cit.* p. 134.

fundamentos en el pasado ³³ y por tanto: “Los que gozaban de autoridad contaban también entre sus deberes el de hacer crecer su herencia, aumentarla y transmitirla. En virtud de este deber, cualquier innovación o cambio permanecía ligado a la fundación de la ciudad.” ³⁴

Esto constituye lo que Herder define como tradición y que se orienta a ser “la sagrada cadena que liga a los hombres al pasado y que conserva y transmite todo lo hecho por los que le han precedido.” ³⁵ Que en Arendt es garantía de fortaleza y durabilidad de un cuerpo político, aparece ligada a la autoridad y “tiene su énfasis en el comienzo.” ³⁶

Para ella, la tradición se hace posible en virtud de la experiencia específicamente romana de la fundación y conservación de la *civitas*. La fundación es en sí misma un acto de libertad, dirá, y “obliga y ata en la conservación.” ³⁷ Es por eso que la *polis* es un lugar por excelencia, de inmortalidad y de memoria.

Hay una mirada concentrada en las acciones del pasado, para justificar el presente y visualizar el futuro. Esta estructura que “arma” un edificio público, permite las adaptaciones necesarias al mundo por venir. Esto lleva a Wellmer a orientar su análisis en torno a la vigencia de Arendt, al señalar que para ella, la *constitutio libertatis*: “En un extenso Estado

³³ Aquí Birulés se refiere al texto de Arendt, “¿Qué es la autoridad?” incluido en los ensayos *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Paidós, 2003, p.p. 191–193. Birulés, Fina, *Una herencia ... op cit.*, p.130.

³⁴ *Ibid.*, p. 130

³⁵ En esta visión genealógica lo que destaca son los orígenes, que tienen la intención de revelar las características que identifican y distinguen a una comunidad política de las demás y no el carácter homogéneo o los elementos compartidos. Los cuerpos políticos son singulares, “totalidades orgánicas.” Para abordar el tema de la genealogía ver: Palti, Elías, *La nación como problema*, Buenos Aires, FCE, 2002.

³⁶ Arendt, Hannah, *Diario Filosófico, op cit.*, Cuaderno XIV p. 332.

³⁷ *Ibid.*, p. 332.

Nación es un complejo problema de invención y construcción de un sistema de instituciones que consiga equilibrar los elementos de democracia directa con las necesidades de un gobierno centralizado, de una administración eficiente y un ordenamiento jurídico unitario.”³⁸

Podemos compartir la actualidad de Arendt, sí observamos algunas modernas democracias, como la Norteamericana, que en efecto, se renuevan, se sitúan en un momento de cambio, pero para ello, miran a sus fundamentos.³⁹

Entonces, en esta perspectiva, conviven de forma paralela lo efímero de la acción y la estructura normativa que permite envolver en un armazón sólido a la política que permite: “una relación formal entre las personas” como acuerdo entre contratantes.⁴⁰

Al respecto, Waldron subraya que esta importancia dada por la autora a “la estructura, formalidad y procedimiento” se elude por la visión de la acción como algo extraordinario y “exhilarante”⁴¹ y nos acerca a una Arendt pendiente de las formas tradicionales de la política, que no excluye la espontaneidad pero descuida la dimensión institucional.

Pero, no olvidemos, que la creación de una estructura artificial como las leyes, es lo que permite ir más allá de la acción y pretender la

³⁸ Wellmer, *op cit.*, p. 114.

³⁹ Resulta esclarecedor en este sentido, el discurso de toma de posesión pronunciado por el ahora Presidente Barak Obama en Los Estado Unidos, donde apela “al recuerdo de quienes somos y cuanto hemos recorrido” al hacer referencia a las gestas de los Padres Fundadores e invocando a “la esperanza y la virtud, al encontrar significado en algo más grande que uno mismo.”

⁴⁰Tamniaux, Jacques, “Athens and Rome”, en Villa, Dana (ed.) *The Cambridge Companion, op cit.*, p.p. 165 a 177. Birulés, *El legado op cit.*, “¿Performatividad y grecomanía?” p.p. 84–98.

⁴¹ Waldron, *op cit.* p. 202.

durabilidad. Este carácter “construido” es lo que hace que Tamniaux y Waldron, siguiendo el discurso de Arendt, comparen el proceso constitutivo con el acto de fabricación.⁴²

La autora en este caso, enfatiza la relevancia de la constitución de la primera *polis*, que se destaca cuando afirma que los romanos sólo consideraban como la gran fundación a Roma y todas las demás colonias se hicieron a semejanza de ésta. Al ser un hecho sin precedente, irrepetible en la historia, quedaron al amparo de los dioses más importantes para los romanos: Jano, dios del comienzo y Mnemosyne, la diosa de la memoria.⁴³ Inicio y memoria son los ejes sobre los que el cuerpo se consolida y se fortalece.

En este estado original que se cristaliza, Arendt localiza la acción, los héroes, la importancia del discurso y tal como afirma Bruce James Smith: “La imaginación heroica origina imágenes de pasadas acciones.”⁴⁴ La importancia de la memoria como conservación de la política queda al descubierto cuando se ve el papel que habrán de jugar los hechos memorables de los predecesores, que constituyen el ejemplo donde los seres humanos descubren lo que llegarán a ser y que es base de la política. Hay pues una relación directa entre vida pública y la capacidad de rememoración, que no prescinde del carácter imaginativo. Con esta base, el orden político necesariamente funciona como “templo a Mnemosyne.”⁴⁵

⁴² Waldron, *op cit.*, p. 203. Tamniaux, *op cit.*, p. 167.

⁴³ Birulés, *Una herencia... op cit.*, p. 132.

⁴⁴ Smith, Bruce, *Politics & Remembrance*, NJ, Princeton University Press, 1985, p. 3.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

La memoria puede representar el pasado a partir del complemento de los mitos compartidos. Así, tal como en su momento lo señaló Halbwachs.⁴⁶ A pesar de ser considerada la Historia como la poseedora de las certezas, la memoria se constituye como mediación entre el pasado y el presente siendo alimentada de manera permanente por actos conmemorativos, ceremonias, rituales políticos que aseguran la experiencia común compartida.

En este punto es donde, acertadamente Waldron insiste que el tema de la performatividad no tiene ningún sustento si no existe la “estructura” que hace posible el carácter político de los actos y las palabras, así como su capacidad para ser recordados.⁴⁷

El método de Arendt: El rescate del nuevo orden de las épocas a través de las leyendas

Al internarnos en el método utilizado por Arendt, veremos un rescate de una historia de los héroes que articula pasado presente y futuro y aparece como metáfora de realidades míticas. Hay en este sentido, no un

⁴⁶ Halbwachs, M., *The collective memory*, New York, Harper Colophon Books, 1980, p. 83. Citado por: Falasca, S. “Storytellers and master narratives” en Olick, J. (ed) *States of memory*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 49.

⁴⁷ Waldron, *op cit.*, 207.

énfasis en el pasado literal, sino en imágenes de un pasado, seleccionadas y organizadas, construcciones simbólicas, mitos.⁴⁸

Lo que le interesa destacar es que las leyendas fundacionales son un espacio que da cuenta la constitución de la libertad y a la vez, de la contingencia de los actos y de su exaltación dramática. Son un abismo que informa sobre el carácter rupturista de los eventos y la capacidad ilimitada de la acción pero a su vez, de su carencia de determinismo. No hay cadenas causales en los eventos. Así, se va a los mitos del origen para construir recuerdos recientes.

Tales actos reconstruidos por la autora, pueden bordar la literatura, en un uso de la fábula como instrumento narrativo, que entrecruza el difícil sendero del pensamiento político, la historia y la memoria en una sola vereda. En esta empresa Arendt se arriesga, pero no transige en su afán de recuperar a la Historia. Bajo el templo de los ancestros, la recuperación de la política se estetiza y se torna pasión para encontrar “un hogar para sí mismo.” La relevancia del acontecimiento recordado se mide por la simbología en el relato del recuerdo. Es importante dirá, recuperar “palabras, proezas y acontecimientos como tema de la historia.”⁴⁹

La palabra hablada y todas las acciones no dejan huella sin ayuda del recuerdo y esta es la tarea de poetas e historiadores. Nuestra autora encuentra que el método adecuado de aproximación a la realidad es: “Volver la vista hacia las narraciones legendarias que en nuestra

⁴⁸ Steiner, G. *En el castillo de Barba azul*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 17.

⁴⁹ Arendt, Hannah, “El concepto de Historia antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro... op cit.*, p. 52.

tradición han ayudado a las anteriores generaciones a enfrentarse con el misterioso *en el principio*,” que es el nuevo orden de las épocas.

Aclara Arendt: “Me estoy refiriendo a las leyendas fundacionales que claramente tenían que ver con un tiempo anterior a cualquier forma de gobierno y a cualquiera principios que ponen en marcha los gobiernos.”⁵⁰ Preguntaríamos nosotros: ¿Antes de que se volviera política? ¿Antes de la institucionalidad y del conflicto? Para ella parece bastar con que estas leyendas sean: “el conjunto de sucesos hechos por el hombre que la memoria podía alcanzar a través de una imaginativa interpretación de viejas narraciones.”⁵¹

En su selección se emparenta la política con la literatura, convive la pura ficción de la fábula con la gesta legendaria y de allí se proyecta lo político.

Le interesan las historias que cuentan las formas en que se constituyó el poder, principalmente, el Éxodo o la Eneida. Donde se condensa el comienzo y el afán de ruptura con la temporalidad, pero lo que destaca es: “Como el pueblo veía su pasado como una historia”, es decir, la perspectiva del mito que permite articular el presente el pasado y el futuro.⁵² Siempre visto no desde el poder o la historia oficial, sino desde las colectividades que conocen sus historias.

La comparación entre las dos leyendas fundantes que “han actuado como guías del pensamiento político occidental,” es decir, el éxodo de las tribus de Israel y la historia de Virgilio, “del vagabundeo de Eneas,”

⁵⁰ Arendt, *La vida...op cit.*, p. 481.

⁵¹ *Ibid*, p. 481.

⁵² Ver Hartog, F., *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2007, p.55.

coinciden en que ambas gestas exaltan el escape de la opresión, y son signo de la preocupación por construir un espacio común donde la política sirva para crear libertad. Sea en Egipto o Troya, coincide el afán por cambiar un estado de cosas. En donde lo que destaca es que “el fin de la guerra no es un triunfo para el victorioso y la completa destrucción del vencido, sino un cuerpo político.”⁵³

Esta empresa estrictamente política es lo que hace que pasen a la posteridad en la memoria de los hombres de acción que vinieron después, y “revolvieron los archivos de la antigüedad en busca de paradigmas.” Lo cual conduce a que se cuente con una alacena de esquemas de acción, de ejemplos disponibles para ser revisados.

Está presente el vagabundeo, el desastre y la salvación, pero lo relevante es la creación de la nueva comunidad libre (*el novus ordo saeculorum*) esto se transfiere del pasado al presente y re-actualiza los pilares de la proeza de la fundación.

Dentro de esta “esencia oculta”, lo que se descubre es la dificultad de pasar de la liberación y la ruptura, a la constitución de lo nuevo. El abrupto inicio absoluto frente al continuo de la historia. Esto a través de la acción de grandes dirigentes: “Que saltaron a la escena precisamente en esos desfases de tipo histórico.”⁵⁴

Y es esta libertad identificable y tangible la que le interesa resaltar. La que se construye por inspiración en otros relatos fundadores. Así, la narración se recrea a partir de leyendas de héroes con cualidades míticas y gestas de pueblos. Será, como afirma Leivobici, que después de un

⁵³ Arendt, *La vida del espíritu. op cit*, p. 483. El subrayado es mío.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 483.

desinterés o un rechazo por lo antiguo: “las tareas del presente encuentran su lenguaje en los archivos de la antigüedad.”⁵⁵

En estas leyendas quedan expuestas las zonas de acción, los tipos de poder, sus oposiciones y acuerdos, sus modos particulares de intervención sobre la tierra,⁵⁶ informan mediante el relato y se percibe mediante la recuperación del mito, el tránsito del pasado al presente.

Se logra algo que constituye un privilegio: sobrevivir a la memoria humana que narra la historia. Al respecto, señala: “el nosotros está absolutamente establecido para viajar a través del tiempo histórico, al sentar los fundamentos de una comunidad humana, crea la condición para toda la vida política futura y para el desarrollo histórico.”⁵⁷

En esta narración, Arendt ignora la violencia intrínseca de todo acto fundador, a no ser que le sirva para exaltar el dramatismo de la acción. No habla del carácter destructivo que encarna toda creación de un nuevo pacto, las luchas por el poder y los sacrificados. Se centra en el carácter de la gesta, teñida de actos de prudencia y subraya: “La lección en el arte de fundar (...) desde la desconcertante espontaneidad de un acto libre.”

58

Arendt, no parece ocuparse de los elementos “oscuros” de los relatos fundadores ni como se construye el armazón de la memoria oficial. El método aspira a dar cuenta de las sucesivas transformaciones del

⁵⁵ Leivobici, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía*, México, UNAM, Col. Ejercicios de Memoria, # 6, 2005, p. 30.

⁵⁶ Vernant, Jean Pierre, *Entre mito y política*, México, FCE, 2002, p. 102.

⁵⁷ Arendt, H., *La vida del espíritu, op cit.*, p. 483.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 489.

espacio público mediante “un ejercicio de pensamiento” ⁵⁹ que echa mano de un universo mitológico.

Esto la lleva a decir: “La noción de fundación está allí donde los hombres levantan un cuento para contarlo, para recordarlo, para preservarlo. Son reestablecimientos y reconstrucciones y no comienzos absolutos.” ⁶⁰

La narrativa del mito: Maquiavelo

Lo que interesa a Arendt es hacer patente la perplejidad a que somete el problema del acto fundacional, y el hecho de cómo es recuperado por la comunidad, es decir: ¿Cómo se cuenta a sí misma su propia historia? ¿Cómo da cuenta de su mito fundador? Así como también, remitir de nuevo al vínculo imperioso entre memoria y fundación.

Para ella, es importante la transición que se da de los actos a la historia, así, destaca el momento en que Ulises en la corte del rey de los feacios “Escucha el relato de sus propias hazañas y sufrimientos” y lo “que había sido mero suceso se convierte en historia.” ⁶¹

La escena de Ulises no requiere ser escrita, es escuchada y es “imitación de la acción” porque recrea sus avatares y ahora que están fuera de sí mismo, constituyen una narración.

La facultad de la memoria dirá la autora: “el innato paraque-no-olvidemos, que parece corresponder a una criatura temporal tanto como

⁵⁹ Benhabib, *El Ser y el Otro... op cit.*, p. 107.

⁶⁰ Arendt, H. *La vida del espíritu, op cit.*, p. 492.

⁶¹ Arendt, “El concepto de Historia antiguo y moderno,” *op cit.*, p. 53.

la capacidad para constituir proyectos para el futuro.”⁶² En la medida que se hable de lo acontecido (como al hacerlo de la vida de Ulises) se reactualizarán los eventos y se convertirán en historia. Lo importante para Arendt es que las historias doten a la comunidad puntos de referencia fijos que la confirman como tal y que trasciendan la temporalidad.

Esta mitología aporta relatos aceptados, comprendidos y sentidos como tales desde los más antiguos documentos, lo que lleva a una narración bastante libre que por oposición al orden de lo real, adopta la forma de leyendas que relatan aventuras legendarias.⁶³

Se informa mediante elementos narrativos que son códigos comunes. De esta forma, el pacto fundador será para Arendt un cuento narrado de padres a hijos, es inmediatez, cercanía y familiaridad, que elude el abismo del inicio y lo nuevo, no hay impersonalidad, sino memoria de lo conocido, transmisión de lo que ha sido.

Lo cual si bien, garantiza el sentimiento de pertenencia y constituye consuelo e identidad, es también el dolor heredado de los antepasados, o el odio incuestionado y el sufrimiento por las pérdidas no vividas, que no son abordados desde esta mirada.

La Arendt que queremos rescatar, es decir, la que recurre al método de la recuperación del mito, la leyenda, la fábula, nos parece que es

⁶² Arendt, H. *La vida del espíritu*, *op cit.*, p. 490.

⁶³ Vernant, *op cit.*, p.p. 101, 102. Al respecto, el autor señala que la ficción narrativa opera siguiendo un código cuyas reglas para una determinada cultura, son rigurosas y añade: “Este código determina y orienta el juego de la imaginación mítica, delimita y organiza el campo donde puede producir esquemas nuevos, modificar los viejos y elaborar otras versiones(...) es por la reelaboración continua de la tradición, como un pensamiento mítico permanece vivo en una civilización.” Ver, p. p. 103, 104.

también la más cercana a Maquiavelo, al subrayar los elementos que restituyen a la república su papel fundamental.

Ambos confluyen en el problema del origen, es decir, ir al pasado para construir futuro, en un afán por recuperar “las glorias perdidas,” subrayando el mito del origen y también enfatizan el mito fundacional, el referente histórico que es construido a partir de la Constitución. En los que se busca la organización del tiempo y la pertenencia.

Arendt y Maquiavelo plantean los problemas de manera parecida: los romanos inventaron el concepto de autoridad y la base de su legitimidad, como vimos, se sustentaba en la tradición. Este concepto adquiere su significado total sólo en Roma. Ir al origen, a los Padres Fundadores, sólo puede darse en ese contexto y en realidad, también se trata de una sola fundación: la de Roma “que fue irrepetible, un comienzo de excepción de la tradición sagrada.”⁶⁴

Arendt recupera en principio, al autor que “pensó en la revolución como una vuelta al pasado romano y a sus instituciones.” Pero también lo ubica en el límite moderno cuando señala que sí bien, en el florentino la idea de fundación es central: “Los acontecimientos son las revoluciones de la época moderna y el pensador es Maquiavelo que se situó en el umbral de esa época y aunque jamás usó esa palabra, fue el primero en concebir una revolución.”⁶⁵

El interés se centra en concebir la virtud como elemento esencialmente político, de excelencia en los actos, pero Arendt considera que ésta en el

⁶⁴ Ver la lectura que hace Pitkin, Hannah, de “¿Qué es la autoridad?,” en *Fortune is a woman*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 50.

⁶⁵ Arendt, H. *Entre el pasado...* “¿Qué es la autoridad?, *op cit.* p. 148.

autor, es leída como la posibilidad de aprovechar la fortuna, lo cual ya da una idea de previsión y control, es decir hay presente una dimensión estratégica de la acción que la dota de instrumentalidad.

Encuentra que Maquiavelo: “advirtió que la totalidad de la historia y de la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación.”⁶⁶ Esto lo lleva, a concebir la necesidad de construir nuevas entidades políticas (*lo stato*). Pero con la idea de “volver a la gloria romana y a sus instituciones.”⁶⁷

Hay un ideal magnificado de las características inherentes a los fundadores: “Seres superhumanos de proporciones míticas,”⁶⁸ cuyas acciones trascienden a su tiempo. Asimismo, el énfasis de la virtud como ejemplo y la importancia de iniciar cosas nuevas, entendidas éstas como “principio fundamental.”⁶⁹

Asimismo, la idea de que en la autoridad se daba un sentido de permanencia y seguridad mundana y en la cual los hombres conservan su libertad, por lo que gobernar será entendido sólo como iniciar o guiar.⁷⁰ Esta es la idea que permea al acto fundador, además de que: “La

⁶⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁷ Ver: Berlin, I., “La originalidad de Maquiavelo,” p.p. 85–143, en *Contra la corriente*, México, FCE, 1983. Al respecto señala: “La suposición de que las bendiciones de la edad clásica pueden ser restauradas (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtú* de un líder, y por ciudadanos apropiadamente adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos(...)” p. 98.

⁶⁸ Pitkin, *op cit.*, p.52. Ver el capítulo 3, “The founder”, p.p. 52–79.

⁶⁹ *Ibid.*, p.53.

⁷⁰ Al referirse al poder Arendt afirma: [Éste] “Tenía dos dimensiones: el *archein*, que significa iniciar y el *agere*, que significa guiar.” Este era el papel del dirigente, que ponía en movimiento las acciones, convencía e incluía a los demás. Tales iniciativas tenían la particularidad de que podían proceder de cualquier ciudadano o del gobierno de forma indistinta. Parekh, Bhiku, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Universidad, 1982,p. 28.

única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno arbitrario, despótico, esto es, el republicanismo, y la libertad de un estado sobre el dominio de otros estados (...).”⁷¹

El fundador es la esencia de la autoridad, un “autor” que induce las acciones libres de los otros y que es capaz de romper las cadenas causales de la historia y de esta manera, los orígenes se convierten en algo “mítico” donde se exalta la capacidad constructiva. Sin embargo, hay una diferencia en el planteamiento del problema de la instrumentalidad del poder entre Arendt y Maquiavelo, mientras en el autor, la imagen de lo heroico puede recubrir figuras plenas de crueldad y autoritarismo,⁷² pasando por alto los medios utilizados.⁷³ En Arendt, siempre será la excelencia de los actos y la habilidad performativa, que se demuestra actuando de común acuerdo.

Esto hace afirmar a la autora que, tanto Maquiavelo como Hobbes serían los principales responsables de que se entienda el poder como sinónimo de violencia y no como acción concertada.⁷⁴ Al respecto, habrá proximidad entre Robespierre y Maquiavelo, ambos comprenden la conservación del poder como principio que justifica cualquier medio.

⁷¹ Berlin I., *op cit.*, p. 97.

⁷² Ver: Berlin, I., “La originalidad de Maquiavelo,” p.p. 85-143, en *Contra la corriente*, México, FCE, 1983. Al respecto señala: “La suposición de que las bendiciones de la edad clásica pueden ser restauradas (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtú* de un líder, y por ciudadanos apropiadamente adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos(...)” p. 98.

Ver también, Pitkin, *op cit.*, p. 77.

⁷³ Ver: Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, (comps.) *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1996. El apartado de Strauss dedicado a Maquiavelo, p.p. 286-304.

⁷⁴ Ver: Arendt, *Entre el pasado y el futuro... op cit.*, “La tradición y la época moderna”, p. 28.

Consideran que la fundación es la acción política primordial “el único hecho importante que establecía el campo político público y hacía posible la política.” ⁷⁵

Pero a diferencia de los romanos, quienes miraron hacia el pasado, tanto Maquiavelo como Robespierre piensan en construir futuro y justifican los medios violentos porque confunden la política con el “hacer” y con esto, se alejan de Roma y se acercan a la modernidad. Se rompe el hilo que dio “dignidad y grandeza a los hombres.”

Ella destaca que es un error centrar la mirada en el Maquiavelo a la *realpolitik*, en realidad es un personaje que ya aparece en ruptura con la tradición ⁷⁶ y con un pensamiento secularizado, pero aún conserva la idea, que Arendt comparte, de que: “La política no tiene un fin más elevado que ella misma” y todos sus intentos por mantener esto lo llevan a concebir la idea de que los medios se pueden pasar por alto en aras del mantenimiento. Dirá Arendt: “La política en sí misma no tiene fin, ésta no es un medio, pero todo en política se determina sobre esta máxima: el fin justifica los medios.” ⁷⁷

Lo que Arendt parece no ver, o lo mira desde otra perspectiva (desde la colectividad) es el hecho de que otras versiones, como el fascismo en Italia, (desde el poder) se apropiaron del mito de la fundación en Roma y le dieron el giro a la idea de herencia de un pasado de gloria, para sacralizarlo y convertirlo en repositorio de una misión universal.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁷ Ver: Arendt, Hannah, “Una bitácora para leer a Maquiavelo,” op cit, p.p. 39–42, p. 42.

Mussolini se transformó en portador del mito para llevar “las glorias del pasado al futuro” ⁷⁸ y recuperar el pasado como fundación para el futuro que silencia memorias diversas y unifica en el mito Nacional a partir de una “narrativa maestra.”

Esto que también se aprecia en el nazismo, señala la autora, ⁷⁹ aparece mediante una ambigua reconstrucción de la tradición (sentido de comunidad, pasado) y la modernidad (tecnología). No tanto en ir a la historia, la cual es eclipsada por la propaganda.

En este sentido, no se inventa memoria, sino que el origen se reconfigura y se sostiene mediante los ejes de la disciplina, unidad y subordinación, los cuales, a partir de la narrativa maestra envuelven las conmemoraciones que alimentan la idea de colectividad.

II. Memoria edificante y fundación: la República

Como hemos visto, en la reconstrucción de Arendt, se ubica la constitución del poder, como el momento mnemónico por excelencia, ⁸⁰ puesto que de allí derivan regimenes contruidos a partir del imperativo del recuerdo. Es lugar de memoria e inmortalidad. Son los “tesoros compartidos” ⁸¹ que apelan a la emergencia, al pasado común cohesionador y vinculante. Ésta no sólo se transmite por medio de historias, tiene otros mecanismos como trataremos de exponer.

⁷⁸ Ver la recuperación de fechas y símbolos como parte del mito del origen que hace Falasca, S. en “Storytellers and Master Narratives” en *States of memory, op cit.*, p.p. 63 y 64.

⁷⁹ *Ibid.*, p.p. 66,67.

⁸⁰ Ver: Smith, B, . *Politics & remembrance....op cit.* p. 7.

⁸¹ Se refiere a la “felicidad pública” y a la “búsqueda de la libertad,” que constituyen la finalidad de la fundación.

En el espacio público se renueva el acto de la constitución del poder y se torna “lugar de memoria,” en muchos sentidos, porque sí bien es donde se despliega el debate en pos de la excelencia, actos y palabras, éstos también serían efímeros, de no ser por la búsqueda de la permanencia, que se sostiene en varias dimensiones a través de la memoria.⁸²

Hay memoria material que es claramente objetual, “cosas tangibles” dirá Arendt: libros, cuadros, estatuas, edificios, música, que es “continente y da testimonio de todo un pasado conocido de países, naciones y de la humanidad misma.” cuyo único criterio para juzgarlos “es su relativa permanencia y su final inmortalidad.”⁸³ Estos objetos culturales son memoria del origen y del paso del tiempo.

El encargado de crear “evidencias” es el *homo faber*, “cuya materia prima son la memoria y aquéllos materiales que vuelven tangible el sentido memorable de su creación” y cuyo sentido es “complementar el ser político de los individuos, ya que colabora para que los actores sean vistos mediante estos testimonios y ser juzgados después de su muerte, por sucesivos espectadores.”⁸⁴

La durabilidad de los objetos, su permanencia en el mundo por sucesivas generaciones, contrasta con el carácter volátil de los actos y con la dificultad por mantener el gesto fundacional. Pero a la incertidumbre y

⁸² Estos “lugares” como bien señala Hartog, tienen que ser reconstruidos sin cesar y se tornan “una encrucijada donde se cruzan diferentes caminos de memoria,” Hartog, F. *Regímenes de historicidad, op cit.*, p. 155.

⁸³ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, “La crisis en la cultura, su significado político y social”, p. 209–238, p. 214.

⁸⁴ Rivero, Martha, *El Totalitarismo. Una nota sobre la pérdida del sentido común*. Tesis de Posgrado. México, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, 1990, “El narrador y la memoria,” p. p. 41–43, p. 41.

falta de certeza de la política, le apoyan los objetos memoriales para “refundar” de nuevo a través de su sola presencia.

Los objetos y en particular, las obras de arte, son las más mundanas y las más permanentes. Su perdurabilidad garantiza “un hogar en el mundo” en el cual nacer y morir, que es “consuelo, estabilidad y significado.”⁸⁵

Por otra parte, en esta celebración del pasado común, la nota distintiva primigenia está marcada por la presencia del *homo faber* y su paso por la tierra. El mundo de los objetos, creados por las manos del hombre, también será visto construcción de memoria colectiva.

Los artefactos creados por las manos del hombre le permiten construir un mundo en común con sus semejantes y a la vez, otorgan permanencia y durabilidad a la condición humana. Los artefactos constituyen pues, la primera forma humana de dejar huella tras de sí. A partir de lo fabricado se traspassa la futilidad de la existencia mortal. Las elaboraciones manuales se consumen, se desgastan o perduran al paso del tiempo, se separan de los hombres y permanecen por generaciones. Son en este sentido, memoria de actos. Edifican el pasado que se torna presente.

A partir de la fabricación de objetos los hombres crean su hogar común. Las cosas median la relación entre los individuos, establecen una porción de mundanidad entre las personas y también les otorgan el necesario espacio respecto de la naturaleza, en donde cada objeto va a ocupar un

⁸⁵ Lessnoff, M., *La filosofía política del siglo XX*. “Hannah Arendt. El republicanismo clásico y el mundo moderno,” p.p. 93-139, Madrid, Akal, Nuestro Tiempo, # 4, 2003, p. 105.

lugar y establecer su propio significado. Esto hará posible, el doble efecto de lograr, tanto la permanencia, como el cambio en la historia. El uso y el consumo desgasta y destruye en ocasiones, a los artefactos, condenándolos, a veces, a su desaparición sin dejar rastro.

Los artículos que perduran son testigos que constituyen la herencia y son parte de la *mnesis* de la especie humana. La manufactura es sostén que impide el deterioro y envejecimiento de ese mundo fabricado y su posible desaparición, por esto, es el esmero por colocar los objetos a la vista de todos, en Museos y lugares públicos. Son testimonio de la presencia del hombre en la tierra y constituyen la base del recuerdo colectivo.

Una vez elaborado el objeto, su creador puede destruirlo a su antojo, porque la vida de las cosas es reversible, esto es muy distinto al producto de la acción cuyo efecto se resiste al control humano. La acción, como vimos, es ajena al cálculo y su efecto irreversible. La fabricación, por el contrario, implica una gran seguridad y control. El *homo faber*, dice Arendt, es amo de la naturaleza, la controla y destruye a su antojo, a diferencia del hombre que actúa, el cual una vez iniciada la empresa, no tiene control sobre su resultado.

De este modo, el Museo, la pintura, la obra, el artefacto, se vuelven un lugar de memoria intencional; conmemoran un hecho significativo. Es

esta monumentalidad que hace de los objetos “documentos intencionales memoriales explícitos.”⁸⁶

Señala Deotte⁸⁷ al Museo como institución surgida de la Revolución Francesa por necesidad de legitimación del poder. Su carácter de universal, público y cosmopolita lo presenta como abierto a todos.

Europa en este sentido, es la inventora del Museo por una necesidad de producir totalidad estética a partir de una colección de fragmentos. Las huellas *mnémicas* aparecen de origen fragmentadas. Son, como bien señala el autor “fragmentos desprendidos de obras que ya perdieron sus finalidades y destinos. Trozos arruinados de una sociedad que se ha desplomado.”⁸⁸ Sin embargo el discurso oficial se encarga de dotarlas de una coherencia y continuidad de la cual carecen. Los objetos contribuyen con su visibilidad y exposición, a armar la historia que se quiere contar.

La esencia del arte y la idea de lo bello también serán sometidos a esta finalidad. A la idea de escribir una historia que sirva para que una comunidad se identifique a partir de un pasado común. Deotte afirma: “Así como no hay comunidad sin escritura o huellas, tampoco la hay sin colección de fragmentos: sin lugares de puesta a distancia de objetos retirados del mercado o del uso.”⁸⁹

⁸⁶ Sobre el papel del Museo, ver: Deotte, Jean Louis, *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1998, p.p. 39, 40.

⁸⁷ *Ibid*, p..32.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 110.

El Museo como producto que alcanza su florecimiento en los siglos XIX y XX, aparece imbuido por el carácter reconstructivo del hecho histórico y es así que con el afán de armar la idea de evolución, señala Deotte: “se le dio al objeto más insignificante un valor objetivo.”⁹⁰ Se vio en este sentido, concebido dentro de la idea de proceso, donde el recuerdo aparece unificado, controlado, predecible y congruente.

Este tema es explicado por Danto⁹¹ dentro de la dicotomía arte moderno–arte contemporáneo y señala que hay un cambio en donde el Museo deja de ser un depósito de materiales para defender una determinada tesis, a uno donde no hay relato al que los contenidos del Museo se deban ajustar. En el mundo contemporáneo el Museo es ya, en palabras de Danto: “un campo dispuesto para la reordenación constante.”⁹²

Sí anteriormente, la identidad del Museo aparecía ligada al relato oficial, desde el surrealismo el arte es “lo que acontece ahora” situándose en un presente que ya no recurre al relato fundador. Ahora no tiene que constituir un relato legitimador sino fragmentos de lo que sería el arte del presente.

Lo anterior, lleva a interrogar la noción de obra de arte de acuerdo con Arendt como obra intencional concebida como lugar de memoria y ver más como subjetividad estética que se aleja del poder como dispositivo de memoria al dar entrada a expresiones diversas que en la búsqueda de

⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁹¹ Danto, Arthur, C., *Después del fin del arte*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 29.

⁹² *Ibid.*, p. 32.

verdad histórica enfrentan pluralidad de intereses y significados y que constituye un trabajo de reconstrucción que en sentido lato puede generar “conflictos de memoria” que tendrán que ser sometidos a una deliberación amplia. Cambia con los tiempos la finalidad del Museo. Sí en el siglo XIX era la memoria de la fundación y la encarnación de los logros del poder, hoy sería un símbolo que favorece la posibilidad de generar un marco de recuperación y sentido al presente, para los memoriales.

No ocurre lo mismo con la idea de patrimonio que aparece ligada al territorio, a la memoria y a la identidad aún cuando aparece más como “una identidad que se reconoce inquieta, en peligro de desaparecer”⁹³ y por esa razón hace una mirada genealógica hacia los bienes culturales colectivos. Es una alerta contra el olvido a través de lo que se ha construido y poseído.

Es más como señala Hartog, “Cierta forma de relación con el mundo y con el tiempo. Una conciencia, las más de las veces inquieta, de que alguna cosa (objeto, monumento, sitio, paisaje) haya desaparecido o esté en proceso de desaparecer del horizonte.”⁹⁴

En este sentido, la patrimonialización tendrá que ver con hacer visible un pasado a través de los vestigios dejados, que deberán ser restaurados y cuidados para el porvenir. Son “lugares de memoria particularmente eficientes”⁹⁵ que recuerdan los orígenes y son restablecidos para los que

⁹³ Hartog, F. *Regímenes... op cit.*, p. 181.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 184.

vienen. A diferencia de las ruinas que son sólo ausencia y muestra de la grandeza destruida por el paso del tiempo.⁹⁶ El patrimonio por el contrario, debe mostrar haber pasado la prueba del tiempo y ser capaz de suscitar el recuerdo de los orígenes.

Mientras el patrimonio nos hace evocar otros tiempos y otorga la sensación de pertenencia, las ruinas son de manera simultánea grandeza y miseria de la inclemencia del paso del tiempo y la incapacidad para preservar, son así, muestra de una ruptura desgarrada, un antes en que eran valiosas y un después, en el que no desaparecieron por completo como para ser olvidadas, sino quedaron como muestra de lo que fue. Pese a ello, patrimonio y ruinas serán ejemplo, serán muestra de la autoridad del pasado.⁹⁷ Herencia por conservar y legar.

Aquí veremos que sí hay testamento que heredar, aunque también sea fragmentario y habrá que reorganizar los trozos, buscar su singularidad y dar cronología. En esta temporalización conformamos nuestra simbología y miramos desde el presente.

Fundación y recuerdos futuros

La fundación constituye garantía de futuro para renovar el espacio público, en la medida en que es correa de transmisión de valores, gestas y momentos cívicos para la población. El afán de búsqueda de la libertad

⁹⁶ Augé Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 25 y Hartog, F. Regímenes, *op cit.*, p. 187.

⁹⁷ Al respecto dice Hartog que son un orden de reverencia porque: "El pasado antiguo es pasado y su ejemplo es autoridad." Ver Hartog, F. *Regímenes... op cit.*, p. 200.

se transmite a los que vienen, por esto es que el acto de crear un nuevo acuerdo va ligado a la capacidad de memoria colectiva en su propia autopreservación. Arendt hace aparecer la fundación en estrecha vinculación con los procesos de memoria. Así, fundación y memoria aparecen en una dupla cuya finalidad es el mantenimiento del espacio público creado a partir del pacto fundacional.

Los jóvenes del presente tienen el deber de recordar las acciones heroicas que en el pasado llevaron a la ruptura con la continuidad de la historia, a la revolución y posteriormente, a la fundación. En este punto, no se trata tanto de someter a verificación los hechos, sino que, esta nota celebratoria del pasado colectivo sea una forma pública de conciencia para crear un espacio común posible.

En el sentido de obligación, el parangón es claro para Arendt: familia y cuerpo político coinciden en su intención, es la continuidad, la transmisión del pasado al presente y la búsqueda de permanencia en el mundo. Cada familia que inicia es un acto de fundación, y al igual que el cuerpo político, apunta a conservar lazos con el pasado y a generar futuro.

La búsqueda de libertad se trasmuta por herencia a una especie de genealogía constituida en torno a un relato fundador, que puede construirse a partir de símbolos unificadores que dotan de un imaginario de continuidad con lo que se preserva el momento fundacional. Dicha construcción de un imaginario de la continuidad que preserva el momento fundacional, va de alguna forma construyéndose en un proceso acumulativo que Le Goff resalta cuando menciona por ejemplo,

que: “Al otro día de la revolución francesa tiene lugar un retorno a la memoria de los muertos.”⁹⁸ Este proceso se profundiza a través de un ejercicio pedagógico memorial tangible de cementerios, museos, bibliotecas, calendarios conmemorativos, monumentos y estatuas. En las que resalta también la idea de asociar las gestas con el anonimato del heroísmo, al resaltar al “soldado desconocido.”

También, desde el poder, se constituye un ideal simbólico a través de celebraciones, fechas cívicas, e incluso en una “manipulación de la memoria” que “priva a la memoria colectiva de la multiplicidad de víctimas.”⁹⁹ Así, se genera una recreación del acto constitutivo del poder que tornea una memoria nacional moldeada a medida de los intereses de instrumentalización del gobierno, que como vimos, en el fascismo y nazismo cobró características insólitas.

Por el contrario, cuando procede desde la colectividad, el discurso que en un inicio, es un orden de referencia de eventos recuperados de la experiencia, va tornándose recuerdo común de eventos significativos que traspasa generaciones y se vuelve “materialización de la memoria colectiva” que en Nora, conforman los “lugares de memoria”, y ya no tienen referentes en la realidad, sino que ellos mismos son sus propios referentes.¹⁰⁰

La conmemoración del pasado escenifica y reproduce el momento fundacional y permite, a través de fechas específicas, reconstruir el acto

⁹⁸ Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991. Segunda parte *El orden de la memoria*, p. 168.

⁹⁹ *Ibid.*, p.p. 168 y 169.

¹⁰⁰ Nora, Pierre, *Les lieux de la mémoire*, Tl, Paris, Gallimard, 1984. Ver “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, p.XVIII– XLI.

y vivificarlo. Le Goff señala el hecho de que en Los Estados Unidos: “al otro día de la guerra de secesión se establece un día conmemorativo, el 30 de mayo, que es festejado a partir de 1868 y que en 1882 se le da el nombre, precisamente, de *Memorial Day*.”¹⁰¹

Este pasado común que es resaltado, e incluso, acumulado, a través de la conservación del recuerdo jerarquiza el momento fundador y renueva los mejores atributos de la política.” Por el contrario, el olvido de los momentos privilegiados, conduce no sólo a diluir el intento por crear “nuevo orden en el mundo,”¹⁰² sino a la pérdida del espacio público.

En este sentido, Arendt lamenta la falta de memoria de los Estados Unidos. Un ejemplo de esto, es la crítica hecha a la “revolución sin herederos” en que se constituyó Los Estados Unidos, “al no haber sabido incorporar la Revolución americana a la tradición revolucionaria.”¹⁰³

De su inicio como un régimen republicano inspirado en el pasado, a la conversión en democracia liberal de masas, sustentada en el repliegue hacia la libertad negativa, hubo una pérdida. Ésta estuvo marcada por el olvido de los momentos de celebración del pasado, por el triunfo de la libertad sobre el poder y la mediocridad del consumo, anunciada por Tocqueville.

Al respecto, dice: “Los Estados Unidos olvidaron completamente su acta de nacimiento revolucionaria y esta ineptitud para el recuerdo tiene en gran parte la culpa del temor intenso a la revolución que se manifiesta

¹⁰¹ Le Goff, *op cit.*, p. 170.

¹⁰² Arendt, Hannah, *Sobre la revolución, op cit.*, p. 186.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 223.

en este país.”¹⁰⁴ Es en parte también lo que explica la tendencia a la privatización y al predominio de los derechos individuales sobre lo público.

El olvido también se generó en el sentido de que la revolución americana no surgió de la necesidad histórica, sino por el afán de búsqueda de la libertad, que fue en suma, un acto deliberado, es decir, orientado por la acción. Esta falta de memoria también conduce a una pérdida de los ideales republicanos y a la confusión del ideal de libertad, con “libertad de empresa.”¹⁰⁵ Se perdió por omisión la libertad política (libertad de palabra y de pensamiento, libertad de reunión y asociación). Con ello, las instituciones surgidas de la búsqueda de libertad, es decir, de un movimiento revolucionario, no cumplieron su objetivo básico, que es el derecho a participar en el gobierno y por tanto, fueron olvidadas en pos del bienestar individual material.

Pero vemos en estos tiempos una recurrencia, una búsqueda de memoria, como se mencionó antes, que surge desde el discurso oficial e invoca a ir en pos de los recuerdos, e incita a renovar un pasado de éxito político y de triunfos para superar escollos y construir futuro.

En la crítica de Arendt, Francia, a diferencia de los Estados Unidos, hizo una reconstrucción memorial de su revolución, que la llevó a ser símbolo de la tradición revolucionaria, sin importar, se lamenta Arendt, que su resultado haya sido desastroso.

En Norteamérica privó el énfasis en las experiencias prácticas, a pesar de que los Padres Fundadores se preocuparon por la historia antigua, pero

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.p. 223, 224.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 224.

este interés por el pensamiento desapareció después de que la empresa había sido realizada, contrario a toda la riqueza de la tradición memorial en Francia. Esto explica el nulo impacto de la experiencia revolucionaria americana en el espectro de las grandes revoluciones y su prematuro olvido.

En este sentido, las conmemoraciones redefinen el calendario de la vida pública porque marcan plazos e imponen ritmos celebratorios. Tiene como vimos, una finalidad pedagógica. La conmemoración será así “una actividad extraña que oscila entre la presencia y la ausencia”¹⁰⁶ al poner en el orden del día la memoria dirigida, por nombrar de algún modo a la promoción desde el Estado.

Mediante la conmemoración, el patrimonio, las ruinas, el Museo se trae el pasado al presente y se nutren actos simbólicos que unen mediante el recuerdo de un pasado mítico y lejano que se actualiza mediante ese acto.

Pero la memoria en Arendt no es sólo la de las grandes obras que dejan objetos tras de sí, o los bellos o útiles objetos, tiene otra mirada, destinada a su capacidad reconstructiva. Ante la fuga del tiempo y la pérdida de sentido, el papel del recuerdo será dar nombre a los excesos, confrontar el aspecto represivo de la memoria e intentar comprender. Será, contraria al otro tipo de memoria exaltada y heroica, el recuerdo de los sufrimientos y el dolor ocasionado por la política en la vida de las personas.

¹⁰⁶ Ozuf, Mona, en *1789 La commémoration* [vol. Colectivo, Paris, Gallimard, 1993] p. 322. Citado por Hartog, F., *Regímenes de historicidad, op cit.*, p. 148.

Hay una memoria guiada a través de las historias, los relatos y las narrativas (*stories*) que permiten alimentar el imaginario de continuidad. Esta “representación narrativa del pasado del grupo” resalta acontecimientos significativos “que tienen como sujeto a dicho grupo y que intentan dar sentido a eventos o experiencias relevantes de su pasado.” ¹⁰⁷

Para Arendt, el agente no es quien construye la narración. El actor está imbuido en la *praxis*. Dar cuenta de los eventos se consagra a “artistas, poetas o historiadores,” ¹⁰⁸ observadores, que construyen las historias que pasan a formar parte de la comunidad y llevan a un futuro los eventos, Para la autora estos “guardianes de los hechos y eventos de este mundo” organizan la realidad en historias y las juzgan.

El hecho mismo de que las acciones humanas puedan ser tema de narración, da cuenta de que el ser humano nació para ser libre. Las historias dan medida de la contingencia de la acción, de su espontaneidad y de su imprevisibilidad. ¹⁰⁹ Dotan de permanencia y de persistencia al pasado al formar parte del mundo.

Con este orden temporal compartido a través de la memoria, se genera una “comunidad de expectativas.” Así, “la memoria colectiva en tanto representación narrativa no sólo integra los eventos pasados en una historia, sino que incluye la construcción de una futura historia que

¹⁰⁷ Mudrovcic, Ma. Inés, “Memoria y narración,” documento inédito.

¹⁰⁸ Lessnoff, *op cit.*, p. 112.

¹⁰⁹ Kohn, Jerome, “Freedom: the priority of the political,” p.p. 113–129, en Villa, D. (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2000, p. 117.

continúa teniendo como sujeto al grupo.”¹¹⁰ Es en este sentido que Arendt apela a una recuperación en sentido positivo de la tradición entendida como celebración de la vida pública.

Para ella, siguiendo a Platón: “Todo pensamiento se inicia con el recuerdo, [pero] también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual, del que depende para su actualización.”¹¹¹

Tal esquema conceptual no es referido a la teoría, sino al carácter recurrente de las narraciones, que en su colectivización y repetición, crean memoria del pasado fundador y lo mantienen vigente en la mente y en las acciones de las personas.

En este sentido señala Arendt: “Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual a su vez, sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura.”¹¹²

La importancia de construir “recuerdos futuros”¹¹³ es tener referencias que guíen los actos, para, frente al afán de novedad, construir espacio público.

¹¹⁰ “History and Memory”, vol. 10, #2, 1998, p. 68. Cit. Por Mudrovic, “Memoria y narración”, *op cit.*

¹¹¹ Arendt Hannah, *Sobre la revolución*, *op cit.* p. 227.

¹¹² *Ibid.*, p. 228.

¹¹³ *Ibid.*, p. 228.

Capítulo 2

La herencia olvidada

Hay otra lectura de Arendt desde la ruptura de la tradición que es ejemplificada a partir de las revoluciones,¹ las cuales son un hiato en el continuo de la historia y que serán leídas como la herencia olvidada, puesto que aparecen teñidas por la pérdida de la tradición, enmarcadas históricamente por la modernidad. Aquí destaca el cuestionamiento sobre ¿Cuál es la herencia olvidada de las revoluciones?

Al intentar ir en busca de lo que se perdió con el desgaste y el olvido de la política, la pregunta será sobre lo qué ocurrió con las instituciones construídas después de las revoluciones y su recuerdo. Esto lleva a: “una forma especial de historia conceptual construida en parte como memoria, como recuperación de potenciales perdidos en el pasado.”² En estas fábulas de la revolución el énfasis será colocado en la expectativa de los actores en el futuro y en el posterior contraste con el olvido de la finalidad política y el desgaste institucional.

La interpretación de los fundamentos y la de la revolución comparten la búsqueda perdida en el pasado con la finalidad de generar futuro para los cuerpos políticos y la renovación del pacto original.

¹ Que Celso Lafer acertadamente denomina: “la fábula política que busca preservar el significado de la tradición revolucionaria,” a su libro *Sobre la revolución* y que es muestra del método que Arendt utiliza, en el que hay la intención deliberada de no hacer un estudio histórico tal cual. Ver: Lafer, Celso, *Ensayos liberales*, México, FCE, Breviarios # 523, 1993, p. 206.

² Benhabib, *The reluctant... op cit.*, p. 120.

Esto lleva a Arendt en su interpretación, a elaborar una “contra-filosofía de la historia,”³ que interpreta las condiciones en las que se desenvuelven los movimientos revolucionarios, así como sus consecuencias para una probable reelaboración a futuro.

Benhabib⁴ sostiene que esta línea de análisis, que se presenta como otra vertiente de la que hemos tratado de desarrollar en el capítulo anterior, basada en la búsqueda fenomenológica de los orígenes perdidos.

Este abordaje aparece enmarcado en la crítica de la autora a la causalidad y al determinismo, puesto que las revoluciones constituyen muestra, de la excepcionalidad en la acción y la singularidad del acontecimiento y aparecen con todos los elementos a recuperar de la política: espontaneidad, imaginación, participación y fortalecimiento de los que no tienen poder, mediante la aparición en la escena pública. Estos constituyen elementos que a decir de Benhabib,⁵ resultan un aporte interesante de Arendt frente a otras perspectivas, como la liberal. Las revoluciones son analizadas de manera muy personal, aproximando a Arendt a una especie de historia conceptual próxima a la memoria,

³ Enegréen, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, “Raconter ce qui est,” p. 162.

⁴ Ver: Benhabib, S., “Redemptive power of narrative” en *Social Research*, vol. 57, No. 1 (spring 1990) p.p. 168–195, en particular, p. 187.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

que se pregunta por el legado de las mismas y cómo éstas son recordadas.

La pregunta de Arendt sobre qué es lo que se conserva de las revoluciones como finalidad política en el recuerdo, así como el método empleado para lograrlo, al parecer, en su momento no fue bien comprendido dentro del *establishment*.

El historiador marxista Eric Hobsbawm, señalaba en 1965, poco después de haberse publicado *On revolution*, que a pesar de las ideas e interpretaciones generales contenidas en la obra: “Éstas no se basan en un estudio adecuado de la materia que pretenden interpretar, y de hecho, por su mismo método, parecen excluir tal tipo de estudio, carecen de fundamentación firme.” Reconoce Hobsbawm: “La autora tiene méritos nada desdeñables: un estilo lúcido, a veces henchido de retórica intelectual (...) aunque un tipo que se compagina mejor, al parecer, con el difuso ámbito que hay entre la literatura, la psicología y lo que, por falta de mejor vocabulario, podría denominarse profecía social.”⁶

Para el historiador, la falta de apego a la Historia por parte de Arendt se hacía manifiesta porque ésta armaba un tipo ideal de revolución y excluía “todo lo que no interesa a su argumentación.” Le criticaba por optar por “las construcciones metafísicas o el sentimiento poético por encima de la realidad.”⁷ Así como, su falta de interés por los hechos.

⁶ Hobsbawm, Eric, “Hannah Arendt acerca de la revolución,” p. p. 283–293, en *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2000, p.284.

⁷ *Ibid.*, p. 289.

Es en el tratamiento de las revoluciones donde mejor se aplica la interpretación de Enegrén, sobre la intención de Arendt de elaborar “un artificio narrativo.”⁸ Teniendo como modelo *La Iliada*, la idea es que la historia sea un “artefacto” que confiera una potencial inmortalidad de recordar la acción y salvarla del olvido.

La empresa es acercar memoria e historia y combatir la fragilidad de la política mediante un diagnóstico, cuya finalidad no es ajena a la imparcialidad y la distancia objetiva, pero su intención primera es más, como sostiene Enegrén: “Fabricar una memoria capaz de perpetuar la acción radiante y transformar el evento para dotarlo de un sentido que lo haga escapar de la futilidad.”⁹

Es decir, la autora nos va a relatar lo memorable en “historias plenas de significado,” tal cual ella destacaba de las narraciones de la antigüedad. De allí, que no es de extrañar que su recreación de las revoluciones aparezca centrada en los actos heroicos, en la personalidad de los dirigentes y sus hazañas y en “los momentos de gloria” o de dramatismo en la desgracia de la pérdida del “brillo original.”

La ruptura de la tradición y las revoluciones

Sí anteriormente, la fundación de nuevos cuerpos políticos constituía un legado a las futuras generaciones que a partir de la memoria mantendrían viva la pertenencia y el momento privilegiado, ahora esta herencia para los que vienen, ya no estará incluida en ningún

⁸ Enegren, *op cit.*, p.p. 170, 171.

⁹ *Ibid.*, p. 171.

testamento, dirá la autora y, la voluntad de “legar posesiones pasadas a un futuro,” se enfrentará en su despliegue, a la pérdida de tradición en la época moderna. La idea de autoridad del pasado como guía pierde todo sentido.

El afán revolucionario de consecución de la libertad política, de amistad ciudadana y felicidad pública, que en Arendt es transformado en metáfora como “tesoro,” se enfrenta a la falta de pertenencia a tradición alguna, y sin lazos para que las futuras generaciones mantengan vivo el espíritu revolucionario, se enfrenta al riesgo del olvido.

Este “tesoro” se enfrenta al riesgo latente de ser borrado de la memoria, es decir, a su desaparición.¹⁰ Ahora, para reactivar el legado de la *polis*, habrá que enfrentarse a los eventos y lograr el recuerdo de las instituciones que les dieron vida.

El testamento o la herencia, permitía legar posesiones pasadas a un futuro y dirá Arendt: “sin tradición, la cual, selecciona, nombra, transmite y preserva, indica donde están los tesoros y cual es su valor, parece no haber ninguna continuidad en el tiempo (...) ningún pasado ni presente.”¹¹

La pregunta será: ¿Cómo enfrentarnos a la política? Y más aún, ¿Cómo hacemos para preservarla, cuando ésta sólo constituye “momentos?”

La falta de memoria liquida cualquier intento por mantener vivo el espacio común. Esta pérdida, dirá Arendt: “fue consumada por el olvido

¹⁰ *Ibid.*, p.p. 77–78.

¹¹ Arendt, Hannah, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 77. Este texto fue también publicado como introducción a *Entre el pasado y el futuro*.

por un fallo en nuestra capacidad de recordar, que aconteció no sólo a los herederos, sino por así decirlo, a los testigos, a aquéllos que habían tenido por un breve momento el tesoro en la palma de la mano, en pocas palabras, a los vivos.”¹²

El carácter efímero de los actos se enfrenta a la incapacidad para ser narrados, y al no haber “una historia que contar,” no hay ninguna conciencia para heredar y cuestionar, para pensar y rememorar. La capacidad para recordar aparecía ligada a la necesidad de “una trama preestablecida de referencia”¹³ y por eso, la acción, aún cuando tiene claro su significado, no supo como preservarlo ya que ésta sólo tiene sentido “para las conciencias que la heredan y cuestionan.”¹⁴

Sí los actores no pueden dar cuenta de sus actos y los espectadores no son capaces de recuperar la experiencia, ¿Qué es lo que permanece? El mantenimiento del espacio público depende de la memoria que se tenga de los actos, al perderse esta capacidad, toma su lugar el discurso de la racionalidad que aleja el pensamiento vinculado al suceso y tiende “a devenir enteramente sin sentido o a refundir viejas verdades que han perdido toda relevancia concreta.”¹⁵

Paz señala la pérdida y subraya la confusión de tiempos en la modernidad inducida por las revoluciones que son “movimiento cíclico” dentro del movimiento rectilíneo en el que la política se impone al tiempo eterno de la religión. Estas ideas de revolución se funden en el

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

tiempo rectilíneo: la historia concebida como marcha y predominio en la acepción moderna de “la irrupción del tiempo profano,” a lo cual agrega: “La nueva significación destruye la antigua: el pasado no volverá y el arquetipo del suceder no es lo que fue sino lo que será.”¹⁶

Dirá Paz: “La idea de revolución en su significado moderno, representa con la máxima coherencia la concepción de la historia como cambio y progreso ineludible (...) Sin embargo, sí las revoluciones son necesarias, la historia posee la necesidad del tempo cíclico. Misterio insoluble como la Trinidad, pues las revoluciones son expresiones del tiempo irreversible y, por tanto, manifestaciones de la razón crítica: la libertad misma. Ambigüedad de la revolución: su rostro nos muestra los rasgos míticos del tiempo cíclico y los rasgos geométricos de la crítica, la antigüedad más antigua y la novedad más nueva.”¹⁷

La lucha de la libertad frente al poder

El acto fundacional a través del pacto y del acuerdo representa la posibilidad de pasar de la liberación¹⁸ a la búsqueda de la libertad (*the emergence of freedom*) que constituye la esencia misma de la política.

¹⁶ Paz, Octavio, *Corriente alterna*, “revuelta, revolución, rebelión,” México, SXXI, 1967, p. 151.

¹⁷ Paz, Octavio, Obras Completas, Tomo I, *La casa de la presencia. Poesía e historia, Los hijos del limo*, “La revuelta del futuro”, p. 357, México, FCE, 2003.

¹⁸ De acuerdo con Enegrén, Arendt comprende liberación como: “el acto por el cual escapamos de toda dominación, tanto política como económica. Pero determinar la escasez, conmocionar un orden social injusto, derrocar un gobierno irrespetuoso de las libertades, son solamente gestos negativos (y violentos) del punto de vista de la libertad, que no es ausencia de lazos (libertad liberal) sino capacidad de innovar por medio de la acción y la palabra, espontaneidad común que llama a la existencia de lo

Este panorama hace que los revolucionarios, ante la imposibilidad de retomar el hilo de la tradición y frente a la incertidumbre y contingencia de la política se centren en la búsqueda de la libertad como finalidad política.

Al remitir a la acción como construcción de espacio político y espacio de la libertad, Arendt llegará a plantear que en el problema de la libertad se centra la finalidad de la política, es por eso que afirma: “La acción y la política entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre.”¹⁹ Por tal motivo, revolución, fundación y búsqueda de la libertad como finalidad de la política, van juntas.

Con el movimiento revolucionario se gesta el acto liberador, es decir, el desprendimiento de condiciones perjudiciales dentro del curso de la política y la búsqueda de ruptura para constituir algo nuevo. En la fundación, se persigue la libertad entendida en sentido positivo, es decir como libertad para actuar y como sentido de la política.²⁰

que no existía.” Ver Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt, op cit.*, Chapitre II, “Révolution et fondation”, p.p. 173–190. Hay una versión en español en: Hilb, Claudia, *El resplandor de lo público*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1994, p.p. 53– 87. Ver en particular, p. 58. Ver también: “Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de la libertad” en Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, FCE, Breviarios # 239, 216–233, 1974.

¹⁹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, “Que es la libertad”, p. 158.

²⁰ Para profundizar en la distinción y aún en el carácter semántico de la misma, ver: Pitkin, Hanna Fenichel, “Are freedom and liberty twins?” en *Political Theory*, vol 16, no. 4, November, Sage Publications Inc., 1988. p.p. 523–552.

Subrayar la libertad como libertad positiva, hace que Arendt conciba que la participación en los asuntos comunes sea la prioridad a alcanzar de manera colectiva y que constituya la aspiración individual o la meta a conseguir. Este razonamiento inspirado en la antigüedad, la llevará a enfrentar numerosos problemas en el planteamiento, puesto que toda idea de libertad entendida en sentido negativo, es decir, en sentido moderno, como espacio frente al poder, en la autora será asociado a “pérdida,” alienación, desencanto frente a la política, como veremos más adelante.

Pero además, el ideal de libertad como libertad para dedicarse a la política, aparece vinculado a la idea de poder definida como “actuar en concierto,” donde todos buscan ejercer este ideal para el mantenimiento del mundo en común, en oposición al individuo del cálculo y de la confusión de la fabricación con el actuar.

Esta noción de poder horizontal aparece contrastada con la idea de poder como dominio,²¹ que se manifiesta de manera jerárquica y que tiene su referente en la idea de Estado moderno. Lo que la aleja del poder entendido como coerción y la lleva a un ideal de indiferenciación entre gobernantes y gobernados, pero también refuerza la idea de que el fin de la política es su automantenimiento, es decir a eximirla de temas como: economía, sociedad, burocracia, etc., La autora va en busca de una preservación de la autonomía de la política, que la hace llegar a un diseño que comprende a ésta como esfera autónoma y le somete a numerosas dificultades en la argumentación, principalmente

²¹ Ver: Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México, Joaquín Motriz, 1970, p. 37.

cuando se trata de revisar bajo esta normatividad el moderno Estado Nación.²²

Es rescatable la idea de la política entendida como poder conjunto y alejada de nociones como la violencia, sin embargo, “depurar” al extremo la lleva a prescindir de la idea de política como solución de conflictos y medio para dirimir intereses a favor de la convivencia y comunidad.

Esto llevará a Arendt hacia una interpretación poco convencional de la política, que ciertamente puede ser vista como una “concepción que tiene como fin su propia continuidad”²³ y que será hilo conductor para el cuestionamiento sobre el destino de la política en la época moderna.

Su afán empero, no va en el sentido de una mera recuperación nostálgica de la *polis*, sino ir hacia los momentos donde la política mostró a plenitud su realización. Aún cuando, esta búsqueda aparecerá marcada por la idea de que el fin de la política sea su propia preservación, lo cual lleva a considerar que lo que le interesa a Arendt es el mantenimiento de las condiciones que dieron lugar a la creación de un espacio público donde se comparten temas de interés común.

En este punto, Arato y Cohen señalan la contradicción de Arendt sobre dos concepciones que se excluyen, por decirlo de algún modo. Por un lado, la idea antropológica de la acción como parte inherente a la

²² Ver Pitkin, Hannah Fenichel, *The attack of the blob, Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

²³ Ingram, David, “Novus Ordo Seclorum, The trial of (post) Modernity or the tale of two revolutions”, en May, Larry y Kohn Jerome, *Hannah Arendt: Twenty years later*, Cambridge, MIT Press, 1996, p.p 221–250. p. 225.

“condición humana” y por el otro, el concepto de poder que requiere un modelo institucional centrado en la república.

Esto, agregaríamos, sustentado en una idea de poder que difiere de las nociones tradicionales asociadas a una visión jerárquica del mismo. Lo que hace, de acuerdo con los autores mencionados, que se le relacione con el discurso, “en su sentido retórico primordial” que tiene su despliegue en “una autopresentación dramática basada en la retórica,” que excluye el carácter instrumental.

Este ideal se sustenta en la base de “hacer y cumplir promesas,” capacidad preformativa que vincula a las personas. Por esto, es que la finalidad será la fama y la inmortalidad, que en efecto, requieren de una república, pero en el sentido clásico, para su realización.²⁴

No debemos perder de vista, que su intento es la recuperación de las virtudes republicanas y en esto tiene una gran deuda con la antigüedad, por eso se ha destacado su modelo como un intento por de resaltar el modelo agonal de la polis que se sustentaba, como sostiene Benhabib: en “una comunidad moralmente homogénea y políticamente igualitaria, pero exclusiva, en la que la acción también podía ser una revelación del ser a los demás.”²⁵

Estos elementos serán guía para la lectura de las revoluciones, ella busca una ambigua recuperación de la idea de distinción pero comprendida como una individualidad fuerte, donde cada uno busca la distinción de los demás mediante actos de excelencia, lograr acciones irrepetibles y ser “de los mejores.”

²⁴ Ver: Arato y Cohen, *Sociedad civil y Teoría política, op cit.*, p.p. 216, 217.

²⁵ Benhabib, *Modelos de espacio.... op cit.*, p. 110.

En este espíritu agonal el ámbito público es un espacio de apariencias en el que se destaca “la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia.”²⁶ Estos elementos son revelados a otros y compartidos en una arena competitiva donde se busca contrarrestar la futilidad y el carácter efímero de la vida mediante actos memorables.

Tal cualidad se aprecia muy bien en los estallidos revolucionarios, que son narrados por Arendt como nota de la incandescencia de la política y la historia, pero a la vez denotan su fragilidad y contingencia. La acción espontánea característica de las revoluciones crea novedad pero es muestra de su carácter efímero e imprevisible. En esta recreación se aprecia el carácter de la acción que para Arendt, tiene como mecanismo unificador el uso de la palabra. Es un código compartido por los integrantes del espacio público, que permite integrar puntos de vista divergentes en un código común. Es a través del sentido común que se unifican criterios. En este compromiso público hay un respeto por el argumento, el debate sobre temas de interés común, la participación activa en la gestión de los asuntos comunes y el mantenimiento de la memoria colectiva encarnada en las “grandes obras y los grandes actos.” De la misma forma, al hacer la narración de la revolución prevalece el lenguaje como un intento para poder pensar la historia “sedimentada en capas de lenguaje.”²⁷

Arendt considera a la política como una forma de acción y ésta es una manera de estar en el mundo que lleva a los hombres a unirse por medio de un compromiso común, que es el mantenimiento del espacio

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ *Ibid.*, p. 108

público. Esto los hace directamente responsables de la gestión de los intereses que les son comunes y que no necesariamente los lleva a participar, sino a “tener un compromiso con la forma pública de estar en el mundo y con todo lo que ello entraña.”²⁸

Lo anterior, hace de la política una “empresa de los interesados,” pero en este proceso autoselectivo, hay oportunidades para cada persona. Quien así lo decide, puede participar, mientras que aquél que opta por no ocuparse de los asuntos públicos, podrá hacerlo y depositar en otros las decisiones, pero será su elección, no la de un sistema que lo excluye.²⁹

Este hecho es correspondiente con el acto constitucional y es allí donde debe quedar plasmado el sentido eminentemente político de las revoluciones, así como garantizar de forma legítima el poder de la acción conjunta. En la *Constitutio Libertatis* se definen las reglas para gobernarse y se fijan los límites de la nueva esfera política.³⁰ Además, se plasma por escrito lo que pudiera ser efímero y sí se dejara al arbitrio de la palabra y de la acción. Es por esto que afirma la autora: “Puesto que tratamos aquí de la palabra escrita y no de la hablada, es el momento de decir que nos enfrentamos a uno de esos momentos raros en la historia en que el poder se basta para levantar su propio

²⁸ Parekh, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 1986, “Hannah Arendt”, p.p. 11– 37, p. 26.

²⁹ Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, colección ensayistas # 16, 1999, p. 234.

³⁰ Aunque Arendt admite: “Evidentemente, la palabra Constitución es equívoca porque significa tanto el acto constituyente como la ley o normas de gobierno que son “constituidas”. Ver: Arendt, *Sobre la revolución, op cit.*, p. 146.

monumento.”³¹ Es decir, ser garantía de su durabilidad y preservación de la libertad. Esto implica que la institucionalidad debe garantizar el ejercicio de la libertad y debe proceder de la acción concertada, no de una cúpula que establece las reglas sin tomar en cuenta a los demás.

Por ello, la autora sostiene enfática: “El propósito último de la revolución es la “constitución de la libertad,” mientras que la función real del gobierno es “la fundación de una república.”³² La Constitución tiene que ser “de un pueblo que constituye gobierno” como Paine señalaba, puesto que hay una marcada distancia entre “aquéllas constituciones que un gobierno no revolucionario adopta a causa de que el pueblo y su revolución han sido incapaces de constituir su propio gobierno y aquéllas otras que procedían del despliegue de la historia.”³³

La importancia de este momento ha sido descuidada en ocasiones por la teoría, dirá Arendt. En la confusión entre empresa de liberación y fundación de la libertad, la teoría se ha alejado de la experiencia al concentrarse en exaltar el dramatismo del “tumulto de la liberación”³⁴ y declinar hacia el “silencio” de la fundación, esto, en alusión a que los vencedores monopolizan la palabra escrita y las condiciones del pacto.

Aquí, cuando parece que la autora se aproxima al problema de los ajustes de cuentas en el poder, parece rehuir el hecho de que esto dificulta sobremanera la “participación conjunta” y el “poder distribuido.”

³¹ Arendt, *Sobre la revolución, op cit.*, p. 131.

³² *Ibid*, p. 142.

³³ *Ibid.*, p. 146.

³⁴ *Ibid.*, p.143.

La teoría política a menudo confunde liberación y libertad, dirá Arendt. Predomina la visión de los ganadores como reacción, derrota o paralización de la gesta, es decir, la mirada hacia la violencia. En su magro acercamiento a una defensa de la historia monumental, Arendt dirá: “No hay nada más inútil que la rebelión y la liberación cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada.”³⁵ Su diseño republicano se aleja del ideal enfocado a libertades y derechos civiles centrados en la libertad negativa. Por esto es su visión desencantada. La limitación de los cuerpos políticos a un tiempo y a un lugar determinado en los cuales se rompe la idea de dominio y el “poder se distribuye,” tiene una duración efímera.

En el trazo que hace la autora de de las revoluciones modernas se aprecia de manera nítida, en primer término, el hecho de que: 1.) Nos cuenta una historia, la de dos revoluciones, la exitosa (Norteamérica) y la fallida (Francia); 2.) Que para narrar los eventos excava en los escombros de la historia y recupera “las perlas” surgidas de la experiencia del pasado y va a las capas ocultas, a los sedimentos, para rastrear el significado que no es percibido a simple vista y; 3.) Procura entresacar una pequeña historia que nos permita orientarnos en el futuro.

De ambas revoluciones destaca Arendt: “Esta conjunción de novedad y sus cimientos en el pasado fue lo que contribuyó a buscar la durabilidad de esta república. Entonces, en esta ruptura, donde la historia recomienza bruscamente de nuevo, tendrá lugar una historia (*story*)

³⁵ *Ibid.*, p.144.

completamente nueva “una historia nunca conocida ni contada antes, era desconocida antes del siglo XVIII y de las dos grandes revoluciones.”

36

Arendt enfatiza, tal como señala Birulés: la distinción clara entre contrato social y contrato mutuo, puesto que piensa en el contrato sustentado en la promesa, en el cual los individuos “se vinculan para formar una comunidad [que] se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad.”³⁷ A diferencia “del acto ficticio e imaginario por el que cada individuo entrega su fuerza y su poder.”³⁸

Para la defensa de su modelo, Arendt elige a Montesquieu en lugar de la tradicional lectura, principalmente de la revolución francesa, centrada en Rousseau. Señala al respecto, que los colonos inspirados en Montesquieu: “lograron la Constitución de la libertad política”³⁹ que lleva en sí la libertad federal basada en la fundación y en la correcta distribución del poder, con lo cual “poder y libertad se implicaron mutuamente,” es decir, que “la libertad política no reside en la voluntad.”

Para la autora, la revolución “exitosa” fue Norteamérica que logró preservar la finalidad política a través de una correcta difusión del poder surgido desde abajo y por encima de los temas de la necesidad, la economía y la administración. La revolución francesa fracasó en su intento de lograr la libertad, fraternidad e igualdad, porque se centró en

³⁶ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución, op cit.*, p. 29.

³⁷ Birulés, F., *La herencia sin testamento*, Barcelona, Herder, 2007, p. 118.

³⁸ *Ibid.*, p. 118.

³⁹ Arendt *Sobre la revolución, op cit.*, p. 152.

el ámbito de la necesidad (resolver la pobreza) centralizó el poder, se volcó hacia la voluntad general que llevó a la pérdida de la individualidad, a la homogeneización, y se olvidó de la política a favor de un creciente violencia.

Revolución norteamericana: triunfo y declive de la política

Norteamérica, en sus orígenes, preservó mejor el poder compartido bajo la identificación con la libertad y la acción conjunta en un ejercicio de autopreservación del espacio público recién constituido. Varios factores contribuyeron a esta revolución exitosa, en primer término, la vocación del pueblo norteamericano por la libertad y la participación, dirá Arendt influida por Tocqueville, en segundo lugar, la ausencia de miseria lacerante como en Europa..

El elemento que caracterizó la particularidad de la fundación en Norteamérica, fue que poder y autoridad no se concibieron distintas. Mientras en algunos casos, la Constitución fue impuesta por los vencedores, en el caso de los Padres Fundadores, se trataba de “fundar un gobierno totalmente nuevo” que los llevó a una horizontalidad del poder, basada en una república “bien ordenada,” sustentada en un poder comunal, órganos de poder local secularizados, emanados desde abajo, adicionado por el mantenimiento de una esfera privada que convivía con el amor por la libertad pública y la inclusión en los asuntos comunes. Aquí, para Arendt, revolución y fundación son una dupla

indisoluble, la Constitución en Norteamérica es el reflejo del acto fundacional de un nuevo orden.

Esas bases permitieron que predominaran los criterios de durabilidad y estabilidad, que hicieron posible en el modelo republicano norteamericano, que se preservaran con mayor éxito los atributos de la política de conservación del espacio público y predominio del debate e interés por los asuntos comunes, basados en un ideal de igualdad ciudadana.

Para Arendt, los Padres Fundadores se distinguieron por su preocupación por el hecho de que el poder constituido, fuera un cuerpo político “para la posteridad.”⁴⁰ Había pues, la convicción de que “una república rectamente ordenada puede, en virtud de causas internas, ser tan inmortal o longeva como el mundo.”⁴¹ Su base fue la consecución de la “felicidad pública” construida con “amistad ciudadana,” es decir, con cierta distancia e igualdad política. La igualdad en la que piensa Arendt es *isonomía*, comprendida como igualdad ciudadana, es decir de los pares que se muestran en público.

Arendt reconoce que los logros políticos en Norteamérica fueron posibles, gracias a que no existían condiciones de miseria como en Europa, esta interpretación a lo Tocqueville, la lleva a olvidar que en los Estados Unidos la Carta constitucional dejaba sin derechos políticos a amplios sectores de la población, como población negra, mujeres y personas sin propiedad.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁴¹ *Ibid.*, p. 237. Arendt cita a Harrington, *Oceana*, edit. Liljegren, Heidelberg, 1924, p.p. 185,186.

En la democracia republicana creada en Norteamérica, se logró mayor continuidad al estar inspirados por el republicanismo clásico. Los Padres Fundadores, y en particular John Adams, se preocuparon por distinguir entre libertad y poder y fundar un nuevo cuerpo político. Esto los alejó de una noción jerarquizada de la política, donde “unos mandan y otros obedecen.”

¿Qué pasó posteriormente? Predominó el afán privado (la afición por el *comfort*) y un fortalecimiento de la esfera privada en detrimento de lo público, lo que condujo a la mediocridad, señalada en su momento por Tocqueville.

A pesar de que en términos generales, los Estados Unidos lograron con creces la finalidad republicana, este país no pudo escapar, tal como Tocqueville lo anunciaba, a la “medianía” o mediocridad de aspiraciones centradas en la envidia por las posesiones del otro. Esto para Arendt remite al olvido de las virtudes públicas y a que la población se centrara en el afán de consumo y en la libertad individual.

Los Estados Unidos pese a las condiciones de triunfo de su origen, no pudieron escapar en la moderna democracia liberal al declive de sus mejores atributos. En la época moderna “el resplandor de la libertad en la *polis*” se ve opacado por la oscuridad de la fabricación y el consumo que para Arendt, liquidan “el brillo” de la política. El problema estriba en el hecho de que se confunda la libertad política como libertad *de* la política, es decir, el refugio en la esfera privada y esto prevaleció posteriormente con la moderna sociedad de masas que tendió a la uniformidad y a omitir la pluralidad tanto como la individualidad.

Aquí sobresale la idea de fundación como inicio y construcción de algo nuevo, que ante el asombro de encontrarse frente a lo nunca visto, vuelve al pasado para constituirse. En un proceso de secularización los Padres Fundadores, fueron al pasado para construir futuro. La inspiración fue hallada en Roma, que lleva a como señala Benedict Anderson: “Lo nuevo y lo viejo están alineados diacrónicamente, y el primero parece invocar siempre una ambigua venia de los muertos.”⁴²

De esta forma, señala la autora, con respecto a los Padres Fundadores: “Conscientes de su propia ignorancia sobre el tema, dirigieron su mirada a la historia y recopilaron con cuidado exquisito, que rozaba lo pedantesco, todos los ejemplos antiguos o modernos, reales o ficticios, de constituciones republicanas, a fin de vencer su ignorancia, no dirigieron su atención hacia las libertades civiles (un tema en el que ellos sabían más que cualquier república anterior) sino hacia la constitución del poder.”⁴³ Es en el momento de la *constitutio libertatis* cuando se da una orientación al pasado, hay una nostalgia por lo ido y un afán de reconstruir la política en los mismos términos.

En el terreno de las ideas, sí bien los Padres Fundadores se destacaron por su pragmatismo, que para Arendt, fue un acierto frente a Francia que se dedicó a hacer teoría. La excesiva concentración en la dimensión de la experiencia, posteriormente acarrió consecuencias negativas. Las generaciones posteriores no contaron con una memoria de los eventos y

⁴² Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, Col. Popular, # 498, 1993, “La memoria y el olvido,” p. 260.

⁴³ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Fundación I *Constitutio libertatis*, *op cit*, p. 151.

esto hizo que la revolución norteamericana fuera olvidada, mientras que la francesa formó parte de la memoria colectiva universal. Esto también contribuyó al declive de la política en Norteamérica, una profunda ignorancia de su pasado.

Revolución francesa y ascenso de lo social

La irrupción espontánea de las masas en el espacio público constituye la prueba fehaciente de la rehabilitación de la *vita activa*: los revolucionarios son capaces de hacer su historia a partir de un nuevo inicio. Sin embargo, esta euforia pronto habría de revertirse tras la evidencia del “fracaso de la revolución.”⁴⁴

El descrédito de la Revolución Francesa, como sabemos, según Arendt, se debió fundamentalmente al olvido de la libertad pública que le dio origen, para volcarse hacia la administración, en acallar la necesidad y en el intento infructuoso por resolver demandas de tipo social.

El destino ulterior de todas las revoluciones (no únicamente la francesa) habría de mostrar: “que ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos (...) y si querían sobrevivir, debían someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución.”⁴⁵ Tal “fuerza anónima” es en el terreno de la *praxis*, el ascenso de la burocracia y la racionalidad administrativa, acompañado en el terreno

⁴⁴ Arendt, Hannah, *Hombres en Tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 21.

⁴⁵ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 51.

político, por la inclusión de las masas en el espacio público y sus demandas sociales.

Mientras dura el estallido, en todos los movimientos revolucionarios, se da la expectativa de que es posible transformar el curso de la historia. Pero una vez concluida la movilización y al diluirse la esperanza, dar paso a la vida institucional, significa en todos los casos, el sometimiento a la necesidad histórica. En el ámbito de las ideas, es la imposición de lo necesario frente a lo contingente, la violencia frente al argumento y el triunfo del pensamiento único. En Francia, la época del Terror lo que demuestra es el sentimiento general de decepción respecto a las posibilidades de la actuación en concierto. Hay “un sentimiento de temor y reverencia ante el poder de la propia historia”, lo cual condujo a hacerle lugar a “la fuerza de la historia y la necesidad histórica.”⁴⁶

En el terreno de las ideas, la ambición ante la posibilidad de control sobre la historia se revierte y se torna un alud que lleva hacia caminos poco previstos e inexplorados. Esto es consecuencia del intento de una lectura que busca a toda costa encontrar racionalidad en la acción, dirá Arendt.

El desgaste ante los magros resultados obtenidos propicia un vuelco hacia una búsqueda en los ideales ilustrados, con la intención de encontrar una explicación convincente para lo sucedido, a través de la cual se pudiera “hacer racionalmente la historia,” en una conjunción de

⁴⁶ *Ibid*, p. 53.

voluntad y razón. Lo que lleva a un destino sombrío para la política, encarnado en los modernos Estados Nación y su idea de soberanía.

El problema aquí para Arendt, estriba en la idea de Estado moderno, que va a constituirse a sí mismo como poder y va a generar la división entre gobernantes y gobernados, por tanto, la libertad ahora será vista como límite a la intervención del Estado y no como ejercicio de esa libertad. Esto ocurre con la presencia de las masas en el espacio público, que lleva a numerosos obstáculos como al olvido de la política en favor de la resolución de problemas técnicos sustentados en la necesidad, a la “profesionalización” de los políticos y su consecuente alejamiento de los ciudadanos, al riesgo inminente de ruptura institucional y caída en la violencia, o simplemente, al olvido de la gesta que dio origen al cuerpo político.

El deterioro de los cuerpos políticos y la transformación del afán de libertad en búsqueda por el poder, constituyen el desengaño de la política. El mantenimiento de la grandeza de la política se enfrenta a dos elementos: “a *cronos* y a la violencia.”⁴⁷ Es decir, al inevitable desgaste provocado por el tiempo y al hecho de que la constitución del poder que no logra mantenerse con astucia y con ley, sucumbe a la destrucción.⁴⁸

La fundación se enfrenta por tanto, al problema de la continuidad, que remite al buen uso de la ley, pero también a la capacidad de conservar la felicidad pública, la cual no se sustenta sólo en el mantenimiento de las

⁴⁷ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, *op cit*, p.36.

⁴⁸ Hay una especie de “abismo de nacimiento”, una “falla original.” Ver: Enegrén, André, *La pensee politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 190.

libertades civiles, sino en algo mucho más amplio: la fundación de un verdadero *corpus* que permita extender el poder surgido de la acción común, mismo que, de acuerdo con la autora, se logra cuando se salvaguarda un espacio público de palabra y de acción abierta a todos que mantenga las cualidades del inicio.

Las “perlas” La vía consejista y los momentos republicanos

Las revoluciones obedecen a ese carácter dual: ruptura con el orden histórico y simultáneamente, afán de constituir una nueva forma política que busca continuidad. Para Arendt, el verano de 1776 en Filadelfia, y el de Paris en 1789, así como el otoño de 1956 en Budapest, son muestra de las posibilidades supremas de la política y también de sus características más frágiles: ausencia de cálculo, imprevisibilidad, carácter efímero y contingencia. Donde el surgimiento de algo totalmente nuevo convive con su eventual desaparición como una “fata morgana.”⁴⁹

La emergencia de la acción, característica en las revoluciones es espontánea, y sí bien, hace aparecer la libertad, ésta desaparece tal como ha aparecido, por eso la búsqueda se orienta hacia la durabilidad, para perpetuar el “momento” a través de la vía institucional. Hay una ruptura con el pasado, con un orden anterior, pero ahora el movimiento revolucionario se torna un nuevo pasado para el porvenir, para las generaciones futuras.

⁴⁹ Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, “La brecha entre el pasado y el futuro” p.p.75-88, Barcelona, Paidós, 1995, p. 77.

Ese “tesoro” que para la autora, se olvida y se pierde si se deja a su vera, constituye en realidad la búsqueda de la felicidad pública, aspiración nata que motiva la acción y que es comprendida en Arendt vinculada a los ideales de virtud y gloria. La libertad política está basada en un “nosotros,” de acuerdo con Arendt y “dado que la posee el ciudadano, puede manifestarse solamente en las comunidades donde se intercambian leyes, costumbres, hábitos” lo que le otorga un carácter plural.⁵⁰ En la pluralidad, el poder y la libertad son sinónimos porque recordemos que es “libertad para actuar.”

En la idea de pluralidad, el individuo no se pierde en la homogeneización, “es miembro de de una unidad” que “se patentiza en muchas y diferentes formas y configuraciones, cada una de ellas, obedece a leyes diferentes, tiene hábitos y costumbres diferentes y acoge memorias diferentes de su pasado, esto es una multiplicidad de tradiciones.”⁵¹

La idea de libertad es sinónimo de poder ciudadano, por ello la autora, dirá al respecto: “Las leyes abren algún espacio de libertad para la acción que realmente pone en marcha el cuerpo constituido de ciudadanos.”⁵² Lo cual patentiza su distancia respecto al papel del Estado y a la tradicional división gobernantes, gobernados, que después la llevará a confrontar al Estado liberal.

⁵⁰ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. “El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*,” *op cit.*, p. 478.

⁵¹ *Ibid.*, p. 479.

⁵² *Ibid.*, p. 477.

La revolución y su posterior conformación en un *corpus*, tiene como base la acción ciudadana, la cual le debe quedar garantizada para el mantenimiento del espacio común constituido. Por esto, dirá Arendt en su discusión con la teoría política clásica, no es tan relevante la forma de gobierno de que se arribe, sino que ésta preserve los valores en los que se comparta como comunidad. Lo significativo es el hecho de su génesis, es decir, cuando los hacedores de la revolución se piensan a sí mismos como colectividad.

Al reconstruir Arendt estos momentos de “gloria” efectuará lo que Enegrén denomina la “memoria de lo precario,”⁵³ y que aún con su vía abiertamente no institucional, tiene aportes para pensar la política, como la vía consejista y la participación directa, que trataremos de exponer y explorar el porqué de su carácter de herencia olvidada.

Arendt encuentra que en el terreno de la *praxis*, las revoluciones son generadoras de formas de gobierno en donde se puede observar el despliegue de los mejores atributos de la política, esto es en la organización a pequeña escala como los consejos, donde se despliega la expresión de la república y se preserva el momento de toma del poder, al menos por un tiempo, puesto que afirma: “Como sabemos, han perecido cada vez y en cada lugar, destruidos, bien directamente por las burocracias de las Naciones–Estados, bien por las maquinarias de partido.”⁵⁴

⁵³ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁴ Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario,” Entrevista con Adelbert Reif, Madrid, Taurus, 1999, p.232.

De los consejos destaca su carácter espontáneo surgido de la acción política, “un principio completamente diferente de organización, que comienza desde abajo, conduce hacia arriba y finalmente lleva al Parlamento.”⁵⁵

Es además, un medio fértil para la memoria. Al ser muestra de la pluralidad humana, las palabras y las acciones no sólo son susceptibles de aparecer ante sus co-agentes y ante un público, también pueden entrar en la memoria de los demás y convertirse en “parte de la historia de su comunidad.”⁵⁶

Allí se encuentra una celebración de la vida pública que garantiza la dignidad humana y la grandeza de espíritu. Hay una verdadera rotación en los cargos y se genera la participación directa en los asuntos públicos. La gloria constitutiva a las grandes acciones, recordemos, solo se obtiene ante la mirada de los propios iguales y esto se garantiza en las formas horizontales de hacer política.

Esta forma responde a la atracción de Arendt hacia una visión a la Tocqueville de la vida pública, pero también implica en sí misma, las dificultades para el mantenimiento de la misma, cuando se aproxima al “reino de la compasión” o aparecen los elementos antes descritos que liquidan el sentido original de la política.

El problema con los consejos es su énfasis en el presente, en el momento de la política. Imbuidos todavía por el carácter de espontaneidad y de la alegría por constituir algo nuevo, no planean

⁵⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁶ Lessnoff, Michael H. *La filosofía política del siglo XX*, “Hannah Arendt, el republicanismo clásico y el mundo moderno,” *op cit*, p. 112.

hacia el futuro, viven el instante, y como tales, desaparecen sin consolidar la fundación que preserve para el futuro los dones de la revolución. Por otra parte, los dirigentes pronto olvidan los ideales y se enredan en disputas por el poder que llevan a un laberinto de traiciones y engaños, con lo que se liquida la intención original orientada hacia la búsqueda de felicidad pública.

El perdón y promesa; el actor y el espectador

Por otra parte, la promesa tiene un papel estabilizador y remite al sistema legal romano. Es la capacidad de pactar ante la inseguridad del futuro, a través de promesas mutuas se arman islotes de seguridad en el incierto panorama político, que para Arendt, lo dotan de cierta duración y continuidad.⁵⁷ Con la facultad de la promesa se ponen diques a la fragilidad intrínseca a la acción, se edifican límites por medio de acuerdos políticos. De esta forma, la promesa es creadora de espacio público.

La promesa es un acto que es en sí mismo plural. Se promete a los demás un código de conducta que carece de sentido sin la presencia de los otros. Para nuestra autora: “nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad.”⁵⁸

⁵⁷ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, *op cit*, p.p. 256, 257.

⁵⁸ *Ibid*, p. 257

Los actos de promesa requieren de espectadores, deben ser presenciados, sometidos a juicio y recordados. Prometer no implica sólo un acto de palabra, puesto que ésta sería tan frágil como la misma acción que se diluiría en su carácter performativo. De allí, la relevancia que Arendt imprime al contrato de la fundación, esto se muestra en la atención que dedica a la Declaración de Independencia de Los Estados Unidos

El cuestionamiento probable para Arendt será sí a través de la promesa empeñada en papel, es suficiente para dotar de estabilidad al poder colectivo generado a través de la acción. Como vemos, el declive de los cuerpos políticos es para ella algo inevitable, los cuales, sometidos a la erosión, tienen que enfrentarse a la pérdida.

Sí bien, para Arendt la revolución es el momento privilegiado de la política, como observamos, reviste una utopía. La conservación de la institucionalidad más allá del momento de fundación, representa para nuestra autora, la inevitable pérdida de la gloria y el declive de la política. Por esto es el énfasis en el papel que habrá de jugar la historia en el vínculo con la política.

Segunda Parte

Narrativa del fragmento

Capítulo 3

La historiografía del fragmento

La idea de Arendt según la cual las narraciones surgen sin propietario o estrategia, va acompañada del hecho de que sólo podremos narrar pequeñas historias. Esto conduce a confrontar la Historia o el gran relato con los pequeños relatos y deriva en una idea de la historia armada a partir de “cortes.” Esta idea más cercana a la noción de Benjamin de los relatos,¹ hace que Arendt se incline por la idea de la recuperación de lo fragmentario, que es tal como la acción se presenta, fuera de la idea de un continuo temporal.²

Las narrativas aparecen siempre inacabadas e inconclusas, sujetas a un nuevo inicio o a ser reinterpretadas, redescubiertas y ausentes del control del propio protagonista.³ De allí la importancia que la autora confiere al poder de la palabra, que en este caso, se torna palabra escrita, narrada oralmente o en imagen.

¹ Ver: Benjamin, W. *Illuminations*, New York, Schocken, 1969. Introducción de Hannah Arendt. En la edición en español de Taurus no incluyen la introducción de Arendt. Este trabajo aparece en *Hombres en tiempos de oscuridad* “Walter Benjamín 1892-1940,” Barcelona, Gedisa, 1990.

“Los Pasajes” de Benjamin en *Illuminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972 y Akal, Madrid, Tres cantos, 2005.

² Al respecto ver: Sheyla Benhabib “Redemptive power of narrative”. *Social Research* 57, 1, (spring 1990) p. 181.

³ Es de destacar sobre este tema el ensayo pionero de Melvyn Hill, “The fictions of Mankind and the stories of Men” en Hill, Melvyn (ed.) *Hannah Hannah Arendt : The recovery of the public world*, New York, St. Martin’s Press, 1979, p.p. 275–300.

El argumento es que la historia entendida dentro de la idea de progreso omite, edita, reestructura y organiza cronológicamente lo que habrá de ser contado. Por esto, a la manera de Benjamin, la autora piensa que dentro de los eventos hay caídas y rupturas que impiden una visión lineal. Las narraciones tendrán que ser construidas tal como se presenta la acción, es decir en fragmentos que son recuperados desde el presente. Esto procede en Arendt, de colocar la idea de acción por encima de la de proceso, como vimos. Los espectadores transformados en narradores de historias, podrían recobrar lo que hicieron los protagonistas de las acciones, pero serán “fragmentos de pensamiento”⁴ y en esta búsqueda perpetua, los hallazgos serán necesariamente trozos del pasado convertidos en perlas.⁵ Estos “pescadores” tendrán que hacer gala de su despliegue *mnemónico* confrontándose con los pozos de la memoria.

La experiencia es recuperada en “jirones” que se presentan bajo capas sedimentadas de historia y sólo algunos fragmentos resultan de la búsqueda. De este cavar se puede armar una historia y narrarla. La balanza entre lo espontáneo de los actos y su olvido, descansa en los relatos que, ajenos a la idea de continuidad, permiten ir más allá de generalizaciones.

Al descartar una narrativa de la continuidad se rompe la estructura tradicional de la cronología y se va a las fallas, a los accidentes y a las

⁴ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 179.

⁵ Los espectadores sólo pueden armar y contar historias, que serán narrativas con un comienzo, una trama y un final, a causa de la pérdida de la tradición. Esta se rompió y hoy sólo podemos rescatar “perlas del pasado.” Porque la tradición se comprende en Arendt como “un tejido de posibilidades de entendimiento.”

rupturas o excepciones. Esto lleva a enfatizar las pequeñas historias más que “el gran relato.” En cada “story” se hace justicia al “héroe” anónimo a través de sus relatos. Se construye un artefacto que da cuenta de la biografía. Esto es explicable cuando Arendt traza el retrato de los parias excluidos del espacio público. Entonces podemos aproximar el lente a los casos particulares y hacer un ejercicio de remembranza para poder comprender como fueron los eventos. También, en su otra faceta, se puede tomar personajes históricos o sagas y leyendas, como hemos expuesto.

Arendt no va a la Historia de la Humanidad y evade conscientemente la idea de “necesidad histórica”. Serán narrativas que sacan a la luz “el recuerdo de los muertos” en términos de su esfuerzo en la acción.

Es en este aspecto, donde Benhabib acierta al señalar que en su intento por preservar el pasado y alejarlo de la idea de proceso, Arendt se sitúa en una delgada línea al borde de “la curiosidad arqueológica.”

6

Hay una interpretación aún más radical que la de Benhabib y es la de Luban, quien afirma que Arendt le quita el carácter científico a la narración y “la deifica poéticamente”⁷ Puesto que es la recuperación del instante, efímero, ajeno a todo control y a toda cuenta con la Historia. Esto puede parecer extremo, pero como vimos en el capítulo anterior, no parece haber intención de Arendt por debatir sobre la

⁶ Benhabib, Seyla “Hannah Arendt and the redemptive power of narrative” Social Research, vol 57, 1, spring, 1990.

⁷ Luban, David, “Explaining dark times, Hannah Arendt’s Theory of theory” en Social Research, vol. 50, I, (spring)1983, p. 216.

cientificidad de la narración, sino por la recuperación del papel de la acción. Esto constituye un puente con el narrativismo actual. Hoy se vuelven a pensar y a contar las historias para poder comprender lo que se hizo con el siglo que perece. Se incorporan todo tipo de narrativas que aportan luz a la necesidad de comprender que pasó.⁸

Para Arendt, la narración como vimos, es otra de las “altas” actividades humanas que permiten otorgar de nuevo dignidad a la política, es así en tanto que también se presenta como manifestación de un mundo plural. De esta manera, dirá: “la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un principio y un final.⁹ En contraparte, recuerdos e imágenes constituyen ahora el material que mediante un ejercicio plural contribuye a esclarecer el pasado y aparece vinculado al ejercicio de la prudencia ciudadana.

Arendt revisa las historias despojándolas de la secuencia cronológica y apartándose de la mera sucesión de hechos y las recupera como una colección de objetos significativos de reflexión y entendimiento, que arman “un *collage*, un móvil.”¹⁰

A partir de todos los elementos que constituyen la acción y aún cuando es manifestación de la precariedad de los seres humanos y la inestable presencia sobre la tierra, es menester reconsiderar la

⁸ Este es el ánimo que impulsa muchos trabajos recientes, en particular es interesante el de María Pía Lara, *Narrating evil*, New York, Columbia University Press, 2007.

⁹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, p. 41.

¹⁰ Ver: Young-Bruehl, Elisabeth, “Hannah Arendt’s Storytelling”, *Social Research*, Vol.14, 1977, I, p. 184.

magnitud implicada en la creación de un espacio público, así como la posibilidad de encuentro con los otros y la idea de una comunidad que comparte un mundo. Aún cuando éste se remita a una noción estricta de lo político y a altos requisitos para que la acción y las historias tengan lugar.

Sí retornamos a la gran división entre el mundo de la fabricación y el de la acción, podemos decir que las historias ocupan un *lugar intermedio*, por decirlo de alguna manera. No son actos como tales, ubicados en la *vita activa*, sino más bien son productos como los artefactos que elabora el *homo faber*, pero tienen la capacidad de traspasar el ámbito estrictamente privado. Porque son leídas, vistas o escuchadas por todos.

Las historias son visibles en el sentido de que pueden ser ritualizadas y transmitidas por generaciones. Al respecto, la autora clarifica: “En el mundo sólo permanece lo que se puede comunicar. Lo incomunicado, lo incomunicable, eso que no se contó a nadie y no dejó huella en nadie, lo que por ninguna vía penetra en la conciencia de los tiempos y carente de significado, se hunde en el oscuro caos del olvido, está condenado a repetirse y se repite porque aunque haya ocurrido de verdad, no encontró en la realidad un refugio estable.”¹¹

Como podemos observar, las historias narradas constituyen una especie de pantalla contra la repetición de acontecimientos dolorosos o destructivos. Este último elemento concede un contrapeso

¹¹ Arendt, *Rahel Varnhagen, op cit*,...p. 145.

interesante a la narrativa como paliativo contra la comisión de actos no deseados. Hay un lazo de unión que permite establecer juicios reflexivos sobre lo ocurrido y modificar cursos de acción.

Pero nuevamente, cabría cuestionar si la memoria narrada puede ser un refugio y dotar de una nueva dignidad a la política para no tropezar de nuevo.

Los buscadores de perlas

Debido a que la acción tiene un carácter efímero y a la recuperación del pasado sólo puede accederse en fragmentos, habría que profundizar un poco más en este planteamiento, sobre todo por las consecuencias que tendrá para la idea de la autora de la recuperación de la política.

En Arendt vemos que la acción puede ser sólo retomada en pedazos, habrá que establecer “cortes” a la historia y armar una narración. No llegará a la ambición extrema de Benjamin de imprimir daguerrotipos con palabras, ni a aspirar a construir imágenes que linden en el aforismo o la viñeta,¹² pero tendremos que limitarnos en Arendt a

¹² Respecto a Benjamin, Arendt recupera el hecho de que “era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera sólo en citas” y aún cuando no era poeta ni filósofo, pensaba en forma poética, era un crítico que mutaba en alquimista e interpretaba el proceso histórico a través de esa “mágica transfiguración.” Lo importante aquí es la absoluta originalidad del pensamiento de Benjamin y que nuestra autora intenta también seguir un camino personal, ante la necesidad de explicar lo inédito. *Ver Hombres en tiempos de oscuridad, op cit.*, p.p. 142 y 143.

armar una historia plena de accidentes, rupturas y nuevos comienzos. La idea del fragmento se concibe a partir del realce en el inicio, la posibilidad de emprender acciones y el énfasis en la contingencia de los acontecimientos. Aún cuando Arendt pudiera parecer menos radical que Benjamin, ciertamente, los acontecimientos son “relieves” en una topografía plena de rupturas y nuevas historias.

La pérdida de la tradición y de significado confiere la percepción de que hay una ruptura permanente con el pasado y que ante la ausencia de soportes tradicionales, el presente se torna quebradizo. En este escenario la conclusión es la necesidad de concebir un nuevo modo de relación con el pasado, que de acuerdo con Hartog, a Benjamin, en las *Tesis sobre el concepto de Historia*, lo lleva a “hacer de la rememoración uno de los conceptos centrales de su reflexión.”¹³ Tal como vimos antes, responde a una visión sobre “el fracaso de la historia y la cultura histórica modernas” en contra de su tiempo “homogéneo y vacío.”¹⁴

La idea de fragmento se desprende de esta lectura que cuestiona severamente al historicismo. Sin embargo, vale aquí la pena detenerse brevemente y dar un rodeo que permita exponer la forma en la que la autora explica la relación entre la ruptura de la tradición y la consecuente limitación para contar historias únicamente desde el fragmento.

¹³ Hartog, F. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México, UIA, 2007, p.p. 157, 158.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

Arendt aventura que en el siglo XX se dio la ruptura que cambió en un giro de ciento ochenta grados, el ideal que se tenía del pasado.¹⁵ El Totalitarismo y de manera concreta, el Holocausto, marcaron un corte de tajo en donde las normas de la moral tradicional no permitieron un juicio acertado y el tema de la reflexividad apareció difuso. Otro asunto relevante, es que la estructura legal no contó con elementos para precisar el castigo a los culpables porque los hechos superaron todo marco conocido anteriormente, lo cual volvió inéditos los acontecimientos, y al tratar de otorgar una explicación, las categorías aparecieron desgastadas.

Ante la ruptura de la tradición, lo que predomina es la incertidumbre y la falta de continuidad de la historia.¹⁶ Tal es así, que sí se aspira a la recuperación de la memoria, por necesidad habrá que apelar a una suerte de nostalgia de la tradición. Pero al no poder recuperar el pasado, nos conformaremos con aspirar a la recuperación de historias fragmentadas.

Tal interpretación de Arendt procede de su idea de que la acción se presenta fuera del continuo temporal,¹⁷ por lo que al persistir en una concepción de la historia dentro de la idea de proceso, adaptamos una edición que pretende una visión lineal, pero que es forzada a ceñirse a un marco insuficiente y estrecho.

¹⁵ Ver Benhabib, *The reluctant... op cit.*, p. 91.

¹⁶ Arendt, Hannah, "La tradición y la época moderna", en *Entre el pasado y el futuro...* *op cit.*, p.p. 32, 33.

¹⁷ Benhabib Seyla, "Redemptive power of narrative", *Social research*, 57, I, spring 1990, p. 181.

Visto desde la narratividad, la idea de “brecha” implica que tras la ruptura, el pasado mientras todavía es presente se fragmenta y por tanto, no se puede armar con él una narrativa unificada y lineal. Se desmantela la continuidad del tiempo ya vivido y por eso se rompe y presenta discontinuo.

Anterior a los eventos del siglo XX, los relatos podían ser unificados y la herencia del pasado aparecía incuestionada. Mientras que con cada nueva generación en la ruptura, habrá de reelaborarse la narrativa o las narrativas, reconstruir el lenguaje y crear principios heurísticos. Cada nueva historia tiene que reconstruir marcos vigentes y dado su carácter, se precisa una reformulación de categorías.

Con la ruptura de la tríada (autoridad, religión y tradición) se “desmanteló” una tradición pero no se destruyó el pasado. Lo que se perdió fue la idea de continuidad del mismo. Después del Totalitarismo quedó este pasado, pero únicamente podrá ser recuperado por partes, lo que en términos de Arendt, implica una pérdida de certezas y de un control sobre su evaluación.¹⁸

Esta indeterminación del pasado respecto al presente modifica el panorama considerablemente. Su recuperación se limita a una reconstrucción de hallazgos (perlas) que se nos presentan bajo capas sedimentadas de historia.

La memoria es para Arendt y Benjamin acceso testamental que se construye en el tejido plural y en las posibilidades de entendimiento,

¹⁸ Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?” En *Entre el pasado y el futuro... op cit*, p.p.143-173.

pero, mientras para Arendt hay una posibilidad de continuidad de lo común a partir del mantenimiento del “tesoro compartido,” para Benjamín es redención de los oprimidos. Es teología sustentada en una “técnica mosaico” que busca en “los escombros.”¹⁹

Son rescates del pasado que desde el presente se arrancan no para conservarlo, sino para que esas “astillas” sean “redimidas” y emancipen, por decirlo en términos del mismo Benjamin.

Beiner subraya que ambos autores comparten la visión redentora del pasado y llega a la afirmación de que el espectador de Arendt se aproxima al *flaneur*: “Ese hombre que se pasea por el pasado, recolectando instantes en la feliz o melancólica retrospectiva, recolectando en las ruinas del presente.”²⁰ Pero, mientras Benjamin ante la inmanencia de la historia, opta por la salida mesiánica, en Arendt es, como hemos tratado de mostrar a lo largo de todo el trabajo, búsqueda del sentido original.²¹

Otro elemento importante y que es señalado por Esther Cohen²² para Benjamin, pero me parece que es compartido por Arendt, es que en la lectura crítica de la Modernidad es también severamente cuestionado el ideal ilustrado de experiencia. Ésta aparece vacía a causa de la

¹⁹ Arendt, Hannah, “Walter Benjamín 1892–1940” en *Hombres en Tiempos de oscuridad*, *op cit.*, p.p. 145, 146.

²⁰ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en *Hannah Arendt: Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, p. 269.

²¹ Ver Arendt, H. “El pensar y las reflexiones morales” en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 171.

²² Cohen, Esther, Martínez de la Escalera, Ana Ma., *De memoria y escritura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Colección Ejercicios de Memoria # 3, 2002.

instrumentalización de la vida moderna que impide compartir experiencias en un mundo volcado hacia el individuo.

En este sentido, Cohen afirma que la intención de Benjamin (y me parece que también de Arendt) es que memoria y experiencia se resituen como generadoras de lazos entre las personas.²³ Es una especie de recuperación nostálgica antes del predominio de la técnica, donde había una transmisión de la experiencia por medio de la memoria compartida en relatos.

Cohen cita a Arendt para enfatizar el mito de Arquímedes que en nuestra autora cobra relevancia para explicar que el narrador-espectador está fuera del tiempo y el espacio: “No ocupa ningún lugar en el mundo conocido” lo que habla del empobrecimiento de la experiencia y del mismo pensamiento que ha sido incapaz de “armar un programa para la reflexión.”²⁴ Tal cambio en la noción de experiencia: “Suponía la conjuración de todos los peligros de la contingencia y el acontecimiento, una especie de consolidación del miedo a la vida.”²⁵

La incapacidad para transmitir y comunicar experiencias se traduce en una “barbarie” que también obstruye a los medios tradicionales en que ésta se manifiesta como la narración. Benjamin en *El narrador* ²⁶

²³ *Ibid*, p. 14.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁵ *Ibid*, p. 17.

²⁶ Ver el trabajo de Amengual, G. “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamín” en Amengual (ed) *Ruptura de la*

tematiza acerca de la importancia de las narrativas y de su relevancia para construir memoria. Éstas proveen los medios para crear experiencia como expresión dominante que captura las actividades humanas. Cuando afirma: “El arte de la narración toca su fin,” no se refiere a la narrativa como género literario sino como relación estrecha entre experiencia y narración. Para él, el auge de la novela y la prensa son signo del declive narrativo.

La novela (icono de la modernidad) representa el ocaso de la narración oral que se comunica a los demás, a la comunidad. Se ocupa “del sentido de la vida,” de la misma forma que la prensa se sitúa en el inmediatismo, en la fugacidad del tiempo.

El carácter inagotable de la narración que puede desplegarse después de pasado el tiempo y que es de una fecundidad enorme, pues provoca diversas lecturas, es sustituido. Por esto el interés de rehabilitar la narración, aunque sólo sean chispazos, imágenes que permiten “arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla.”

27

Benjamin alerta: Los novelistas escriben para el lector solitario, no hay un intercambio entre un narrador y su audiencia, que al escuchar una historia, la memoriza y hace de la memoria una “facultad épica.” En la novela, a través del libro se reinterpreta la experiencia como una actividad donde se cuestiona la realidad de forma momentánea e

tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, Madrid, Trotta, 2008, p.p. 29-59.

²⁷ Benjamín, W. *Para una crítica... op cit.*, Tesis VI, p. 108.

individual, “en un significado que ahora debe ser buscado y construido y en esta situación, la relación con el pasado se transforma.”²⁸ El tiempo se separa del significado por su artificialidad al armar la historia debido a que hay un desplazamiento y una problematización.

Para Benjamin hay dos tipos de narrador: el marinero y el campesino. El primero cuenta historias de lugares lejanos²⁹ y el otro, narra las tradiciones del lugar desde su mirada sedentaria. El marino abarca el horizonte espacial y el campesino amplía el referente temporal. Pero sí se da un predominio de la técnica y con ello de la información, se sustituye la relación “alma, ojo, mano” donde el narrador al contar historias “se expone a sí mismo porque lo que cuenta está impregnado de la propia vida.”³⁰

El material del que se sirve el narrador es la vida humana y su relación con él no es exactamente de elaboración sino: “De hacer uso de él como si fueran ruinas, fragmentos de vida que no se dejan encajar dentro de un todo, sino que hacen pensar permiten pluralidad de interpretaciones y moralejas.”³¹

²⁸ Falasca Zamponi, S., “Of Storytellers and Master Narratives: Modernity, Memory and History in Fascist Italy” en Olick, J. (ed.) *States of memory*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 44.

²⁹ Respecto a esto ver: Hartog, F. *Memoria de Ulises*, Buenos Aires, FCE, 1996, donde el autor rescata a Ulises como “hombre memoria” que narra a partir de la “topología de la itinerancia,” en donde la Odisea es el relato de viaje fundador que es a la vez operador discursivo y esquema narrativo.

³⁰ Amengual, *op cit.*, p. 46.

³¹ Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, México, Premiá. La nave de los locos, 1982, Tesis V. Tal es el carácter de irrupción del pasado en el presente, que el autor dice: “La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. Sólo

De allí que la narración “es un proceso de asimilación que discurre en las profundidades.”³² Es así que la categoría de interrupción aparece como crítica a la idea de progreso y al hecho confirmado de que sólo se pueda acceder al conocimiento a modo de relámpago.

Benjamin le dará a la experiencia el giro teológico y será una especie de resignificación del ideal mismo de experiencia que dé voz a “los justos.” En el autor encontramos una transfiguración de la relación entre el compromiso político y el rescate del pasado pero, hay que insistir, con un giro redentor para la memoria. Mientras que para Arendt hay más una idea de recuperación del instante de la acción. Por ello, se intenta construir imágenes mnémicas comunes para mantener la identidad como grupo. En su perspectiva, vislumbramos el ideal de “edificar” el pasado común para construir espacio público presente, tal como hemos venido argumentando. Mientras que en Benjamin encontramos la memoria vista como recuperación ética y redentora.

La memoria aparece en ambos para enfrentar el peligro que amenaza al patrimonio común.³³ pero Arendt antepone a toda posibilidad

en la imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado.” p. 107.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ Ver Nora Rabotnikof, “Memoria y política: compromiso ético y pluralismo de representaciones”, en Kerik, Claudia (ed) *Homenaje a Walter Benjamín*, México, UAM-I, 1993, p. 215.

teológica o de redención, lo terrenal, el aquí y ahora, a partir de la capacidad de inicio.³⁴

Aún cuando en Benjamin encontramos una mirada de la historia como ruptura, pesa más en él la idea de un pasado que exige ser redimido para contrarrestar la barbarie. En él cuenta más: “El rescate de la penuria de los esclavos,”³⁵ la memoria de las víctimas, que afianza el compromiso con los ancestros.

En Arendt, el eje es el Totalitarismo, en el eclipse del espacio público experimentado, la inseguridad y lo efímero se enfrentan al hecho de que la política es apariencia y es necesario por tanto, mantener un espacio público que haga más duradero el mundo que garantiza la aparición. La memoria ayuda a preservar lo que de otro modo sería devorado por el tiempo y sí tiene un carácter redentor es sólo porque permite rescatar sólo lo que en esencia es perecedero.³⁶

Ante el fragmento, el narrador en Arendt y en Benjamin, se torna un “pescador de perlas” que extrae pequeñas historias útiles para dar cuenta de la experiencia. La fragilidad de la acción así lo requiere. Será necesario “cavar en la historia,” ir más allá de la superficie y dar con las perlas que valiosas y plenas, se presentan ante la mirada del

³⁴ Así, leemos en Benjamin: “[El historiador] toma la constelación en la que ha entrado su propia época con una época anterior perfectamente determinada y funda así un concepto del presente como “tiempo-actual” en el que están dispersas astillas del tiempo mesiánico” (el subrayado es mío) Ver: Benjamin, W. *Para una crítica... op cit.*, p. 131.

³⁵ Que es la definición más general de redención.

³⁶ Ver: “La crisis de la cultura y su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro, op cit.*, 230 y 231 donde se aborda la indestructibilidad y la necesidad de conservar mundo.

espectador, quien recoge los actos humanos y afirma las posibilidades de la memoria.

Estos sedimentos de recuerdo permiten contar historias, narrar como contrapeso a lo efímero de la acción humana. La balanza entre lo espontáneo de los actos y el consecuente olvido descansa en la narración. Al cavar profundo, se observan las limitaciones e insuficiencia de las categorías preconcebidas de pensamiento.

Para Arendt, la politización de la memoria fue también parte de la destrucción de la tradición al buscar el gran relato. Ella, por el contrario, aspirará a convertirse en “contadora de historias,” lo cual reduce las posibilidades de la historia, a ejercicios de pensamiento al buscar “desprender los corales” de la experiencia pasada para entresacar de ellos una historia digna de ser contada y que pueda orientar nuestro futuro.

En este sentido, el diagnóstico de ambos autores se inclina hacia la misma ruta: romper la cadena de la continuidad narrativa y dejar de lado la cronología como la estructura natural narrativa para volcarse a las fallas y rupturas. No se trata solamente de hacerle justicia a la “memoria de los muertos”³⁷ al contar la historia en términos de sus deseos y esfuerzos fallidos, sino como bien nos advierte Benhabib, es una forma de preservación del pasado, alejándose de la idea de necesidad histórica por improcedente. La recuperación de lo sucedido a partir de las pequeñas historias, implica una amplia apertura que va

³⁷ Ver Benhabib, *The reluctant*, *op cit*, p. 88.

más allá de “la visión de los vencidos,” para ser ampliada hacia la recuperación del sentido común, la reflexividad y la capacidad para juzgar. Hay por tanto un énfasis en la capacidad para pensar pero con un sentido ciudadano, no introspectivo, es decir “pensar con el mundo” lo que hace posible cortar de manera profunda para “recordar todo y no olvidar lo que importa.”³⁸

.

Capítulo 4

Narratividad y política

En este capítulo me interesa explorar la relación de Arendt entre la acción y la narrativa que parte, como hemos venido desarrollando, de una determinada noción que la autora elabora sobre la política.

Como segunda idea derivada del planteamiento anterior, se pretende mostrar que en Arendt la fuerza de la narrativa como forma de abordar

³⁸ Young Bruehl *op cit*, p. 188.

la realidad, la llevará a una reformulación sobre la manera de entender el pasado y su vínculo con la acción.

Sí los capítulos anteriores estuvieron guiados por la directriz del método utilizado por la autora, donde se resaltaron tanto el modelo de la fábula de la revolución, como el del mito fundacional, ahora nos centraremos en el papel concedido a la narrativa como método de aproximación a la realidad, para, posteriormente, enfocar nuestra atención en la aplicación del método narrativo en dos casos paradigmáticos: su concepción del fragmento y en los pequeños relatos.

Podríamos afirmar que en Arendt el papel de la narrativa cobra tal relevancia, que incluso pretende que el pensamiento sobre la política se convierta en un método narrativo para obtener significado a partir del pasado y “comprender lo que pasó.” Por esto es que trataremos de analizar la relación existente entre la narratividad y la política, que aparece tematizada a través de los ejes de lo privado y lo público.

En primer término, veremos la relación entre espacio público y narratividad, que se manifiesta a partir de la trama de las relaciones humanas y su inserción en tejidos de relaciones sociales y políticas, que tienen su expresión en historias, a través de las cuales se “construye” lo público y se garantiza su permanencia.

Posteriormente, se abordará el dilema entre narrador y actor ejemplificado a partir del binomio vinculante actor/espectador, con objeto de intentar responder a la pregunta sobre el papel del actor y el del espectador y de que manera éstos confluyen. Esto nos llevará a revisar la idea que Arendt tiene sobre la política comprendida como una

“escenificación del conflicto” y mostrar en qué términos es que ésta puede ser recuperada dado su carácter permeado de fragilidad.

Se intenta mostrar como en Arendt la fuerza de la narrativa se impone en el análisis sobre los asuntos humanos, ante la necesidad de comprender la singularidad y originalidad de los fenómenos políticos y dar respuesta a preguntas que den cuenta sobre: ¿Cómo recuperar la acción en su contingencia? ¿Cómo componer una narrativa que respete la libertad de la acción?

Para Arendt el enfoque narrativo le permite crear un modo privilegiado para abordar la contingencia de la acción, lo que la lleva, tal como señala Amiel, a que: “El tema fundamental del relato [la] diferencie de la historiografía contemporánea.” De esta forma, nuestra autora considera que los relatos permiten constituir una significación y tal como argumenta también Amiel: “Que relato y comprensión, relato y acción estén relacionados con base en un modelo asentado en la poética de Aristóteles.”³⁹

El énfasis en la trama y en comprender la actividad narrativa como categoría que incluye en sí misma el drama, la epopeya y la historia, así como la poética entendida como “arte de componer las tramas” y la mimesis como representación de la acción mediante la palabra, constituyen la herencia aristotélica.

Para Arendt, quien narra, habla sobre la vida en la *polis* y parte del hecho de que es la palabra (el *logos*) lo que lo hace posible. Es decir que, al igual que en la antigüedad, se parte de que nuestra naturaleza

³⁹ Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 52.

es ser políticos y nuestra natural condición es el discurso, por tanto, la narrativa también consistirá en algo intrínseco a nuestra condición humana.

Lo que resalta es que la vida es en sí misma narrativa y lo que se cuenta es individual e irrepetible. Aquí Historia y vida coinciden.

Arendt recurre a variados instrumentos metodológicos para dar cuenta de una realidad que se resiste a ser interpretada. En esta tarea juicio y narración cobran un lugar importante y por ello se abordará más adelante.

Al enfatizar el carácter lingüístico o retórico de la historiografía, hay una inclinación por la idea de que la Historia es un relato cuyo peso estriba en su dimensión expresiva. El lenguaje se convierte en la condición principal de todo conocimiento significativo e insiste Arendt, en la organización por parte del narrador de los hechos y en la expresión de éstos. Así, al igual que en la acción, la autora, tendrá el acento colocado en la expresividad de la narración.

La narrativa histórica puede ser complementada con historias de carácter legendario, fábulas, biografías, mientras éstas sean capaces de proporcionar herramientas que den cuenta de lo acontecido y permitan nombrar lo que ocurrió. Este punto de vista considera que la narración de lo acontecido debe mucho al punto de vista del que narra.

Arendt alerta de distinguir enunciados que se refieren a la realidad de interpretaciones narrativas, la historiografía no es para ellos un mero hecho lingüístico que se caracterice por la mera proliferación de relatos.

Pero reivindica el hecho de que el narrador no sólo recopila datos y hechos para ser analizados, sino que emite un juicio de ellos

En su intención de que la política sea un relato que de cuenta de lo sucedido, amplía los cauces de la Historia con mecanismos literarios y extiende la resistencia de las palabras a ser usadas de manera corriente. Así, las metáforas y parábolas le permiten dar densidad a su discurso para salir de la interpretación literal. Para ella, son un medio que le facilita el proceso de generar conceptos que den cuenta de lo que ocurre en un mundo convulso.

Así una “trama fingida” que permite la “innovación semántica”⁴⁰ contribuye a abonar en el terreno de la comprensión de eventos inéditos, para, como afirma Ricoeur: “recuperar la operación que unifica en una acción total y completa lo diverso constituido por las circunstancias, los objetivos, los medios, las iniciativas y las interacciones, los reveses de fortuna y todas las consecuencias no deseadas de los actos humanos.”⁴¹

Arendt no se centra en el aspecto estético de la metáfora, no la toma en cuenta sólo como elemento poético que otorga conocimiento, le interesa ir a las correspondencias,⁴² a la afinidad entre elementos en apariencia remotos. Son medios que preservan frente a la ruptura, la “palabra inmortal” que es audible aún cuando las circunstancias hacen

⁴⁰ Ricoeur, P. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Tomo I, México, Siglo XXI, 2000, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴² Ver Sëller, Erich, “Hannah Arendt as a critic of Literature” en *Social Research*, vol. 14, 1977, p.p. 147-159, p. 158.

dudar de la dependencia del lenguaje como guía de la verdad. ⁴³Así, la palabra es un modo de reconocimiento y de búsqueda que se construye a partir de un tejido de relaciones.

La trama de las relaciones humanas

La existencia humana se desarrolla a partir de los ejes de la natalidad y la mortalidad, y de allí parte su inserción en entramados y su expresión en historias y narrativas. Tal red está armada a partir de infinidad de historias individuales y colectivas, la cual, de forma permanente se reconfigura a través de nuevas acciones. En esta trama que precede a las personas y que las envuelve, por así decirlo, insertamos nuestras biografías.

En segundo término, hay que recordar que en la autora, la única forma de combatir lo efímero de la existencia humana es a través de los actos, lo que conduce al hecho irrefutable de que donde se puede notar con mayor énfasis la fragilidad de la condición humana es en la experiencia de la muerte, por eso buscamos ubicar de manera significativa nuestros actos. La acción por sí sola genera historias, nuestro contacto con los demás también, a partir de que nos comunicamos con los otros, pero éstas por sí solas desaparecen y no resisten a la muerte.

Entre el nacimiento y la muerte hay un intervalo que constituye la vida, transcurre la existencia que se desarrolla en un eje temporal donde aparecemos y posteriormente, con nuestra muerte, desaparecemos del

⁴³ *Ibid.*, p. 158.

mundo, cuya durabilidad está garantizada más allá de nuestra presencia en él. Tal es así que: “Toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con un comienzo y un fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin.”⁴⁴

Respecto a esto, Arendt, muestra la influencia que ejerció sobre ella Heidegger, y con ecos de su maestro, plantea que fuimos arrojados a un mundo en el que estamos condenados a desaparecer sin dejar huella. Como contraparte, contamos con varios paliativos: las obras realizadas, las palabras y la memoria.

Nuestro carácter de fabricantes, como hemos visto, permite que a partir de la habilidad de producir dejemos como especie humana rastros tras nuestro paso por el mundo: “Huellas imborrables [las cuales permiten] que se logre la inmortalidad.”⁴⁵

Sin embargo, el carácter inegable de nuestra mortalidad conduce a la necesaria edificación de un mundo que perdure más allá de nuestro breve paso individual por la vida y se apoya en la realización de hechos que puedan permanecer vivos en la memoria.

La capacidad de permanencia se logra sólo porque hay un mundo en común en donde se comparten estas huellas y es por esto, que la única forma de contrarrestar la fugacidad de nuestro paso por la tierra es el impulso de reunión con los demás. La “mundanidad” constituye relaciones y es un contexto creado de objetos y personas en el que nos localizamos y que corresponde también con Heidegger al ser-en-el-

⁴⁴ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, *op cit*, p.208.

⁴⁵ *Ibid.*, p.31.

mundo, y es donde se despliegan nuestras actividades, así como su horizonte de posibilidad, y sobre todo, el hecho contundente de la pluralidad.

Aún con su carencia de estrategia e instrumentalidad, e incluso con su carácter efímero y su fragilidad de resultados, para Arendt, a través de la acción, podemos encontrar atisbos de permanencia. Lo que se observa con lo anterior es que hay un lazo fuerte a través de la memoria.

Por ello dirá: “La razón de que toda la vida humana cuente su narración y que en último término, la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son resultado de la acción.”⁴⁶

En la jerarquía impuesta por la autora, se coloca en primer término la condición política de las personas, y la vinculación que el recuerdo compartido tiene para el mantenimiento de tal condición plural y de grupo.

La relevancia atribuída por Arendt a la capacidad colectiva de automantenimiento de la comunidad a través de la memoria la lleva a una doble dimensión: Por un lado, el espacio público carece de permanencia, es espontáneo y por el otro, aspira a algo tan relevante como la inmortalidad y la permanencia de las grandes acciones. En esta especie de paradoja se sitúa nuestra autora y esto la llevará a desenvolverse en un ámbito en el que buscará los elementos que otorguen equilibrio a tal dicotomía en apariencia excluyente.

⁴⁶ *Ibid.*, p.208.

La búsqueda de permanencia en el espacio público tiene un referente en el poder otorgado a la capacidad de interrelacionarnos unos con otros. En esta red que se construye entre las personas se sustenta la condición plural, que para Arendt es signo de lo más alto de la jerarquía de los asuntos humanos.⁴⁷

En este sentido, lo que puede verse es que para la autora, este tejido donde nos relacionamos unos con otros cobra especial relevancia. Es tan significativo puesto que se vincula al espacio humano de las apariencias. La autora reformula a Heidegger y aporta la idea de que el espacio humano de las apariencias se constituye a partir de la “red de relaciones y de las historias narradas.”

A partir de una mirada diferente a Heidegger, Arendt concibe al espacio de apariciones como el lugar donde se da la interacción humana, puesto que al poder actuar y hablar con los demás, se reconoce la “presencia de los otros.”⁴⁸ Pero esto no cobra fuerza hasta que es narrado en una historia, al ser configurada de manera significativa y coherente, es decir con un sentido y reflexionada.

Tal definición vincula a la acción con la narrativa, a un grado tal, que las acciones mismas sólo pueden ser identificadas a través de una narración que les da forma, las interpreta, las cuestiona, a partir de un discurso determinado. La acción sólo se “completa” (por decir de alguna manera) con los sucesos o historias que surgen de ella, es

⁴⁷ Al respecto, ver: Leyva, Gustavo, “Hannah Arendt: Acción, identidad, narración,” en Leyva, G. (Coord.) *Política, identidad y narración*, México, UAM-I, 1993, p.p. 383-411.

⁴⁸ Ver Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, SAGE Publications, Vol 10, 1996, p. 111.

decir, a través de las historias que se narran. Con éstas se otorga testimonio de la presencia humana y se supera el olvido inherente a los actos humanos.

La acción y el lenguaje, entendido como “la palabra” serán fundamentales para comprender toda la red de relaciones que constituye la relación entre las personas. Este estar *in between* se da no sólo a partir de aquello que ha sido creado por las personas, sino por los elementos intangibles: palabras y actos (los cuales una vez que han tenido lugar no dejan huella). Narradas, en cambio, dotan de sentido a la acción.

Es así que esta trama se refiere a aspectos cuya concreción no aparece a simple vista y que ligan a las personas entre sí. Constituye lazos, redes y contextos en los que se dan las relaciones humanas. Dentro de los elementos que incluyen los asuntos entre las personas, se ubican las historias narradas, que en Arendt marcan el horizonte (redes referenciales y contextos) en las que estamos insertos en narrativas creadas aún antes de nuestro nacimiento.

Es decir, que cuando aparecemos en el mundo, llegamos con una herencia previa tejida a partir de una cauda de narraciones que determinan en parte, nuestra actitud frente al mundo. Es por esto que la red de asuntos humanos constituye un entramado complejo e intrincado, que además se torna más conflictivo, puesto que está predefinido de antemano. Cuando aparecemos, ya venimos con una

carga narrativa previa, que nos conforma, la cual, aún cuando nosotros la podemos modificar, constituye una herencia fuerte.

Aún así, el recuerdo edificante y constructivo, tal como aparece en Arendt, adquiere forma a partir de la narración de historias. En este aspecto, la acción y el discurso tienen el gran atributo de producir “historias plenas de significado”, que habrán de ser contadas y tendrán como finalidad la conservación de un mundo en común e impedir su envejecimiento.

De no ser por la ayuda de la memoria, la acción se perdería tal como surgió. Contrario al mundo de los artefactos que en términos de Benhabib, constituyen “un repositorio de memoria,”⁴⁹ por su objetualidad; en la acción, solamente el recuerdo narrado hará posible la permanencia de los eventos y la recuperación de la grandeza de los actos humanos, los cuales se ven envueltos siempre en “historias” que habrán de ser contadas.

Es así, que la palabra se narra, se integra en un plexo de sentido y se mantiene a través del tiempo. Por tanto, la acción y el lenguaje se mueven en el espacio que se encuentra entre los hombres (*inter-esse*) y que delinea relaciones que se enlazan y separan simultáneamente. En esta “trama” coinciden y divergen cursos de acción varios y palabras que fueron pronunciadas en el tiempo, que transcurren del pasado al presente y se renovarían en un futuro a través de las narrativas que las dotarán de un sentido para la acción.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 108.

Es decir, que lo que distingue es una sucesión de acontecimientos en el tiempo, cohesionados a partir de la narración hecha de ellos, y en ese proceso se logra un nexo de sentido. Sólo comprendemos lo que pasó a través de una historia, porque la acción, evanescente y efímera, se pierde. Para Arendt, la política es una representación. De allí la relevancia de la narración que se haga *post-factum*, porque es lo único que permanece.

La relevancia de las historias contadas estriba precisamente en que otorgan visibilidad a los actos. Al respecto, la autora señala: “La acción sólo es real, por el hecho de producir historias, que pueden ser registradas en papel o esculpidas en monumentos, es decir, son visibles y son compartidas.”⁵⁰

La trama de las relaciones humanas genera la acción concertada y el surgimiento de historias, más allá de la intencionalidad de las mismas, y pese a que éstas no constituyen productos tangibles.

Debido a que en la acción no hay noción procedimental o estratégica, el sentido no se da por el cumplimiento de una intención original o por una finalidad planteada desde el principio, sino por las diversas historias que se tejen en su interior. Al respecto, Arendt señala: “Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito; pero también se debe (...) [al] hecho de que “produce” historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Entonces, esas historias pueden

⁵⁰ Arendt, Hannah *La Condición Humana*, *op cit* p. 208.

registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material.”⁵¹ Su fortaleza es la posibilidad de ser narradas con posterioridad una y otra vez en la memoria de las generaciones y ser objetivadas en todos los materiales posibles.

Quién cuenta las historias? El binomio vinculante actor/espectador¿

Como vimos, el tránsito del pasado al presente se transmuta en una historia narrada. Lo que habría que revisar son las condiciones que dan paso del acontecimiento a la descripción del mismo. Es decir, sí existe un testimonio, documento, archivo capaz de ofrecer una visión integral del acontecimiento. Lo cual lleva a revisar: ¿Quién es el que es capaz de “contar lo sucedido,” el actor o el espectador?

Benhabib resalta que las acciones son identificadas tanto por los actores como por los espectadores y se constituyen narrativas diversas que se contrastan, lo cual remite en todos los casos (hay que recalcar) a la idea de pluralidad. Lo que no parece quedar muy bien delimitado en Arendt es el papel que juegan el actor y el espectador.

Aquí cabría cuestionar a Arendt en términos de Ricoeur y de Danto: ¿Hay un cronista ideal que conozca todo lo que sucedió cuando se produjo el acontecimiento en cuestión y podría realizar una

⁵¹ *Ibid.*, p.p. 207, 208.

descripción instantánea y completa del mismo? Es decir, ¿existe el “testigo ideal” o el “testimonio perfecto”?⁵²

Para Ricoeur, en Arendt la acción: “Sólo es digna de llamarse así cuando abandona el deseo del hombre de dominar la naturaleza o dejar tras de sí monumentos que den fe de su actividad.”⁵³ Por tanto, “la acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad a un agente, una identidad que solo puede ser, consiguientemente, narrativa. Por tanto: *“La historia contada repite la acción al configurar lo memorable.”*⁵⁴

La preeminencia de la acción depende de la memoria. La historia contada mantiene viva la acción y simultáneamente, configura además, la identidad del actor. Actor y espectador no son figuras contrapuestas. El espectador puede “contemplar todo el juego,” y otorgar trascendencia con su capacidad para el recuerdo, mientras que el actor por definición no es un mero participante, estará vinculado a lo particular, que sólo encuentra su significado último y la justificación de su existencia en la acción. Dirá Arendt en referencia al espectador, que al colocarse fuera del “festival de la vida” tiene la condición para comprender el sentido del juego, elaborar juicios y “ser árbitro final de la competencia en curso.”⁵⁵

⁵² Para profundizar sobre la narratividad y su relación con la historia, ver: Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 90. En particular: “Para una teoría del discurso narrativo,” p.p. 84-155. Ver también la Introducción de Fina Birulés a *Historia y narración* de Danto, Arthur, Barcelona, Paidós, 1989, p. 25.

⁵³ Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad.... op cit*, p. 210.

⁵⁴ *Ibid*, p.p. 210, 211. El subrayado es mío.

⁵⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu, op cit.*, p.p. 113,114.

La diferencia entre el espectador y el que se retira a la introspección, estriba en el hecho de que quien juzga no abandona el mundo de los fenómenos, únicamente establece una adecuada distancia respecto a ellos. Se sustrae a toda participación activa “adoptando una posición de privilegio desde la cual puede contemplar.”⁵⁶ Es decir, que forma parte de un público, a diferencia de aquél dedicado a la teoría o contemplación que se aísla de sus semejantes y que por tanto, se pierde de lo sucedido y es incapaz de explicarlo porque sólo lo ve desde el marco de las ideas.

La ambición de obtener una historia completa no es la parte central de lo que espera Arendt como producto de una narración *ex post* sino el hecho de que constituyen un vehículo que permite comprender los eventos. Toma a Lessing⁵⁷ como paradigma del espectador puesto que éste considera que al desplegar una historia, podemos ver de forma inmediata su efecto en los demás al comunicarla, y con ello, compartimos mundo.

Es en este sentido que tal como Ricoeur señala para que exista una composición de una historia o narración debe existir una “pre-comprensión del mundo de la acción.”⁵⁸ Donde la acción puede ser narrada y comprendida porque pertenece a un mundo “estructurado simbólicamente y pleno de sentido.” Aún cuando lo que genera la acción no tiene un ámbito estratégico, son una serie de eventos que

⁵⁶ *Ibid*, p. 114.

⁵⁷ Ver: Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op cit.*, p. p. 13 a la 41.

⁵⁸ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*. Tomo I, *op cit.*, p.p. 115-130.

cobran su propio curso y que sólo adquiere articulación a través del papel del *story teller* que dota de sentido a la acción.

Escenificación del conflicto y dimensión estética de la política

El acento puesto por Arendt en la aparición en público, la lleva a otorgar a la palabra y a los actos políticos una cualidad estética. La capacidad de trascender en el tiempo mediante la grandeza de obra y palabra, que juntas llevan a la posibilidad de inmortalidad, hacen que implique estar en un ámbito de exhibición que equipara a la política con las mejores obras de arte. Ello no sólo por su capacidad de tornarse memoria, sino por la recuperación de la belleza del lenguaje y las imágenes (el lenguaje no verbal) que, sometido a una permanente exhibición y escrutinio, se vuelve casi indestructible. Por esto, para ella: “La fugaz grandeza de la palabra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar.”⁵⁹

En tal sentido, nos recuerda que el mundo, como los objetos contruídos por las manos del hombre, está destinado a sucumbir a la ruina del tiempo y solamente los seres humanos, a partir de sus acciones y discursos lo preservan, pero éstos también son efímeros,

⁵⁹ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, *op cit.*, p. 230.

por tanto, sólo la memoria y las narrativas pueden intervenir y preservarlo de la ruina y desaparición.

Esta “metáfora teatral”⁶⁰ se completa con la figura del historiador o *storyteller* quien, en efecto, cierra el círculo de la política como escenificación en un espacio público frente a una audiencia de espectadores. Donde tal “dimensión “narrativo–conmemorativa de la acción”⁶¹ presupone un espacio de aparición como lugar de revelación de las posibilidades de los actores y por ello vale como recinto para el recuerdo.

Por ello, la inmortalidad estriba: “En conservar y alterar un estado de cosas dado y trascender el carácter mortal de los moradores.”⁶² El arte, tanto como la política (a partir de las grandes obras y acciones) resisten al deterioro del mundo, lo renuevan con su presencia. Se otorga testimonio de la presencia humana y se permite sobreponer al olvido de los asuntos humanos y generar sentido a la acción.

La ineludible necesidad humana de manifestación de lo mejor de si mismo mediante el arte, comparte con los “productos políticos” (palabras y actos) una cualidad común: a ambos les es necesaria la existencia de un espacio donde materializarse para lograr su permanencia en el mundo y así, resistir a la posibilidad de marchitarse o desaparecer con el paso del tiempo. Esto sólo se logra cuando del

⁶⁰ Estrada Saavedra, Marco, “Decir como fue: El juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt” en *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM Azcapotzalco, 2003, p. 208.

⁶¹ *Ibid.*, p. 208.

⁶² Arendt, H. *La Condición Humana... op cit.*, p. 204.

acto se dice algo. Por tanto, el narrador, aún cuando es parte del público y no participó en los hechos, forma parte al construir el relato.

En el planteamiento de la autora, el individuo siempre aparecerá ligado al espacio público y en actuación en concierto con los demás. Por esto, la política va a estar signada por una suerte de dimensión dramática, según la cual la mirada debe dirigirse a la acción tal como ésta aparece, desplegada en un escenario y ante un público. En Arendt se subraya el sentido dramático de la existencia humana como aspecto crucial de la política y se resalta el escenario teatral sobre la intencionalidad oculta de la misma en el escenario político.

Comprender y mostrar a la política en su dimensión estética, como una representación en donde lo que predomina es la belleza de las palabras y la capacidad dramática de los actores, conduce a que en ocasiones se privilegie el “atractivo” de mostrarse a los demás y lograr el reconocimiento de los otros, es decir, arribar a la escena, más allá del contenido específico de lo que se discute. Se presenta un espectáculo digno de ser visto, con actores que debaten y argumentan con prestancia y nos recuerdan que son pocos los seres que tienen la capacidad para desplegar la palabra y la obra donde lo relevante es que de ello surja “una historia bien contada.” Tal historia también, hay que decirlo, se distinguirá más por la belleza de las palabras que por su contenido estratégico para la política.

En Arendt la profundización en las grandes acciones y lo que se relata de ellas, casi la lleva a los linderos del esteticismo. La idea de la

política como espectáculo que se lleva a cabo en un escenario, parece vacía de contenido. Inclina peligrosamente la balanza hacia el virtuosismo, en demerito de la construcción de temas y solución de problemas específicos.

Lo mismo sucede con la narración. Aparece marcada por “los grandes actos,” donde resalta “la belleza de las palabras.” Como cualquier obra de arte, aparece en Arendt, teñida de mundanidad, de durabilidad y con la tarea de crear un mundo entre las personas, a través de dar forma a una red de relaciones, identidades y sentidos colectivos. Al respecto dirá: “Sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo nuevo que aparece y resplandece, no hay memoria; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber memoria de lo que sucederá en los que serán después.”⁶³

La actividad de *storyteller* es transformar el material lingüístico: las palabras, en una narración acabada que “asegure al hombre una suerte de morada mundana.”⁶⁴ Así, las historias “contribuyen a iluminar la existencia humana.” Y tal como señala Kateb: “Arendt se aproxima a señalar que existimos para aparecer en narraciones, y que somos justificados a nosotros mismos por esas historias que provocamos o inspiramos, de la misma forma, que estas historias incitan a otros a actuar.”⁶⁵

⁶³ Arendt, H. *La Condición Humana, op cit.*, p. 227.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁵ Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*, Oxford, Martin Robertson, p. 14.

La enorme fuerza estética con que Arendt dota a la acción, a la historia y a las narraciones pudiera hacernos pensar que sólo en este nivel permanece la autora. Contrario a esto, podemos afirmar con que la intención que subyace es “definir la existencia humana como inteligible y plena de significado.”⁶⁶

Los límites de la política

Sí la libertad es entendida sólo en el ámbito público y en el despliegue de la política, tendrá como elemento vinculante el hecho de que la acción y la palabra sean las expresiones de las dimensiones privilegiadas de la política, porque éstas permiten la pluralidad y la posibilidad de que ésta se manifieste.

En la acción se encontrarán también otras características, que aún cuando no son las más “brillantes,” formarán parte de la política: fragilidad, inicio, contingencia e imprevisibilidad, serán ineludibles a su despliegue. La falta de permanencia y la incapacidad para reproducirse revisten a la palabra y a la acción y en esto estriba su carácter efímero. De allí que con la acción y la narrativa (la posibilidad de que los actos se tornen memoria contada en historias) podamos trascender la mera vida biológica, el reino de la necesidad, al dar forma a nuestras acciones o incluir nuestras vidas en una historia.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

Son “eventos extraordinarios” que imputan a un “héroe” o a un “agente” que puede ser un líder dirigente de su pueblo, o una víctima damnificada por el poder. Es en este sentido, que a través de las narraciones producto de sus hazañas, se conmemoran eventos que nos remiten a las “glorias” de la política. O se reconoce a los parias y se les otorga un lugar en la memoria.

Al equiparar el espacio público a un escenario teatral en donde se presupone una comunidad (actores y audiencia) ⁶⁷ Arendt configura un binomio entre los actores (quienes llevan a cabo la acción y tienen el papel, digamos protagónico) y los espectadores (capaces de rendir testimonio, quienes no serán menos relevantes). El narrador tiene una posición de privilegio porque siempre conoce mejor lo que pasó, que los participantes. ⁶⁸

Cuando nos preguntamos por el lugar que adquiere la narración en Arendt, revive su interés por pensar el sentido de la política tantas veces planteado por nuestra autora: “Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía,” ⁶⁹ Es decir, alejarse de la tradición metafísica de pensamiento y también de las concepciones tradicionales en ciencias sociales. Le preocupa “lo que aparece” y encuentra que las narraciones pueden dar cuenta de lo que sucede.

Las historias tienen una relación con aquéllos que han motivado la historia (los agentes) y que para Arendt son considerados “héroes,”

⁶⁷ Vaclav Havel, “El teatro y la política” en *Nexos* # 237, septiembre, 1996, p. 49.

⁶⁸ Kateb, *op cit.*, p. 14.

⁶⁹ Entrevista con Gaus “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. *Ensayos de comprensión 1930-1954,, op cit.*, p. 18.

como mencionamos, por haberla generado.⁷⁰ Aquí reaparece la Arendt que reivindica el ideal virtuoso y, que en este caso donde mejor se manifiesta es en las narraciones, lo que nos recuerda (aunque Arendt probablemente no lo aceptaría) a las sociedades que concebían el acto de narrar como una especie de educación moral. Así, contar historias se vuelve un abastecimiento para la memoria histórica de las sociedades que hablan “de su propia edad heroica desaparecida.”⁷¹ Son narraciones ejemplares que para muchos pueblos constituían sagas o relatos y que Arendt retoma y actualiza (como hemos visto) para las sociedades de nuestros días, ante la embestida moderna que canceló la posibilidad de una continuidad.

Aquí conviene rescatar que se trata de vivificar el recuerdo y no de un mero acto de costumbre (irreflexiva y ritual). En Arendt es claro el énfasis: “Porque el recuerdo especifica acciones, individuos y acontecimientos en su carácter distintivo y en su significación particular.”⁷²

⁷⁰ Aquí me gustaría equiparar la idea que tiene Arendt con la concepción de Pericles que afirma: “Su gloria es ser eternamente recordados en cada ocasión en que se narren hechos o historias y se compartan para su conmemoración.” Ver el texto de Luban, David, “Explaining dark times”, *Social Research*, vol.50, I, *spring*, 1983. Luban afirma a raíz de lo anterior: “mientras la *polis* exista, conmemorará a sus héroes”, p. 221.

⁷¹ Ver Mac Intyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001. En particular el capítulo 10, “Las virtudes en las sociedades heroicas”, p.p. 155–166. Ver también: Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, México, F.C.E., 1984, en particular: “Héroes, salvadores y jefes carismáticos,” p.p. 232 a 277.

⁷² Ver Rabortnikof, Nora, “Memoria y política: compromiso ético y pluralismo de interpretaciones”, en Kerik, Claudia, *En torno a Walter Benjamín*, México, UAM-I, 1993, p. 213.

A partir del control por las palabras, las historias pueden ser replanteadas, recuperadas del olvido y resignificadas. Aquí se centra uno de los intereses de Arendt, de crear un nuevo lenguaje que de cuenta de la desmesura. Por otra parte, ante la insuficiencia de la teoría para explicar lo acontecido, las narraciones permiten ir al fenómeno específico e invocan al mismo tiempo, un código compartido. Es por tanto, una narración inacabada que remite a lo común.

Pero no hay que olvidar que también las historias carecen de dimensión estratégica o de control por parte de los protagonistas, ya que tampoco son productos acabados, esto queda en evidencia cuando la autora señala: “Nadie es autor o productor de la historia de su propia vida.”⁷³ Y tal como nos recuerda Benhabib, en términos de Arendt: “A pesar de que todos somos actores, ninguno de nosotros es el autor o productor de la propia historia de su vida.”⁷⁴

Por esto es que la llamada “historia de la humanidad” no es otra cosa más que el lugar donde confluyen y se escriben las historias que pueden ser narradas. Esto, como hemos tratado de desarrollar, llevará a nuestra autora a cuestionar lo que podremos esperar de la historiografía.⁷⁵ Lo que precisa aún más sus intenciones. Al pasado sólo se accede en historias que se recuperan y junto con Hayden

⁷³ Benhabib, *op cit*, p. 208.

⁷⁴ *Ibid*, p. 113.

⁷⁵ Luban, David, “Explaining dark times: Hannah Arendt’s Theory of theory”, *op cit*, p. 216.

White, siguiendo lo más visible: “La estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa.”⁷⁶

Hay una cercanía en la manera en que se busca descubrir el velo de la narrativa para mostrarnos una forma de pensar en la que se dote a la historia de sentido, un sentido que imprima huella a nuestro estar en el mundo.

Las tramas que desarrollamos constituyen a fin de cuentas, una posibilidad de entendernos y también de abrir las posibilidades de la historia hacia vertientes diversas a como la hemos heredado y reproducido. Se convierte el pasado en un peso muerto con el que hay que cargar por una devoción a una historiografía que no se abre a configuraciones múltiples.

Arendt se acerca a los narrativistas cuando plantea que puede haber tramados alternativos de una secuencia dada de acontecimientos históricos y que no hay restricción hacia una sola forma de relato.⁷⁷

Temporalidad y narración

De acuerdo con Forti, la intención de Arendt no es “establecer un estatuto científico de la narración y la narratividad en confrontación con otras tesis historiográficas” sino, que más bien, su interés se

⁷⁶ Hayden White, *Metahistoria*, México, F.C.E., 1992. Ver principalmente el Prefacio y La Introducción: La poética de la historia, p.p. 9-50.

⁷⁷ Ver: Hayden White “El texto histórico como artefacto literario” en Hyden White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2002, p.126.

centra en “el nivel ontológico implícito en estas temáticas.” Su atención se centra como hemos tratado de exponer, en rescatar a la acción del olvido, de allí que el tema de la narración aparece ligado al de la temporalidad. Le interesa resaltar lo que existe en el tiempo y conservarlo “del poder disolvente del tiempo.” Temas en los que Ricoeur y Arendt coinciden de acuerdo con Forti, pero subraya, y me parece relevante, que Arendt no pretende la solución de los conflictos en los distintos niveles de temporalidad, no pide “que el tiempo narrativo de cuenta del tiempo vivido.”

La actividad del narrador se centra en conservar en la memoria lo acontecido ante la fragilidad intrínseca a la acción. Por eso es el énfasis en el hecho de que sea la memoria y los relatos de las historias en conservar y transmitir significado. El interés de Arendt es garantizar la permanencia del mundo que a través del testimonio de la existencia de un pasado, garantice la permanencia de un mundo común.⁷⁸

Para Arendt la narración de historias que podrían ser privadas, al tornarse públicas permiten trasladar imágenes que hacen posible juzgar una realidad y al ser compartidas, nutrir una idea de lo público. Estas historias, al ser llevadas a la luz pública, reconfiguran el mundo en común, y permiten comprender catástrofes, con la tenue esperanza de que esto sirva para que las desgracias no vuelvan a ocurrir.

Así la configuración de un relato es un potente instrumento político porque, como vimos, “arma” tramas de relaciones, construye sentido y

⁷⁸ Ver: Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Valencia, Cátedra, 1996, p.p. 281,282.

también, de acuerdo con Ricoeur, contextualiza en el tiempo y en el espacio. Para este autor, la narrativa es un cadalso que permite sintetizar lo heterogéneo y que es constitutivo a los individuos para “actualizar la realidad.” Ésta permite ordenar y valga el término, “estetizar” lo que Arendt llama “la masa caótica de acontecimientos,” Así, elementos desagregados en tiempo y espacio, pasan a formar parte de un todo que integra, selecciona y nombra.

Para Arendt la narratividad es un instrumento que permite aprehender una realidad inaccesible a partir de la teoría. Por la vía del *story telling* se estructura una trama que da cuenta de fenómenos políticos para los cuales el lenguaje preestablecido no da cuenta. Así, estas *stories* son el medio privilegiado para compartir una experiencia confusa e insólita. De esta forma, y apoyados en Ricoeur, podemos decir que en Arendt: “El tiempo se hace humano en tanto se articula de modo narrativo y la narración se torna significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal.” ⁷⁹

⁷⁹ Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, Tomo I, *op cit*, p.p. 39 y 113.

Capítulo 5

El predominio del relato: Arendt narradora de historias

Hemos seguido de cerca a la Arendt que se sitúa en el abismo temporal de la ruptura y que busca intencionalmente una apertura de método que le permita dar cuenta de lo que ocurre. A partir de lo que hemos expuesto, sobre el carácter de la narrativa en la autora y su vinculación con la política, intentaremos ahora entrar a la construcción de sus artefactos narrativos.

Veremos ahora los ejercicios de transformación de la historiografía a una noción de historia/fragmento o más aún, a la reducción a “contar historias.” Las historias garantizarán, como hemos venido desarrollando, un cúmulo de posibilidades para que la acción no perezca. La plausibilidad de pensar la historia como momentos de ruptura y de desplazamiento conlleva una búsqueda que niega la continuidad no sólo en los actos humanos, sino en el lenguaje que los explica, en los conceptos contruidos y aún en las teorías mismas.

Arendt considera que para encontrar “el carácter único del mundo” al que se arriba a partir del lenguaje y sus metáforas, es necesario ir a los fenómenos y no tanto a las ideas. De esta manera “apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia, coincidirán.”¹

¹ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 150.

Los pequeños relatos permitirán trascender del ámbito privado a lo público, a veces de forma directa, en ocasiones por vías más oblicuas. Al arrancar las historias, dirá Arendt: “No hay una forma mas efectiva de romper el hechizo de la tradición de cortar lo “rico y extraño,” el coral y las perlas, de aquello que había sido transmitido en una sólida pieza.”²

Ante la ausencia de autoridad del pasado, sólo tenemos dos vías: por un lado, hay un eclipse de la memoria, pero por el otro, aparece la posibilidad de una apropiación libre de la misma. En el primer caso, ante la imposibilidad de explicar los acontecimientos políticos que desbordan cualquier razonamiento, la opción es el retiro a la introspección y la vuelta “al dialogo con uno mismo.” En el segundo, la libertad de construir métodos de apropiación de la realidad inéditos, que permite la ocasión para un dialogo interno, pero también, colectivo.

Este capítulo se construye sobre la base de llevar a cabo un ejercicio de ir a los textos de Arendt, con el objeto de ver como piensa la autora a partir de los acontecimientos, cómo intenta restaurar la política y de qué manera, recurre a autores poco convencionales para hacer artefactos literarios a partir de ellos, que forman parte de las minorías, para lograr comprender.

Es en este sentido, que nos interesa abordar las pequeñas piezas narrativas de la propia Arendt y mostrar como, bajo su aparente

² *Ibid.*, p.182.

carácter de de cristales, forman parte de un caleidoscopio donde podemos ver la compleja vinculación entre ámbito privado y espacio público y como estos “puzzles” nos ayudan a comprender a la política.

El trabajo que nos ocupa en primera instancia, es *Hombres en tiempos de oscuridad*, que es paradigmático en la práctica del relato en Arendt. Esta obra se arma a partir de una selección de pequeños ensayos biográficos, que conjunta en un equilibrio la vida privada y la pública de algunas personas, en las cuales la tónica a seguir por la autora es el método de reconstruir a partir de pedazos, recuperando momentos, para armar el fresco de una época. Son los antihéroes que a través de su particularidad constituyen relato de la derrota de la política y de forma paradójica, su sobrevivencia subterránea.

La autora busca, mediante un trazo narrativo dar coherencia a estas vidas relatadas que aparecen como estrategias discursivas que dan cuenta del carácter de la política en el siglo XX.

Arendt subvierte la tradicional relación entre lo público y lo privado y los destinos individuales, cobran, mediante el análisis de la autora, interés público. Los personajes aquí incluidos muestran que al permanecer fuera del espacio público, “en la opacidad de sus vidas,” dan un sentido a lo que ocurre en el mundo y son, a su manera, una tradición en sí mismos, sea por el desarraigo, por la condición de paria, paria consciente, parvenu o aún, el sospechoso.

Nos interesa ahora, dar seguimiento a estas instantáneas en donde podemos hallar una muestra de la originalidad de Arendt para lograr la

reconstrucción de lo sucedido a partir de sus propias narraciones. Las preguntas conducentes serían: ¿Cuál es la guía que orienta la selección de estas “perlas”? ¿Cuál es el ejercicio de memoria que ella lleva a cabo? ¿De qué manera hay una restauración de la dignidad de la política que se construye de forma indirecta? ¿Qué tanto, a partir de un seguimiento de las historias de vida de las personas, podemos pensar la política en sentido amplio?

I. Espacio público y narratividad

Al continuar con la argumentación de Arendt, veremos de que manera las narrativas individuales inciden en el espacio público. Aunque contar una historia permite que el individuo “este en contacto con sí mismo,”³ ésta no tiene sentido, mientras no se comparta con los demás, de manera que el relato de las acciones es capaz de dar cuenta de la experiencia temporal de su “ser en el mundo.”

Al constituirse ella como narradora, buscará la permanencia de estas vidas relatadas a través del tiempo y se situará desde el privilegio del espectador juzgante, para dar cuenta de la expulsión del espacio público.

El hilo conductor de estas pequeñas biografías será retratar a personajes que, en los términos de Arendt, se distinguen por haberse

³ Arendt Hannah, “Responsabilidad bajo una dictadura”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 71.

enfrentado a lo insólito y no haber salido ilesos. El camino a seguir será una combinación de recortes de vidas, sin eludir emociones, el carácter de la participación pública e inclinaciones políticas, errores, aciertos y tropiezos, así como el carácter de la expulsión.

Estos autores contemporáneos de Arendt, son observados con lupa y sometidos a escrutinio, con toda la intención de que la autora emita un juicio. Así, vemos el papel que juegan los relatos dentro del pasaje de estas vidas contadas, que contribuyen, a partir de la construcción de historias, para que los asuntos se hablen y se remitan a una publicidad que conduce a lo político.

Sí hay que contar una historia para “salir a lo público,” Arendt se encargará de llevar a cabo este ejercicio. Su idea es partir del espacio biográfico para construir una narrativa del refugiado y a partir de los relatos de vida, llegar a lo público, explicar lo acontecido y dejar, de forma tangencial, una aproximación a los sucesos de la época. En estos apuntes de la autora se puede detectar que la narración es la única forma de dar sentido al recuerdo o de lo contrario, desaparece. Es en este producto narrativo (*story*) donde vemos como se organiza el relato en una trama comprensible.

Su intención es precisa: ir a los casos particulares como medio de acceso al pasado, mediante una narración que podríamos definir como poética, dar cuenta de eventos trágicos que estos personajes enfrentaron, sin aspirar a una universalidad, únicamente en la búsqueda de sentido a partir de un ejercicio memorial. En ella, “el

sentido está en el relato, no en lo inefable.”⁴ Puesto que sabe que los relatos no alivian el sufrimiento del mundo, pero “cada vez que el historiador o el poeta trágico cuentan una historia, añaden algo al repertorio de un mundo que nos sobrevivirá.”⁵

La posibilidad de narrar lo acontecido da continuidad a aquello que no lo tiene, y cercana a Ricoeur, Arendt considera que la narración es una herramienta cognitiva que le permite dar coherencia a la acción humana, traducirla, hacerla plausible y comprender su sentido. La unidad de sentido trasciende la mera progresión de la historia y es dada a partir de la identidad narrativa del héroe que otorga valor cohesivo al relato. Esta vez no es la historia ejemplar del héroe ilustre, sino el trazo de la pérdida, entendida ésta como privación de “la luz,” del brillo del espacio público.

La forma de capturar la acción es a través de la escritura. Ella emprende esta tarea para mostrar que los personajes a los que recurre han desplegado a través de la acción sus energías o bien, han tratado de dar cuenta de lo sucedido con el poder de la escritura. Todos han sido parte del espacio público: “Que proporciona un espacio de apariencias donde cada quien puede mostrar palabra y obra,” pero han sido expulsados de él. Se les ha negado la posibilidad de pertenencia al convertirlos en apátridas. La pregunta guía es por tanto: ¿Qué hacer cuando se excluye del espacio público?

⁴ Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op cit*, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

Esta concepción de Arendt es relevante por su preocupación acerca de cómo pensar la política y explorar que vías siguieron quienes resultaron afectados por las decisiones tomadas a nivel personal y por el curso que tomaron los acontecimientos.

El relato será el tamiz por el que pasa la experiencia humana. Así, el tiempo de estos personajes resulta humano en la medida en que se expresa de forma narrativa y a su vez, es significativo en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal de estos seres.

Tal situación se hace manifiesta cuando Arendt afirma: “Los sucesos en definitiva, están garantizados por el nacimiento y la muerte, por el hecho de que se añaden nuevos hombres y se van aquellos que contribuyen al nexo de lo que acontece.”⁶ El relato permite a Arendt la temporalización de la experiencia viva que se puede comprender a partir de la historia contada. No hay intención moralizante, sólo la guía el afán de comprender los eventos políticos.⁷

Para la autora, hablar de “tiempos oscuros” es hacer referencia a la época que le tocó vivir: Las dos guerras mundiales, el fascismo, el totalitarismo. Estos tiempos se caracterizan por la confusión e

⁶ *Ibid*, p. 316.

⁷ En este sentido, Arfuch señala la distancia irreductible que va del relato al acontecimiento y la condición paradójica de que: “El tiempo mismo se torna humano en la medida en que es articulado sobre un modo narrativo. Lo cual se afirma cuando dice la misma Arfuch: “Hablar del relato desde esta perspectiva, no remite solamente a una disposición de acontecimientos (históricos o ficcionales) en un orden secuencial, a una ejercitación mimética (...) del registro de la acción humana con sus lógicas, personajes, tensiones y alternativas, sino a la forma por excelencia de estructuración de la vida.” Hay pues una correlación entre la actividad de contar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana. Ver: Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, F.C.E., 2002, p. 88.

intraducibilidad. La narración de historias como vía para contrarrestar lo que los eventos generaron, tendrá su reflejo en el análisis sobre diversas personalidades que compartieron tales tiempos con ella. Retoma la experiencia de vida y de allí va a la interpretación de lo sucedido.

Donde se observa más claramente la postura de Arendt respecto a la relación entre ausencia de espacio público y singularidad es en estos esbozos sustentados a partir del ideal de exclusión y de singularidad.⁸ Los relatos y la vida de estos personajes constituyen ejemplaridad de una época que anula la idea de ciudadanía y liquida la concepción que Arendt tiene de la política, entendida como participación e involucramiento con causas comunes.

La autora se propone en estos cuadros pensar libremente y utilizar la puerta que deja abierta la ausencia de tradición. Puede, a partir de las situaciones enfrentadas en vida de estos autores, replantear la forma de aprehender la realidad y no ceñirse a marcos preestablecidos.

Es sintomática la advertencia en el inicio de *Hombres en tiempos de oscuridad*: “Aquéllos que buscan representantes de una era, portavoces del *Zeitgeist*, exponentes de la Historia (con H mayúscula) buscarán aquí en vano”.⁹ Aquí, la Historia cede su lugar a las vidas contadas, en donde la narrativa abre espacio a lo biográfico y articula lo singular a lo colectivo. Tal ejercicio sirve de cuña para ir hacia lo público. Lo que

⁸ Kohn, Jerome, Hannah Arendt, *Essays in understanding 1930-1954*, NY, Harcourt Brace & Co, 1994. Ver la introducción.

⁹ Arendt, Hannah, *Hombres... op cit.*, p.9.

interesa es ver cómo hace historia Arendt y cómo puede encontrar formas alternas para discutir el espacio público a partir de la narración.

Parias conscientes y pequeños relatos

“¿Hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él o nos hemos retirado de éste?”¹⁰

“Cuando a los hombres se les priva de su espacio público (que queda constituido al actuar juntos y luego se va completando por propia voluntad con los sucesos y las historias que se desarrollan en la historia) se refugian en su libertad de pensamiento.”

11

Arendt tomará a personas clave, como Rosa Luxemburgo, Isak Dinesen, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Karl Jaspers, Hermann Broch y Lessing. Desde el inicio, marca la pauta que habrá de seguir: Va a definir “como se movían y como vivían en el mundo” estas personas y “como las afectaba el tiempo histórico.”¹²

En la primera parte, nos centraremos en los casos de Lessing, Luxemburgo y Dienesen porque consideramos, son los que en mayor medida reflejan la pertinaz intención de no alejarse del espacio público y por contrastar en los tres casos, las vías para lograrlo.

¹⁰ Arendt, Hannah, “Reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op cit.*, p. 32.

¹¹ *Ibid*, p. 19.

¹² *Ibid*, p. 9.

En Lessing hay una visión desde la emancipación, que se basa en el hecho de que el espacio público es un referente concreto que se dimensiona a través de la memoria ampliada. Luxemburgo, subraya el papel de la acción y hay en ella un referente público/privado siempre presente. Dienesen, escribe para hacer público lo que podría permanecer sólo en lo privado. Con ello, hace que se hable de las historias narradas, hace visibles los temas y enfatiza la dimensión política. Todos coinciden en su intento por “mantener mundo en común.”

En la segunda parte, se revisarán las trayectorias rescatadas como parte de “la tradición oculta” que muestran una persistencia que se niega a desaparecer y que aparece situada en la brecha.” Como son: Kafka y Chaplin.

Se abordará el ejemplo de Zweig quien encarna el ejemplo de la nostalgia sumida en la tradición y las consecuencias perversas para el ámbito público.

1. Lessing: mentalidad ampliada

Lessing es para Arendt, el referente ilustrado que mantiene “mundo en común” desde su propia dimensión oblicua. No es el ejercicio de la acción, sino la virtud de anticipar lo que habrá de ocurrir en el espacio público, mediante su propia poesía. Es quien no cede y tampoco pierde:

“La verdadera relación con el mundo de las cosas o los hombres que él ataca o alaba.”¹³

Con esto inicia el común denominador de los autores elegidos para *Hombres en tiempos de oscuridad*: Personas que desafiaron prejuicios, que pensaron por su cuenta, donde lo que privaba era “su preocupación por el mundo” que no se aferra a “una sola perspectiva posible.”¹⁴

Lessing se distingue por tener una posición propia en un mundo marcado por la historia y el compromiso con la ideología que definió a la política y en donde la tendencia estaba marcada, en términos de Arendt: “A inclinarnos a considerar que el libre pensamiento, que jamás emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros.”¹⁵ En este sentido, este autor, no buscó fijar su identidad en la historia, sino que prefirió la libertad, sin eludir la relevancia de la acción, cuya liga estribaba en “no esperar resultados.”

Es la dimensión de lo trágico en Lessing la que le permite, de acuerdo con la autora: “Establecer un dialogo anticipado con otros,” lo cual da condiciones de posibilidad para tornarse visible y audible. En este sentido, es un pensamiento que se construye a partir de la búsqueda de rutas personales, “no necesita pilares, ni se restringe a normas y tradiciones.”¹⁶

¹³ *Ibidem*, p.15.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 18.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid*, p. 20.

Hay siempre en Lessing una preocupación por lo común, para él “la esencia de la poesía se sitúa en la acción.”¹⁷ Es en las tragedias donde se puede compartir mundo con otros. Mediante la representación de una historia, se localizan, tanto la clave política, como los enigmas del sufrimiento humano. Allí además, se perciben los efectos inmediatos de la representación en una audiencia (al igual que en la política).

De esta forma, se puede localizar el “efecto trágico”¹⁸ cuando los espectadores de una obra perciben: “Que las cosas pudieron haber sido de otro modo,”¹⁹ al igual que en la política,

Lessing evidencia el difícil camino de la libertad entendida en sentido político y sus paradojas, que traspasa todo el pensamiento de Arendt, como hemos venido desarrollando a lo largo de este trabajo. También proporciona herramientas: “Para pensar sobre la naturaleza trágica de contar historias y su relevancia para leer la crisis de la política.”²⁰

Este autor aparece porque comparte con Arendt el elogio de la política entendida como lugar del discurso y la distinción. Para ella, Lessing era un ser totalmente político, que concebía a la verdad como algo que sólo puede existir si es humanizada por el discurso. Es por tanto, alguien que ante la liquidación del mundo en común, no permaneció impávido, sino que se preocupó por recuperar el espacio público del eclipse en el que los eventos lo habían colocado.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ Pirro, Robert, C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois, De Kalb UP, 2001, p. 48. Citado por: Lara, María Pía, *Narrating evil*, New York, Columbia University Press, p. 48.

¹⁹ Lara, María Pía, *Narrating...* p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

Gotthold Ephraim Lessing, constituye, desde la mirada de Arendt, una especie de pensamiento exógeno que es fiel a sí mismo. Desde el margen, nos remite a un mundo ausente de certezas y que en su imposibilidad de permanencia, no obstante, vuela por su cuenta.

Lessing es en este sentido para Arendt, una muestra de la emancipación que, en este caso, devela la relación secreta entre pensamiento y acción. Esto contrarresta: “La obsesión del siglo XIX con la historia y el compromiso con la ideología.”²¹

Lessing pertenece a otra estirpe, su vocación emancipatoria permite ir tras las huellas y enfrentarlas. Se aleja del referente de espacio público ilustrado y usa vías alternas con una finalidad: el mantenimiento del mundo en común y con ello, la reivindicación de la libertad y el predominio de la acción, todo ello a través de la recuperación de la tragedia griega, que no sólo obedece a un placer estético, sino que cobra dimensiones políticas, como hemos visto.

Se pueden armar historias sustentadas en la tragedia pues expresan la profundidad de los eventos políticos, conducen del mero sentido estético, a la preocupación por construir un espacio común y con ello: “La crítica adopta una postura por el bien del mundo, comprendiendo y juzgando todo.”²²

²¹ *Hombres...* p. 18.

²² *Ibid.*, p.p., 17, 18.

2. Luxemburgo: el predominio de la acción

Otra de las piezas narrativas que forman parte del vitral que arma Arendt para entender el periodo, lo constituye un personaje que es toda acción. De acuerdo con la biógrafa, Luxemburgo dedicó su vida a la acción y a la escritura, pero no tuvo una vocación esencialmente política. Fue su preocupación por la injusticia y la libertad, lo que la orilló a dedicar su vida a la revolución.

La altura de principios que Arendt encuentra en Luxemburgo procede de su cuna y del hecho de haber habitado un mundo que no estaba “en desorden.” Es una “perla” de la tradición a la que es menester recuperar, sí queremos comprender las intrincadas redes que se encontraban bajo el afán igualitario del socialismo.

Aquí asistimos también a una recuperación en sentido positivo de la tradición judía. Arendt expresa de Luxemburgo que su origen le daba esa “rara confianza en sí misma,” torneada por la ausencia de patria, que le daba una visión, que sí bien, la llevaba a cometer errores en su apreciación sobre el nacionalismo, también la ubicaba en un plano más amplio, que la llevó a un ideal más republicano que nacional y que la confrontó con sus compañeros. Para Arendt, Rosa Luxemburgo se distinguió por: “El énfasis sobre la necesidad absoluta de libertad no sólo individual, sino también pública, bajo cualquier circunstancia.”²³

El realce de la condición de paria en un sentido constructivo, que no aferra a identidades, y que mide la pertenencia en función únicamente

²³ *Ibid.*, p.62.

de ideas propias, sirve a Arendt para mirar a través del espejo de la vida de Luxemburgo, su propia condición de judía.

En este perfil, Arendt intenta llevar a la práctica el principio de que la narración sirva para dar voz a los que no han sido reconocidos por la Historia. Más que un homenaje público, como es el caso de Lessing, en este trabajo la intención parece ser la recuperación de una mujer que no fue recordada como debería, ni por la Historia ni por sus contemporáneos. La autora reconoce a Luxemburgo como particularidad: “Que se convirtió en la figura más polémica y menos comprendida del movimiento izquierdista alemán.”²⁴

Para cumplir su propósito, Arendt decide en este caso, optar por el método biográfico. La biografía, dirá: “Se encuentra entre los géneros más admirables de la historiografía (...) relata más y con un estilo más vívido sobre el periodo histórico en cuestión que el más destacado de los libros de historia.”²⁵

Se siente cómoda con la biografía porque tiene igual importancia el personaje que el periodo histórico. Señala: “es como si la luz incolora de un periodo histórico estuviera refractada por el prisma de un gran personaje de modo que se logra una unidad completa de la vida y el mundo en el espectro resultante.”²⁶

En el rescate de la experiencia biográfica, señala que el genio de estos hombres y mujeres los hizo mantener al mundo a cierta distancia y

²⁴ *Ibid*, p.44.

²⁵ *Ibid.*, p.43.

²⁶ *Ibid.*, p. 43.

“cuya importancia radica fundamentalmente en sus obras, en las realizaciones que añadieron al mundo, no en el papel que jugaron en él.”²⁷

Aquí queda clara la distinción entre lo público y lo privado y entre la obra y la acción. La contribución vital está dada porque lo privado no permanece al margen de lo público y porque pensar y actuar no aparecen escindidos. Hay creación de espacio público, no importa si se actúa en él (Luxemburgo) o no hay acción directa (Lessing) porque se influye al propiciar debate y juicio.

Al respecto, la misma Arendt buscará ir a las zonas donde no hay luz, es decir a la parte más estrictamente personal de sus autores. En el caso de Luxemburgo será notorio el equilibrio buscado entre la parte pública y la privada de esta autora. Siempre en la contextualización de que la parte de “las sombras”, aporte elementos para el diagnóstico de una época en términos políticos.

La falta de reconocimiento en el mundo y el olvido oficial de ciertos personajes, entre los que se encuentra Rosa Luxemburgo, refuerza esta relación de puente entre lo privado y lo público en Arendt. No hay rescate institucional porque no hubo triunfo político, esto representa una razón para su ejemplaridad, porque conocer su historia permite que el espectador haga un juicio de la época.

En el caso de Luxemburgo, el cuestionamiento es si esta falta de apreciación pública no tendría algo que ver con el gran fracaso de la

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

revolución, lo cual lleva a Arendt a preguntar: “¿La historia se verá diferente si miramos a través del prisma de su vida y su trabajo?”²⁸

En este “coral” narrativo, vemos como transita la autora de la experiencia desde el margen, hacia la explicación histórica. Esto se sintetiza por ejemplo, cuando menciona que el asesinato de Luxemburgo y Liebknecht, más que constituir el trágico fin de dos vidas, es un evento que permite explicar los errores cometidos por la izquierda. Esto conduce a Arendt a concluir que en este suceso la participación del gobierno fue crucial porque con su actuación: “Dio inicio a la danza de la muerte en la Alemania de posguerra.”²⁹ Se efectuó una cacería de brujas entre líderes de la extrema derecha y de la izquierda. “Así, la muerte de Rosa Luxemburgo, se convirtió en la línea divisoria entre dos eras en Alemania; y se convirtió en el punto de no retorno para la izquierda alemana.”³⁰

La experiencia vital de Rosa Luxemburgo aparece en estrecha relación con lo que acontecía en el espacio público. Constituye el procedimiento que sigue Arendt confiada en que puede armar su *puzzle* que dará cuenta de un panorama. De este acontecimiento puntual (la muerte de Rosa Luxemburgo) Arendt deriva la fragmentación de la izquierda, cuya desubicación ideológica la llevó a que se pasaran a los comunistas, decepcionados con el socialismo y a que consideraran que el partido comunista estaba padeciendo una desintegración moral.

²⁸ *Ibid*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*, p.46.

³⁰ *Ibid.*, p.46.

Arendt concluye que estos integrantes “sintieron que regresar a las filas socialistas sería perdonar el asesinato de Rosa Luxemburgo.”³¹ Como ejemplo de su método señala: “Estas reacciones personales, que rara vez son admitidas en público, se encuentran entre las pequeñas piezas tipo mosaico que se acomodan en el gran acertijo de la historia.”³²

En un segundo nivel, vemos también que a partir de la vida de Rosa Luxemburgo, la autora traza el perfil de una época. Observamos a Arendt desplazarse hábil en el manejo de la anécdota, que pasa del dato histórico, al análisis frío de las tribulaciones de la izquierda y a los errores de la misma, que habrían de llevar a consecuencias históricas determinantes.

Consecuente con su planteamiento de mostrar fragmentos, Arendt lleva a cabo una reconstrucción sostenida a partir de relatos que dan cuenta de lo acontecido y nos informan sobre las debilidades y desvíos de los cursos de acción de la política.³³

Al igual que la biografía que reseña y comenta,³⁴ Arendt intenta rescatar a la activista alemana del mito que la rodea. Dirá que sí bien las leyendas tienen verdad propia, y ella constituye una leyenda, lo relevante es regresarla a la vida histórica. La preocupación central constituye reintegrar a las víctimas a la historia, darle su lugar y en este caso, invertir el proceso que siguió por ejemplo, en el tema fundacional.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ En estas historias se puede apreciar la habilidad de Arendt señalada por Bruehl, de contar anécdotas. Ver: Young, Bruehl E., “Hannah Arendt’s Storytelling”, *op cit.*, p. 183.

³⁴ Nettl. J.P., *Rosa Luxemburg*, 2 vols. Oxford University Press, 1966.

Aquí hay que “rescatar el coral de las profundidades” para que hable por sí mismo.

Como ejemplo, vemos que en su recuperación de los rebeldes, Arendt retoma un discurso de Luxemburgo ante la Corte Criminal que la acusó de incitar a las masas a la desobediencia civil. Para la autora el hecho de que Rosa Luxemburgo fuera sometida a juicio por esta corte: “No está nada mal para ser una mujer que siempre estaba equivocada.”

Al igual que hizo en la reconstrucción de Benjamín,³⁵ Arendt construye un método que parte de lo negativo.³⁶ No se ensalzan los logros, ni se reconstruyen personajes al estilo de la historia monumental, se va a lo inclasificable, a lo negado por la oficialidad y se resalta el carácter único que, hay que insistir, contribuye a crear espacio público, así sea de forma tangencial e indirecta.

Esto se subraya en el hecho de que se enfatice la falta de reconocimiento a la que fue sometida de Luxemburgo por parte de sus compañeros y la incompreensión generalizada a la que se enfrentó en vida, lo que llevó según Arendt, a que se negara su propio valor y se demeritaran sus ideas.

Aquí, lo que vemos es la intención de trasladar a Luxemburgo de la orilla, hacia nuestra memoria, a partir de sus acciones y sacarla del olvido de la historia oficial. Pero su intención no es construir un

³⁵ Arendt, Hannah, *Hombres.....*p.p. 139–191.

³⁶ Ver la reseña del libro sobre Benjamin por Palmier, Jean Michel, “Hannah Arendt/Walter Benjamin. Une reencuentro insolite,” en Magazine littéraire, # 337, novembre 1995, p. 33.

personaje de la añoranza, ni sucumbir en la nostalgia, sino también dar un giro a la reconstrucción del mito.

Recuperar a Rosa Luxemburgo del mito sustentado en hábitos del corazón, implica en Arendt, no sólo reinsertarla en la historia, sino rescatar su disconformidad y la importancia de lo que ella tenía que decir, lo cual implica, adicionalmente, restablecer su imagen separada del luxemburguismo, que posterior a su muerte, sólo fue creado por fines políticos y “no tuvo el honor de ser denunciado como traición.”³⁷

Para Arendt, lo que Luxemburgo dijo y escribió en gran parte fue olvidado. Emprende por ello la tarea de *storyteller*, en un intento por darle voz a este personaje mal comprendido por su disidencia con el bolchevismo y su distancia respecto a las corrientes oficiales y Kautsky. Ante esto, resituarla y reconstruir la memoria. También Luxemburgo, igual que Lessing, destacan en su unicidad. Su distinción y su capacidad de juicio independiente, serán los atributos recuperados por Arendt, que de acuerdo con su apreciación, la hacían tan disímil a Lenin o a Stalin.

En esta lectura, resalta a la Luxemburgo del espontaneismo revolucionario. Desde su mirada, ésta se percató de que el fracaso de la revolución procedía de que sólo tenía que: “Entrar en contacto con una verdadera revolución para convertirse en unas sílaba sin sentido.”³⁸

A Luxemburgo, Arendt le reconoce su anticipada visión sobre el despropósito de la guerra. Señala, a partir de la experiencia de la misma

³⁷ *Hombres...* p. 48.

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

Rosa, que ésta se dio cuenta a tiempo que la guerra constituía: “El desastre más absoluto,” lo que la lleva a afirmar: “¿Y acaso los hechos no le dieron la razón?”³⁹

Lo anterior coincide con el planteamiento de Arendt sobre la fundación y el destino funesto de las revoluciones, que una vez terminado el estallido fracasan en su intento por lograr permanencia. El énfasis en la acción que surge “desde abajo,” va al espacio público y una vez logrado el objetivo se disuelve y desaparece, será visto por Arendt como parte de las ideas a recuperar de Luxemburgo. Es la historia que quiere contar para que sea recordada y resignificada Dentro de la dimensión de lo privado y lo público a partir de su formación en la *itelligentzia* judía polaca.

3. Dinesen: los pequeños relatos

El caso de Isak Dinesen destaca en Arendt por ser el que le permite debatir sobre la narración y la comprensión de la historia. Dinesen sostenía un dialogo consigo misma, en el carácter introspectivo de una escritura íntima, ajena a toda publicidad. Rechazaba toda posibilidad de convertirse en una escritora. Fueron las circunstancias de su vida las que la empujaron a “aparecer en público” a través de sus narraciones. A sacar a la luz lo privado y politizarlo.

Aquí Arendt explora la forma que adoptan las historias en la repetición de la imaginación y su significado, que para Dinesen es como señala

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

Dagmar Barnouw: “Reconocimiento, aceptación y realización del destino.”⁴⁰

El nombre real de Dinesen era Karen Blixen y adoptó un seudónimo masculino para aparecer en público, tuvo que ser otra para transitar del mundo de la escritura íntima e introspectiva, de lo doméstico–privado, al de “la luz que ilumina el área pública [que] es demasiado fuerte como para ser halagadora.”⁴¹

El riesgo de aparecer en público, era la posibilidad de “tomarse en serio,” de “asumir una identidad confirmada en forma inevitable, en público.”⁴²

El temor de Blixen de que sus historias pudieran ser escuchadas por todos se refleja como señala Arendt, en el hecho de que: “Nuestra ansiedad por ver registrado, mostrado y discutido en público lo que una vez eran asuntos estrictamente privados es tal vez menos legítimo de lo que nuestra curiosidad está dispuesta a admitir.”⁴³

Sí la aparición en público genera tal ansiedad, habría que preguntarse por el sentido de que historias privadas salgan a la luz. El propósito de compartir con los otros, es por demás relevante para Arendt, quien detecta que en Blixen constituyó un acto casi terapéutico que le permitió sanar las heridas del pasado y crear espacio público al hablar de temas que habrían de permanecer ocultos.

⁴⁰ Ver. Barnouw, D. *Visible spaces, Hannah Arendt and the German–Jewish experience*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 14.

⁴¹ *Hombres...* p. 81.

⁴² *Ibid.*, p. 82.

⁴³ *Ibid.*, p. 84.

Lo que interesa aquí es la orientación que Arendt da a la descripción de la vida de una narradora. Para ella, Blixen es alguien que practica el arte del narrador y de estas piezas narrativas: “Se puede construir el libro de relatos de la humanidad, que es lo que finalmente constituye la Historia,” dirá la propia Arendt.

Dinesen decanta la narración al relatar las pequeñas *stories* de cada cual, donde la vida de las personas, los eventos y las acciones se prestan al relato, y no como un texto que premeditadamente busca la verdad. Para Barnouw, Arendt lleva a cabo un ejercicio de intertextualidad, al compartir los textos con Dinesen y entretrejer su propia historia mediante un texto compartido.⁴⁴

Contraria a Dinesen, Arendt piensa que toda pequeña historia debe ser narrada y que aún con las trampas que la experiencia nos coloca: “La vida puede contener la esencia, el recuerdo, la repetición en la imaginación, puede descifrar la esencia y darle a uno el elixir; y finalmente, se puede tener hasta el privilegio de hacer algo con él, como por ejemplo, componer una historia.”⁴⁵

Dirá Arendt, que el mundo está lleno de historias, hechos y ocurrencias, de sucesos extraños que solo aguardan ser contados y sí no se hace nada con esto es sólo por falta de imaginación: “Se puede ser imaginativo con lo que de todas formas ha sucedido”. La finalidad de utilizar la imaginación a través de hacer juicios de lo sucedido y

⁴⁴ Barnouw, D. *Visible spaces, op cit.*, p. 14.

⁴⁵ *Hombres...op cit.*, p.p. 94, 95.

recomponerlo, tiene un carácter estratégico. Dirá la autora: “La recompensa de relatar historias es poder dejar ir.”⁴⁶

Habría que matizar. No se trata de dejar ir los recuerdos, sino más bien, aligerar la carga de aquellos que resultan dolorosos. “Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una narración o narras una historia de las mismas.” En tal procesamiento a partir de la escritura, se vio envuelta Blixen, cuando “regresó con un completo fracaso y nada en sus manos excepto el dolor, la tristeza y los recuerdos.”⁴⁷

El peso del sufrimiento fue trasladado al ámbito público, compartido con los demás y expuesto a la luz. No se quedó en el interior, sino que se sometió a la mirada múltiple, a la posibilidad de que, al exhibirlo en contraste con otras opiniones, se tornara objeto más nítido de la comprensión y pudiera ser juzgado.

Es en este sentido que todas las historias de Blixen son, de acuerdo con Arendt: “anécdotas del destino” que nos dicen una y otra vez, como al final, tendremos “el privilegio de juzgar.”⁴⁸

La finalidad de contar historias, tal como Blixen lo hace, sirve además, de “exorcizar” el pasado, como una especie de prolija edición de la masa caótica de acontecimientos. Nuevamente, Arendt insiste, tal como lo hizo en los perfiles abordados anteriormente, en que lo relevante es contar una historia significativa, dotar de sentido y orden a aquéllo que

⁴⁶ *Ibid.*, p. 83. Para esto Arendt recurre a una cita de Blixen: “Cuando el relator es leal a la historia, allí en el final, hablará el silencio. Allí donde se ha traicionado la historia, el silencio no es otra cosa que vacío (...).”

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

de otro modo sería una cadena de sucesos sin conexión: “Una secuencia insoportable de meros acontecimientos.”⁴⁹

En términos de Arendt, Blixen se convierte en Sherezada. Resalta la importancia de los silencios, la suspensión del relato, la importancia de la pausa y el misterio, para volver a darle vida a una historia al amanecer. La reina cuenta historias (*stories*) cada noche a un sultán tirano (la realidad) con el deseo de sobrevivir, con la esperanza de poder evitar, o posponer al menos, a partir de las narraciones, la muerte. La misma historia puede ser contada, reinterpretada cada vez de modo diverso. De este modo se destierra la visión única, lineal, autoritaria. Quien sigue la narración, imagina y saca conclusiones, de allí el acto comunitario de ésta. Ante la pluralidad de perspectivas, se torna pública, se discute. Así, tal como señala Cavarero: “La narración tiene el mérito de adherir al mundo humano y su espectáculo plural desde los hilos narrativos de esas vidas humanas que se dejan atrás.”⁵⁰

Arendt también encuentra en Blixen a otro tipo de parias, distintos a los expulsados del espacio público. Estos eran una especie de autoexiliados de una sociedad moderna de posguerra, cuyas convenciones rechazan. Son los jóvenes que buscan en “África mía” un lugar en el mundo, el que pretenden encontrar en el exotismo y la amenidad perdida en la Europa moderna.

Éstos optan por hacerse revolucionarios y soñar un futuro, o bien, “elegir la tierra de ensueños del pasado y vivir como en un mundo que

⁴⁹ *Ibid*, p. 90.

⁵⁰ Cavarero, Adriana, *Relating narratives. Storytelling and selfhood*, Routledge, NY y Londres, 2000, p. 143.

ya no existía.”⁵¹ Lo que nos remite a los nostálgicos de la tradición perdida, que a fuerza de haber enfrentado las desdichas de la política en su siglo, optan por eludir todo compromiso con lo público, en un afán ingenuo por evitar su innata predisposición política o enfatizarla en sueños revolucionarios de nuevos continentes.

Estos “deseaban ser parias y desertores” de la sociedad civilizada de la que procedían, y volteaban al África, en protesta contra el ideal de progreso. La misma Blixen sucumbió a esta “magia,” pero logró reciclar la experiencia y transformarla en palabras.

⁵¹ *Ibid.*, p.87.

II. La República de las Letras

Arendt pretende cavar más hondo y someter a revisión los efectos que en términos políticos y de construcción de espacio público, genera la exclusión y dar un giro a la visión clásica de los perseguidos.

La autora encuentra que en “tiempos sombríos”, el rasgo distintivo es conducir a un apartamiento del mundo y a estrechar lazos entre los que comparten la condición de satélite de un sistema que los ve como un peligro. Esto lleva a una ausencia de mundo que se fortalece en una comunidad de parias ligada por la fraternidad y alejada de la vida política.

La falta de pertenencia al espacio público conduce a un acercamiento de las personas perseguidas que buscan cortar la distancia y entibiar su contexto con el apoyo mutuo. Estas comunidades de excluidos establecen lazos muy fuertes, permeables a las durezas del mundo y cerradas al exterior.

Debido a la jerarquización de Arendt, en donde la acción y la actividad pública se encuentran en lo más alto de sus prioridades, su análisis sobre el refugio en la vida privada, como respuesta a la persecución, será, por decir lo menos, implacable y muy polémica.

La situación de no pertenencia al espacio político les otorga a los perseguidos: “La dudosa ventaja de no tener responsabilidad alguna por el mundo,” dirá ella, pero se tornan en *malheureux*, es decir, seres que se relacionan por los sentimientos, por el acercamiento compasivo

hacia la persona que sufre y la liquidación de la distancia necesaria entre las personas. Esto lleva al reino de las emociones y al de la intimidad, es decir, a cancelar toda posibilidad de acción, de articulación plural y de futura restauración de la política.

Esta posición de Arendt sin concesiones hacia el *status* de refugiado, puede resultar muy cuestionable. Recordemos que ella misma fue refugiada y su apreciación al respecto no cedió en lo más mínimo frente a esta circunstancia. Para ella, lo relevante es la preocupación que se tenga por mantener “mundo en común” y esto puede no ser efecto directo de la acción, sino una actitud que prevalece pese a los eventos más devastadores. Hay una crítica feroz al respecto sobre la actitud asumida por Zweig, quien añoraba un pasado mejor y se desentendió de lo que ocurría en el mundo, sumido en la nostalgia de un tiempo ido. Abordaremos este perfil más adelante.

Sí bien, los perseguidos logran refugio en una comunidad de pares, esta búsqueda de la calidez de la intimidad es sólo un pálido intento de suplir la luz y la distinción que sólo el espacio público puede otorgar. Recordemos, que para Arendt nuestra dimensión política es inerradicable y por tanto, cuando nos alejamos de la misma es casi como una especie de amputación de una parte de nuestra humanidad.

Bajo el amparo de una comunidad literaria, los excluidos se protegen en la invisibilidad y apelan a la intimidad del encuentro con sus semejantes. Ante “la vergüenza por el mundo,” la pérdida del mundo

común y visible, se da un retiro al ámbito privado para refugiarse en “la humanidad de los insultados y los heridos.”⁵²

Hasta cierto punto es explicable, dirá Arendt, que aquellos que no han recibido más que golpes de la política decidan “la huida del mundo hacia el escondite,”⁵³ es decir, la opción del anonimato en lugar de la del espacio público. Sobre esto, la visión de la autora es escéptica, señala que sí bien en la fraternidad de parias, las personas encuentran a sus semejantes y son en apariencia libres para desarrollar sus talentos, tienen una especie de falta. El exilio interior podría haberles garantizado salvar su conciencia, pero los condenará a vivir en la penuria porque carecen de una parte fundamental de la dimensión humana, que es la correspondiente a la nuestra condición de seres políticos, que nos lleva a necesitar de una vida pública y a la práctica del quehacer político. La cual sólo se da estableciendo contacto con los demás para realizar fines de carácter público. En su análisis no hay lugar para pensar que hay un socavamiento de todos los referentes cotidianos o un desgarre de la identidad.

Los parias se enfrentan a un imperativo ineludible: “que no se ignore la realidad.” Sobre este punto Arendt es tajante: “Esta persona deberá recordar siempre que está huyendo y que la realidad del mundo se expresa entonces a través de ese escape.”⁵⁴ No hay forma de eludir el mundo y refugiarse en la conciencia.

⁵² *Ibid.*, p. 27.

⁵³ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33.

Sobre nuestra intrínseca condición política no parece haber duda. Aunque lo deseemos, no podremos deshacernos de la necesidad de espacio público. Lo cual parece remitir al dilema enfrentado por los parias: “Por seductor que parezca el hecho de ceder a esas tentaciones y encerrarse en el refugio de la propia psique, el resultado será siempre una pérdida de humanidad junto con el abandono de la realidad.”⁵⁵ Un ser apolítico del todo no es humano.

Escribir o hablar en público no tiene para los parias de la comunidad literaria, un fin político, se lamenta Arendt. Se ha perdido el valor del actuar en concierto y de la palabra como generadora de acuerdos. Los perseguidos, dirá Arendt, contundente, no sienten responsabilidad por el mundo que los ha excluido. Optan por la “emigración interior,” la invisibilidad del pensamiento y el sentimiento, la transmutación del espacio público por un mundo interior imaginado, que se “edita” casi en un ejercicio de ficción, para remover del pasado lo que resulta afrentoso y que ha deteriorado la vida de las personas.

Por esto, es que los tiempos difíciles plantean un dilema respecto al manejo del pasado. Arendt considera que la exclusión tiene otro efecto secundario, además de la liquidación de posibilidad de mundo en común y ausencia de realidad, está la imposibilidad de restaurar la memoria.

El refugio en un mundo interno que da inicio como algo temporal, posteriormente, se vuelve definitivo. Los afectados ya no salen a

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

compartir mundo y recrean un ambiente nostálgico, donde todo fue mejor en un pasado idílico, rodeados por quienes se encuentran en la misma situación que ellos. Clausuran su posibilidad de acción en el presente ante un desprecio por la política que sólo destruye destinos. No muestran interés alguno por reinsertarse en el mundo, pero tampoco utilizan la capacidad de memoria para comprender lo sucedido. Hay un bloqueo para sustituir los eventos por un mundo interior que se arroja protegido por las comunidades de pares. El desconocimiento de lo que sucedió realmente y la dificultad para bregar con la memoria, erosionan el manejo de los recuerdos, el pasado colectivo y la política misma.

La diferencia entre la charla íntima sostenida en un grupo de éstos y la idea de amistad política es diametralmente opuesta. Sólo la discusión de temas con nuestros semejantes, remitida a un discurso político nos pondrá en contacto con nuestra irreversible humanidad. Así: “Discutir el mundo y la vida” tiene el deber de ser un referente de preocupación por el mundo, de interés común, de acción de ciudadanos.

Todos los autores aquí recuperados logran trascender este estadio. Para ellos, el espacio público es una referencia que no se niega y aunque pueden en algunos casos no ejercer la participación directa, en ellos siempre aparece una preocupación por lo que acontece en público y por colocarse desde el punto de vista del otro, por la interacción y el destino de la política.

Arendt busca esclarecer la diferencia entre la amistad de los excluidos y la comunidad política, que es diametralmente opuesta porque se basan en códigos diferenciados. Mientras la primera obedece a la cercanía, a compartir las emociones y sentimientos vividos, a la experiencia de vida pasada; la segunda, se construye por la distancia, por la preocupación por el destino político, y por la búsqueda de encontrar pares que compartan un mundo que requiere ser comprendido y del cual somos responsables. Es la amistad ciudadana, la *philia* aristotélica que arma comunidades políticas y construye mundo en común. Aunque la acción no se manifieste como tal, el hecho de que arranque temas para su discusión pública, habla de una forma de intervenir en lo que ocurre.

Esto queda de manifiesto cuando la autora señala: “Esta humanidad debe ser sobria y fría en lugar de sentimental; esa humanidad no está ejemplificada en la fraternidad sino en la amistad; esa amistad no es íntimamente personal, sino que hace demandas políticas y preserva la referencia al mundo.”⁵⁶

La ciudadanía prudente es la que tiende puentes comunes y logra la “estabilidad del mundo” a partir de la creación de espacio público. El hecho de que las decisiones públicas guíen y definan vidas privadas y modifiquen cursos de vida, lleva a que la exclusión no pueda dejar de lado la responsabilidad por explicar lo sucedido. La ausencia de mundo compartido, también tiene el efecto de limitar la comprensión de lo que ocurrió y no hay manera de ver cómo fue que el actor se convirtió en víctima.

⁵⁶ *Ibid.*, p.35.

Memoria y narración

Orientar la vida hacia aspectos no políticos conduce a la liquidación de la memoria. Por ello se tiene que hablar y revisar lo que sucedió. De esta manera, dirá Arendt: “Hasta los argumentos no-trágicos se convierten en hechos genuinos cuando se los experimenta por segunda vez bajo la forma de su sufrimiento, cuando la memoria opera de manera retrospectiva y perceptiva.”⁵⁷

En esta retrospectiva donde se trata de comprender como es que se pasó a ser “el héroe trágico,” se hace un ejercicio de autobiografía entendido como puesta de sentido, para comprender a sus contemporáneos y arribar al hecho, de que sí bien hay que dar tiempo a la memoria, en un procesamiento a veces pleno de dificultades. Una vez pasado el tiempo de “duelo” y elaboración, los “trabajos de la memoria”⁵⁸ serán inevitables. A tal punto se arriba como consecuencia de un diagnóstico de los tiempos vividos y sólo puede darse cuando la acción concluyó. Lo que Arendt esclarece de la siguiente manera: “El significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de una narración.”⁵⁹

Para la autora, la consecuencia de ser un paria, es en primer término, la fragmentación y de manera subsiguiente, el colapso de la memoria y

⁵⁷ *Ibid.*, p.31.

⁵⁸ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, SXXI, 2002. Ver en particular: “La memoria en el mundo contemporáneo”, p.p. 9-16.

⁵⁹ Arendt, H. *Hombres...* p. 31.

por esto, reconstruir el pasado implica que nuestros recuerdos tienen que aparecer despojados de ira, por lo que es necesario, en primer término, el factor temporal, es decir a una especie de duelo necesario.

Este papel de elaboración se lo imprime la narración, que al repetirse una y otra vez, hace posible comprender “lo que realmente sucedió.” Mientras siga vivo el significado de los sucesos, la “narración recurrente” continuará en un ciclo interminable.

Sí bien, se asume que no se puede deshacer el pasado, tampoco la vía será ignorar lo acontecido en una especie de olvido colectivo pactado. En este punto, cabría preguntarse: ¿A quien le corresponde designar “la sombra proyectada de lo político sobre la memoria”?⁶⁰ Se verá la necesidad de delimitar un borramiento, una especie de “estrategia del olvido” que podrá ser, por una parte, una ruta temporal para elaborar un duelo o para reconstruir la historia. Pero para Arendt, finalmente, la historia habrá de ser contada porque solo a través de la comprensión de lo sucedido se podrá lograr la reconciliación con el pasado.⁶¹

Arendt a pesar de contar con muchas amistades, la mayoría de ellos refugiados, en vida se negó a ser parte oficial de la pertenencia a una república de las letras germana establecida en los Estados Unidos. Su condición de figura pública, fue manejada por ella de forma instrumental, no para gozar de la fama, sino como foro para opinar, a

⁶⁰ Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, en Yerushalmi y otros, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, p.27.

⁶¹ Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos...* p. 31. Afirma Arendt: “No podemos dominar el pasado más de lo que podemos deshacerlo: Sin embargo, podemos reconciliarnos con él. Y la forma de hacerlo es el lamento, que surge a partir de cualquier recuerdo.”

veces con resultados muy polémicos. Fue muy crítica con sus contemporáneos que a su juicio, mantuvieron posiciones de elusión de lo político. Aún con el tema de la lengua fue intransigente. A pesar de sostener que lo único que queda después de la catástrofe es la lengua materna, le parecía que aquéllos compatriotas que no hablaban inglés estaban condenados a la marginación, a vivir en un mundo que no existía más en Alemania y sin enfrentarse a su presente.

Esto la hace concebir que en la recreación del exilio interior, lo que ocurre es que se da el uso memorial para hacer como si nada hubiera pasado: “Olvidar el aspecto negativo del pasado y reducir el horror al sentimentalismo.”⁶² Los parias recrean un exilio interior, pleno de emociones, cuyo efecto es una incapacidad para enfrentar la realidad de lo sucedido. El asunto se justifica bajo el argumento de que aún no se ha dominado el pasado. Pero en Arendt la finalidad de la memoria no es el dominio del pasado, puesto que, en tanto lo que se cuente tenga un significado para la comunidad, mientras se hable y se intente comprender lo acontecido, habrá dominio del pasado.

Para la autora, el “dominio del pasado,” implica que los sucesos tienen un significado vivo. Es complejo y de difícil procesamiento. Esto es como si fuera una “narración en movimiento” que involucra a partir de la relación entre las personas.⁶³ De allí el carácter plural, público del recuerdo.

⁶² *Ibid.*, p. 29.

⁶³ *Ibid.*, p. 32.

Enfrentados a este dilema, dirá Arendt: “Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión que fue, soportar este conocimiento y luego aguardar a ver que resulta de este conocimiento.”⁶⁴ La cautela y la expectativa se imponen, e ignorantes de lo que el futuro pueda otorgar al confrontar memoria, se asumirá como un procedimiento inacabado. El cual, de cualquier manera es un deber que no podemos evitar. La distancia ayuda a procesar, puesto que el sentimentalismo, nos lleva al ámbito de las emociones, a la nostalgia, y no logra trascender y tornarse palabra. Se queda en la incomunicabilidad y por tanto, no puede ser narrado.

Sobre el imperativo judío de recordar⁶⁵ Arendt se muestra aún menos complaciente. Al respecto señala: “Nosotros los judíos propendemos a tener una perspectiva histórica invertida: cuanto más alejados del presente están los acontecimientos, con tanto mayor viveza claridad y precisión aparecen. Semejante inversión de la perspectiva histórica significa que en nuestra conciencia política no queremos asumir la responsabilidad por el pasado inmediato y que al igual que nuestros historiadores, queremos refugiarnos en periodos pasados remotos, que nos hacen sentirnos seguros en cuanto a las consecuencias políticas.”⁶⁶ Sobra decir que esta perspectiva le acarreó múltiples críticas en la comunidad judía.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵ Que se traduce en el vocablo *Zajor*, nombre del libro que reconstruye las razones por las cuales recordar constituye un mandato. Ver: Yerushalmi, Yosef, *La Historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.

⁶⁶ Arendt, Hannah, “Las enseñanzas de la historia”, en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, *op cit.*, p. 37.

Los actos de memoria y la reconfiguración de la historia por una historia del acontecimiento se tornan en Arendt ineludibles. Para ella, arrebatarse el sentido histórico en pos del ideal de progreso, condujo a que “olvidar sea un deber sagrado, la inexperiencia un privilegio y la ignorancia una garantía de éxito.”⁶⁷ Pero, mientras más se intenta olvidar, más domina su influencia, mayor es el sufrimiento y más “pesan los muertos.”

III. La tradición oculta

En el espacio vacío y dentro del abismo temporal aparecen dos autores que para Arendt encarnan el paso de una época a otra, el “ya no” y el “todavía no” y son Proust: “que es la última y más bella despedida del siglo XIX” y Kafka que representa: “ese futuro que todavía no está disponible.” Es como si hubiera escrito “desde la ventaja de un punto distante” y como si estuviera en casa en un mundo que todavía no es.⁶⁸ Kafka es parte de esta “tradición oculta”⁶⁹ que permanece, insistente, aún en la brecha y que nos da señas de un hipotético futuro “que todavía no está disponible.”

El autor es capaz de describir el mundo moderno y es un anticipado sobre lo que vendrá. Kafka transitará por toda la obra de Arendt a veces

⁶⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁸ Arendt, Hannah, “Ya no, todavía no” en *Ensayos de comprensión, op cit.*, p. 198.

⁶⁹ Arendt, Hannah, “Franz Kafka: el hombre de buena voluntad” y “Franz Kafka” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.

de manera explícita y en ocasiones, es trasfondo de muchos de sus planteamientos.

En este ámbito la figura de Franz Kafka será emblemática para Arendt cuyo atributo adicional será, de acuerdo con la autora, el que en todas sus obras, aparecen siempre protagonistas que se distinguen por su capacidad para emitir un juicio. Dirá la autora: “En la narrativa de Kafka siempre se reconoce al héroe porque éste quiere saber que es propiamente lo que pasa con las cosas.”⁷⁰ De esta forma, el autor checo: “capta la extrañeza del mundo, invirtiendo en sus relatos la relación clásica entre pensamiento y experiencia.”

Esta inversión entre el papel asignado a la experiencia y al pensamiento, otorgan la enorme potencia que tiene Kafka. El creó “una suerte de paisaje de pensamiento que sin perder precisión, almacena todas las ricas variedades y elementos dramáticos de la vida real.”⁷¹

Para Arendt, la capacidad de anticipación de Kafka lo lleva a construir relatos en su forma más pura y breve, que consigna algo que se podría denominar “acontecimiento del pensamiento”⁷²

Esta cualidad de Kafka le permite ver el pasado como fuerza, que es lo que a Arendt le interesa para su propia argumentación. Contraria a la visión de que el pasado es un peso muerto que tenemos que acarrear: “Y de cuyo peso los vivos deben deshacerse en su marcha hacia el futuro,”⁷³ Arendt discute con la modernidad y encuentra que Kafka es

⁷⁰ Arendt, Hannah , *La tradición oculta, op cit.*, p. 65.

⁷¹ Arendt, H. “La brecha entre pasado y futuro” en *De la Historia a la acción, op cit.*, p. 82.

⁷² *Ibid.*, p. 82.

⁷³ *Ibid.*, p. 83.

el referente preciso para lograr esta visión desde el intervalo y comprender el tiempo fracturado, tal como ella lo entiende.⁷⁴

De acuerdo con la lectura que Arendt lleva a cabo de Kafka, el autor sin modificar la metáfora tradicional sobre el tiempo rectilíneo, logra descubrir el hecho de que es la inserción humana la que produce una ruptura en el fluir temporal.

Por otra parte, hay también un referente del ascenso de la técnica y la burocracia remitidos a la vida de las personas. Kafka se encarga de subrayar esta condición de “ser nadie,” que implica la no pertenencia social, el borramiento en la masa.

El héroe kafkiano es por un lado, como vimos, capaz de un juicio independiente y es, al mismo tiempo, invisible en términos sociales.

En Kafka, la condición de paria adquiere una dimensión y un tratamiento diferentes a los trazos de *Hombres en tiempos de oscuridad*. En Kafka los héroes se enfrentan “con una agresión consciente y deliberada.”⁷⁵ La población superflua que “sobra y está de paso en todas partes” no pertenece ni al pueblo ni al gobierno. Es la existencia dada por una causalidad burocrática.

Sí en el caso de los autores mencionados en *Hombres en tiempos de oscuridad*, la exclusión es netamente política, en Kafka se irá más allá. En este caso no existe la alternativa de armar una “sociedad de

⁷⁴ Al respecto señala Arendt: “Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y solamente en la medida en que se mantiene firme, el fluir indiferente del tiempo se fractura en los tiempos gramaticales, es esta inserción, el comienzo (...) la que hace que el *continuum* temporal estalle en fuerzas (...) que empiezan a luchar entre sí y a actuar sobre el hombre del modo en que Kafka lo describe.” *Ibid*, p. 83.

⁷⁵ Arendt, Hannah, ‘La tradición.... p. 67.

excluidos,” ni refugiarse en el arte en comunidades literarias, o ser parte de un ámbito público territorializado abierto, marcado por joyas arquitectónicas que en Europa, señala Arendt, aceptan a todos por igual y protegen a los parias de la sensación de aislamiento, al poder entrar y salir de estos edificios que albergan lo mismo a personajes distinguidos o aristocráticos que a los seres invisibles.

Esta condición se vislumbra en el personaje de K que busca ser “indistinguible.”⁷⁶ La tarea del gobierno es obstaculizar esta especie de asimilación, este parecer lugareño y borrar las distinciones. Aquí Arendt encuentra imágenes que explican las condiciones del judaísmo asimilador que se enfrenta a la disyuntiva: “o pertenecer al pueblo sólo en apariencia y pertenecer en realidad al gobierno o renunciar totalmente a la protección gubernamental e intentarlo con el pueblo.”⁷⁷ El planteamiento cobra una asombrosa actualidad, ser indistinguible implicaba la renuncia a camarillas o grupos, el aislamiento entendido bajo la pantalla del individualismo universal. Aislarse de todos los iguales tenía una recompensa: tener lo básico, hogar, familia, trabajo, ciudadanía.⁷⁸ Condiciones que se supone estaban garantizadas por nacimiento.

Contar con lo que es común a todos los seres humanos, implica un ambición limitada. Renunciar a ser un *outlaw* tiene en *El Castillo* de

⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

Kafka, un saldo: “ser dominado hasta en los detalles más íntimos por el gobierno cuyo poder controla hasta los más íntimos pensamientos.”⁷⁹

Es la quiebra de la política, el fracaso como ideal integrador a una comunidad de pares, unidos por la igualdad ciudadana. Así, la normalidad se convierte en excepción y marca destino. La política no cumple su cometido y no garantiza la libertad, sino al contrario, esclaviza y limita.

El diagnóstico de la política moderna sirve a Arendt para, a partir de Kafka, señalar que la libertad será un absurdo en este contexto. Así: “la libertad del paria es absurda porque no tiene propósito, porque no tiene en cuenta la voluntad del ser humano de fundar algo en este mundo, aunque sólo sea la propia existencia.”⁸⁰

En este juego de espejos, el cuestionamiento de Arendt hacia las posibilidades de la asimilación se encarna en su lectura de K, quien representa todas las fallas de intentar parecerse a los demás, borrar la diferencia, bajo el espectro de la liquidación de la política y la pérdida en la administración.

Enmarcadas por el precario contacto social que establece K en su intento por asimilarse a lo local, las narraciones contadas le anuncian que debe sentir temor de la política. Son historias: “que tienen esa profundidad inquietante y poética que tan a menudo caracteriza las historias de los pueblos esclavos.”⁸¹ Es la política entendida como generadora de miedo y la parálisis como defensa de la supervivencia

⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁰ *Ibid.*, p.72.

⁸¹ *Ibid.*, p. 72.

para conservar de forma magra el hogar, el trabajo y la condición ciudadana.

En este caso, la excepción de K es la regla: él no teme como los lugareños, como externo no es afectado ni está atrapado en “el círculo mágico.”⁸² Tiene la libertad del que no cuenta para el poder, pero pese a esto, el saldo final es el agotamiento por tratar de combatir el recelo de los nativos, la extrañeza ante lo diferente. El “reino de nadie” de la administración burocrática deja su huella: No le dan el permiso de residencia que es la razón de toda su gestión y de sus esfuerzos por ser aceptado como uno más.

Arendt va a fondo en las penurias de K y lo que sale a la superficie es la incapacidad de la ley para igualar ciudadanos en términos de derechos y obligaciones. K quiere obtener un derecho y cumplir como ciudadano, pero el Castillo otorga “derechos como favores o privilegios.”⁸³ Él únicamente quiere que la política cumpla su cometido, busca la distancia ciudadana, la relación entre pares contraria a las concesiones graciosas de los señores, y por el contrario, encuentra la liquidación de la misma, al entenderla como intercambio de favores. Es la imposición burocrática como sustitución de la voluntad política y la discrecionalidad del poder por el olvido de la ley.

Con relación al tema del asimilacionismo, Arendt considera que el mismo Kafka cayó en el error de pretender que el pueblo judío “debería ser un pueblo como los demás.” La crítica a Kafka va en el sentido de su búsqueda infructuosa para que los judíos entraran en la categoría de

⁸² *Ibid.*, p.72.

⁸³ *Ibid.*, p.p. 94, 95.

“normalidad” a partir del sionismo, y su acierto, según Arendt, fue que: “su genialidad, su modernidad fue específicamente su propósito de ser un ser humano entre seres humanos, un miembro normal dentro de una sociedad humana.”⁸⁴

El problema de Kafka y en general de los parias, es de acuerdo con Arendt, su falta de presencia efectiva en la política, su “inesencialidad política.”⁸⁵ A lo que hay que agregar la falta de presencia social. La conclusión será que no hay salidas individuales, “ni para el *parvenu* que firma por su cuenta la paz con el mundo en el que no se puede ser humano siendo judío, ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo.”⁸⁶

Para Arendt, cualquier salida, como hemos visto, pasa por el filtro de la restauración de la política, la cual se da a partir de recrear un mundo en común.

Kafka, desde su capacidad anticipatorio, es el que mejor explica el ascenso de la masa en el espacio público y el eclipse de la política. Además, en él hay una recuperación de la palabra, que de acuerdo con Arendt, procede precisamente de que “roza la falta de estilo” y por esto logra “una nueva forma de perfección que también parece estar muy alejada de todos los estilos del pasado.”⁸⁷ Su virtud es la capacidad de comunicar directamente las cosas y con ello, restaurar el diálogo.

⁸⁴ *Ibid.*, p.73.

⁸⁵ *Ibid.*, p.73.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁷ Arendt, Hannah, “Franz Kafka”, en *La tradición oculta, op cit.*, p. 90.

Es en este mismo sentido que Deleuze y Guattari hacen la lectura de Kafka. Al pertenecer a lo que denominan “literatura menor,” es decir, “la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor,”⁸⁸ Kafka se mueve entre el checo, el yidish y el alemán lo que hace que su escritura adquiera rasgos de especificidad política. Dirá Deleuze que el espacio reducido de una literatura menor (es decir no es la literatura Nacional) hace que “cada problema individual se conecte de inmediato con la política.”⁸⁹

Romper con lo anterior e iniciar de nuevo permite en Kafka, dotar de sentido a experiencias que aparecen de manera caótica. Dirá nuestra autora que él logra hacer que se recuerden imágenes y acontecimientos que en un principio podían aparecer como carentes de sentido.⁹⁰

Kafka será recuperado por su percepción sobre las condiciones de la política en la primera parte del siglo XX. El ascenso burocrático y la sustitución de la política por la técnica serán vistos como el corolario de la culpa. Así como la “permanente incapacidad de la acción en los intérpretes de la ley”⁹¹ que conduce a que el escalafón más bajo de la burocracia fuera quien tomara las decisiones, lo cual llevará a la interpretación posterior de Arendt acerca de Eichmann, donde funcionarios de bajo perfil podían llegar a ser los ejecutores de las políticas más dañinas sólo por cumplir órdenes.

⁸⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, México, ERA, 1978, p. 28.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁰ Arendt, Hannah, “Franz Kafka”, *op cit.*, p. 90.

⁹¹ Arendt, “Kafka”, p. 93.

Lo que queda en la discusión, es de acuerdo con Arendt: “la dificultad de separar a los criminales de la gente normal, a los culpables de los inocentes.”⁹² Hay una línea que se ha borrado que ya no se sabe cual es la diferencia entre un “héroe secreto” o un “asesino de masas.”

Kafka simplemente previene lo que posteriormente ocurrirá. El dominio burocrático habrá de desembocar en una “monstruosa máquina” que llevaría a la “administración del asesinato en masa.” Por esto, no es tan relevante la discusión en torno a la dimensión profética de Kafka,⁹³ sino su ubicación rupturista centrada en la brecha.

Deleuze ve en el carácter topográfico de la literatura menor, su carácter revolucionario y por ello afirma: “Las tres características de la literatura menor son: la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato político, el dispositivo colectivo de enunciación, esto es lo que la dota de su carácter revolucionario, es decir, la capacidad de asomarse a un futuro incierto. En esto coincidirá Arendt.

Otros autores,⁹⁴ marcan que no hay tal carácter político de la literatura de Kafka, sino que como intelectual judío que vivía en Praga a fines del siglo XIX “se hallaba en el corazón de los cuestionamientos y de los conflictos nacionales del Imperio Austrohúngaro,” y que se ve impulsado a describir la posición necesariamente política de “los

⁹² Arendt, “La culpa....p. 39.

⁹³ Este es el tema que aborda Esther Cohen en: “Franz Kafka y la memoria del porvenir” cuya pregunta es si es posible “guardar en la memoria algo que aún no ha sucedido,” en Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, México, Editorial Fineo, 2006, p.p. 33, 34.

⁹⁴ Ver Pascale Casanova, *La República mundial de las Letras*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 263.

escritores en los países en formación” para ubicar el papel de las literaturas en ascenso dentro del carácter nacional, esto marcado por el papel del yiddish es Varsovia.

Desde esta perspectiva, se llega a señalar que para Kafka: “la política se identifica únicamente en la Praga de comienzos del siglo XX con la cuestión nacional.”⁹⁵

Sí Kafka se anticipó a la destrucción o cumplió con su papel de profeta, también construye la imagen sublime del hombre que es capaz de edificar nuevos mundos y por esto Arendt lo recupera.

Arendt rescata a los *outsiders* kafkianos por ser quienes desenmascaran las estructuras ocultas, con esto hace “construcción de modelos,” que le permiten, a partir de este método, elaborar planos del mundo existente. El lector, considera Arendt, tiene con Kafka, que hacer uso de su imaginación, puesto que Kafka también produce construcciones de pensamiento y con esto rompe con la narrativa prevaleciente.

Arendt asocia la evolución de la novela clásica con el declive del ciudadano, con lo cual se liga el destino de la novela al eclipse de la política en el mundo moderno. El florecimiento de la novela, como todos sabemos, surge con el desarrollo del mundo burgués y su idea de individuo. La novela era la contrapartida de la seguridad burguesa, proporcionaba experiencias y sensaciones, con vocación y destino, una misión que realizar. Kafka, de acuerdo con Arendt, se contrapone a todo esto, lo que le importaba: “era la posibilidad de un mundo construido por los hombres, un mundo en el que la acción del hombre no

⁹⁵ *Ibid.*, p. 267.

dependiese de otra cosa más que de él mismo, de su propia espontaneidad, y en el que la sociedad humana se rigiese por las leyes instituidas por los hombres, y no por fuerzas ocultas, fuesen estas buenas o malas.”⁹⁶

En la otra obra analizada por Arendt, *El Castillo*, el papel de K como extranjero, lo hace extraño a los demás, pero no por carecer de derechos, sino precisamente, por exigir su cumplimiento. Arendt encuentra en K la imagen de quien al cobrar distancia, puede tener claridad de juicio y sobre las discretas posibilidades de la política, cuando K logra: “abrir los ojos a unos cuantos.”⁹⁷ La falta de experiencia y el miedo serán la parálisis del juicio ciudadano y el sometimiento a la necesidad.

La posibilidad de abrir una puerta para la política, pasa por tanto, por el filtro de la transformación de la necesidad en libertad, que Arendt deja ver cuando afirma: “La absurda idea, tan generalizada en la época de Kafka como en la nuestra, de que la misión del hombre es someterse a un proceso predeterminado por unas fuerzas, cualesquiera que éstas sean, no puede más que acelerar la decadencia natural, pues con esta idea el hombre pone su libertad al servicio de la naturaleza y de su tendencia a la decadencia.”⁹⁸

De esta forma, los personajes de Kafka, de acuerdo con Arendt, encarnan en sí mismos el predominio de la técnica. Aparentan eficiencia y ocultan en su interior, la maquinaria de aniquilamiento: “Su función en

⁹⁶ Arendt, “Kafka...” p. 106.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 97.

la trama de la novela es siempre la misma: poner de manifiesto la anormalidad de la sociedad y del mundo de la normalidad, el delirio que encierran las opiniones tenidas comúnmente por respetables y las calamitosas consecuencias para todos de los actos realizados conforme a estas reglas del juego.”⁹⁹

Kafka es muestra de una imaginación espiritual y de una inteligencia que permiten leer los acontecimientos desde la brecha.

Chaplin, desde el margen

Para la autora, Chaplin en sus personajes que aparecen en la pantalla de cine, representa al judío paria que se confronta de manera permanente con las fuerzas de la ley, con los que “representan a la sociedad.” Esto subraya su carácter de excluido de la época moderna, a la que no puede seguir el paso, como vemos en la película *Tiempos Modernos*. El escenario es un mundo exagerado, hostil que deja afuera a todos los que no compitan por permanecer dentro. Desde esta condición, Chaplin recuerda que en ese vacío temporal, la tradición yace en las pequeñas cosas importantes que conectan con la vida.

Arendt rescata a Chaplin por ser “el verdadero símbolo del paria,”¹⁰⁰ el sospechoso por antonomasia, que no se pregunta por los derechos de los ciudadanos y por la justicia, sino sólo se limita a buscar sobrevivir sorteando todas las trabas que implica su existencia. El poder

⁹⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁰ Arendt, “La tradición oculta,” *op cit.*, p. 62.

encarnado en la ley y el orden representa una amenaza y él en sí mismo es un individuo del que el poder desconfía porque desde su apariencia, le recuerda su imposible integración. Este *outsider* es lo más lejano al *citoyen* y a la sociedad también le recuerda sus propias fallas.

El sospechoso, de acuerdo con Arendt, invoca la simpatía del pueblo por su falta de malicia y porque “evidentemente reencontraba en él ese elemento de humanidad al que la sociedad no hace justicia.”¹⁰¹ Es el sobreviviente que recurre a las “tretas del débil.”¹⁰²

Arendt tan lejana al predominio de las emociones, considera que los elementos a rescatar en los personajes de Chaplin, son precisamente su carácter de víctima. Para ella, el personaje aparece entrañable y eso es lo que provoca la solidaridad del espectador. La condición de saldo de la política y paria social, es sin embargo, recuperada en Arendt, por el propio carácter de los personajes de Chaplin, que muestran una realidad plena de desempleo, injusticias y pobreza, sin recurrir al sentimentalismo, sino por el carácter cómico del sujeto.

Las narraciones de Chaplin siempre nos muestran a personajes que enfrentan innumerables tropiezos con la ley lo que queda en evidencia es la incapacidad de ésta para resultar eficiente y además, reflejan un desequilibrio entre el tamaño del delito y el castigo. Tal desproporción, lo que indica es que el castigo y el delito son para el sospechoso,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰² De Certeau afirma las estrategias inventadas por los que se encuentran en desventaja social para actuar en provecho propio, tomando ventaja de las mínimas oportunidades que se presentan (*Faire la perruque*). Ver De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano I. Artes del hacer*, México, UIA, 1996.

totalmente independientes. Por un lado, al personaje lo pretenden castigar por cosas que no ha hecho, pero por otro, su condición de paria, le permite muchas licencias. Está fuera de la sociedad y es externo al ámbito político, es distinto de este “no ser nadie” de Kafka, porque aquí no está presente el laberinto de la oscuridad administrativa, sino esta condición trágica que se torna cómica al evidenciar los absurdos de un sistema que sospecha de individuos a los que al mismo tiempo excluye. Parias que se las ingenian para vivir al margen de las convenciones y mostrar su absurdo, el cual aparece bajo la forma de un cierto descaro para poder sobrevivir a esas convenciones. Tal cinismo probablemente procede de negarse a reconocer las reglas del mundo: “porque no es capaz de divisar en ellas por sí mismo ni orden ni justicia.”¹⁰³

Con este trazo de Chaplin, Arendt se adelanta a las visiones de los etnógrafos que en años posteriores, buscarán estos sujetos que de la necesidad hacen virtud y que con astucia sortean dificultades materiales para conservar su identidad desde una rebeldía marginal.

Arendt contrapone los “remedios comico-astutos” del Chaplin de *Tiempos Modernos*, con la seriedad de la película *El gran dictador* y llega a la conclusión que el mundo no le entendió cuando se le habló directamente sobre los efectos del nazismo. Conviene agregar también que *El Gran Dictador* es la primera película hablada de Chaplin. Aquí las palabras no sirvieron, Charlotte era mucho más elocuente en su

¹⁰³ *Ibid.*, p. 63.

humanidad ausente de palabras, que el discurso enfático y directo del filme.

Stefan Zweig. El paradigma negativo

Los parias en Arendt, al aceptar ser ellos mismos son poseedores del “corazón judío,” es decir los atributos de humanidad, humor e inteligencia. Mientras que los advenedizos se caracterizan por la “estulticia política,” el complejo de inferioridad y la mezquindad.¹⁰⁴

Con esta visión tajante, Arendt analiza el caso de Stefan Zweig, quien, sí bien no es un advenedizo, “vive en un mundo de ayer,” colocado en el siglo XIX, que les dio reconocimiento social a los judíos intelectuales.

Zweig se suicidó en Brasil, después de huir por varios países de Europa y es para la autora, un modelo de los errores cometidos por la burguesía intelectual judía en su pretensión de marcar distancia con respecto a la política.

La referencia a este autor es muestra nítida de la jerarquía en la cual Arendt coloca a la política. Implacable contra él, lo acusa de mostrar nula preocupación por el mundo y deduce que esta actitud le acarreó una vida en desgracia que lo condujo a quitarse la vida. A juicio de

¹⁰⁴ Arendt, Hannah, “Nosotros los refugiados” en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 14.

Arendt, ante lo vivido: “fue incapaz de alterar sus principios y actitudes ante el mundo y su existencia.” ¹⁰⁵

El autor en su defensa de un mundo burgués pretendió, mantenerse a toda costa, al margen de la política, en pleno ascenso del nazismo y como resultado, su existencia se vio mermada hasta el límite de no poder soportarla.

En él observa una actitud que en términos generales, caracterizó a algunos intelectuales judíos. Una negación de la catástrofe que les impidió enfrentar la realidad. Sobre Zweig afirma irónica: “Ser parte de la corte de vagabundos y sospechosos era una afrenta a su dignidad.”

Arendt aborda las memorias de este autor, ¹⁰⁶ de quien señala el hecho de no haber podido nunca pensar políticamente. Su principal error de evaluación, señala severa, fue pensar el exilio como una desgracia personal y, tal como el nombre de su biografía lo indica, refugiarse en el pasado, en un mundo que no existía más.

Al no contar con la perspectiva política, que le diera distancia frente a lo que ocurría, el autor experimentó todo como una suerte de humillación social. Señala Arendt que: “No logró darse cuenta de que una actitud de digna contención, que la sociedad había considerado hasta entonces

¹⁰⁵ Arendt, Hannah, “Retrato de un periodo” en Anna Masó, *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempo de guerra*, Barcelona, Bellaterra, Biblioteca del Ciudadano, 2000, p. 88. También en Arendt, H. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2005, p.p. 41–52.

¹⁰⁶ Zweig, S. *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*, Barcelona, Círculo de lectores, 2002.

como un indicio de auténtica cultura, equivalía en aquellas circunstancias a pura y simple cobardía en asuntos públicos.”¹⁰⁷

Zweig vivía inmerso en “la torre de marfil de los intelectuales,” incapaz de interpretar su presente, refugiado en el mundo burgués donde había gozado de fama y en el cual: “la culta inquietud por el pasado se veía continua e insoportablemente perturbada por el tumulto del presente.”

¹⁰⁸

La nostalgia le impidió evaluar políticamente su entorno y siguió mirando a su país, Austria, y al resto de Europa, con ojos del siglo XIX, imposibilitado para enfrentar su presente. Esto para Arendt llevó a una correlación entre “su tontería y su tragedia.” Al mirar nostálgicamente la “edad dorada de la seguridad” compartía con su generación, hijos de judíos ricos dedicados al arte, la escasa preocupación por las realidades de su tiempo. “Se sentían tan sublimes como Goethe y remedaban su olímpico distanciamiento con la política.”¹⁰⁹

Eran una generación apegada a la fama porque eran parias para la sociedad, que en pleno siglo XX ya no tenían la posición social que caracterizó a los judíos en el siglo XIX. Al apagarse el reconocimiento público y el éxito, como consecuencia de ser transformados en personas sin patria, no pudieron lidiar con el mundo. Su error fue querer dejar de ser un paria social mediante el éxito y la nula preocupación por el destino político (que a Zweig lo alcanzó sin remedio).

¹⁰⁷ Arendt, H., “Retrato de un periodo,” *op cit.*, p. 88.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 93.

En el caso de Zweig, Arendt recalca su nula preocupación por los problemas de su pueblo, y la pretensión de adaptarse a las normas políticas de su entorno. Al actuar de esta forma, se convirtió en una víctima de sus enemigos. “Fue incapaz de llevar a cabo una lucha contra el mundo que estigmatiza a los judíos.”¹¹⁰

Lo anterior, conduce a preguntarnos: ¿Cómo lleva a cabo esta lucha Arendt? Para ella, hay que situarse en un presente político y ante hechos incontrovertibles como la identidad, no vale ningún particularismo. En el ser judío no ha intervenido ninguna iniciativa, no se elige.¹¹¹ Es aceptar lo dado y de allí poder partir para desenvolvernos en el mundo, puesto que en el intento de asimilación hay una negación. Es el honor de un pueblo en su conjunto.¹¹² Su posición es en contra de ser víctimas puesto que con ello se elude la responsabilidad y el rescate de la dignidad frente a lo que ineluctablemente somos: seres políticos.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹¹¹ Leivobici, Martine., *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, México, UNAM, Ejercicios de memoria # 6, 2005, p. 9.

¹¹² Arendt, H. “Retrato de un periodo... p. 52.

Capítulo 6

Rahel Varnhagen: la biografía como narración

“La biografía maneja una parte de la memoria, liofiliza el pasado en módulos listos para ser consumidos, irriga suavemente el hoy con encantos de otros tiempos”¹¹³

Después de haber revisado los cortes de historias personales que Arendt elabora como pequeñas piezas biográficas, que son móviles y refieren a una época específica y a una problemática particular, ahora nos proponemos abordar la que fue su única biografía de largo alcance, cuyas características específicas, la hacen una muestra del método de Arendt para comprender el pasado y remiten al enfoque sobre la política, tal como trataremos de exponer en este capítulo.

Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía, constituye una obra de Arendt que fue iniciada en 1929 y terminada, a excepción de los dos últimos capítulos, en 1933, año en el que Arendt emigra exiliada a París, como consecuencia del incendio del Reichstag. El libro no será editado sino hasta 1957 en inglés y en alemán, en 1959.

Estos datos importan porque debido al extenso periodo temporal entre su escritura y posterior publicación, el libro adquiere una dimensión

¹¹³ Madelenát, Daniel, “La biographie aujourd’hui” en *Cahiers de l’association internationale des études françaises*, # 52, mayo 2000, p.p. 153–168, cit. por Dosse, F., *El arte de la biografía*, México, UIA, 2007, p. 23.

contextual situado en el periodo de ascenso del nazismo y se extiende hasta el periodo de la Segunda Guerra Mundial.

A pesar de que durante mucho tiempo éste fue considerado un trabajo menor de la autora y era casi desconocido, en los últimos tiempos ha sido recuperado, hecho al que ha contribuido también la tardía publicación del texto en español, en el año 2000.

A nosotros nos interesa retomar esta obra por contener elementos que aportan a la discusión en varios frentes: por un lado, sobre la relación conceptual entre ámbitos íntimo, privado y público; segundo, por abordar el tema judío desde la mirada siempre personal de Arendt; y tercero, por el asunto de las mujeres y el espacio público, que la autora refiere de manera tangencial.

Aporta además, notas para dar seguimiento al método desarrollado por la autora sobre la narración y el espacio público, la historia leída desde la brecha y en el marco de la ruptura de la tradición. Adicionalmente, hace un abordaje interesante sobre su controvertida conceptualización de la cuestión social.

Arendt toma de nueva cuenta una historia en apariencia trivial (la vida de una *saloniére* y la dinámica social llevada a cabo en estos recintos) para dar cuenta de una época que agoniza y del tránsito hacia condiciones políticas radicalmente diversas que habrían de incidir en el curso de acción que posteriormente tomaría la vida en Europa.

Es un acercamiento a la “peculiar marginalidad y con ello privacidad”¹¹⁴ dirá Arendt, de la sociedad reunida en los salones berlineses en el periodo abarcado entre la revolución francesa y el estallido de la guerra entre Francia y Prusia en 1806 y que permite la entrada de Napoleón a Berlin.

Bajo el amparo de la biografía de Rahel Varnhagen, subyace en la profundidad un análisis amplio sobre un periodo histórico, que da cuenta una vez más, de las condiciones que llevan a excluir del ámbito político a ciertos sectores, así como, los paliativos para reconstruir un espacio común, en este caso, a través del ambiente del salón.

El texto ofrece dos vías: se puede leer como curiosidad sobre la época romántica y las tribulaciones de una mujer volcada a la socialización cortesana, o bien, permite cavar más hondo en la reconstrucción de este periodo histórico que aparece como de excepción, donde judíos y gentiles encontraban espacios de convivencia aquí desplegados en la buhardilla de la *Jägerstrasse*, y su posterior declive, marcado por el cambio de una era y condiciones políticas que dan un giro radical a la situación de la aristocracia cortesana.

En la autora, hay un orden inverso en la idea de que la biografía individual es definida por la época o por lo establecido en términos sociales. Para ella, es lo opuesto: la biografía permite iluminar la propia realidad. Así, la vida narrada contribuye a construir una monografía que se convierte en método de análisis político. Con frecuencia dirá Arendt:

¹¹⁴ Ver “Salón berlinés” en *Ensayos de comprensión op cit.*, p. 77. Este artículo fue publicado en *Deutscher Almanach für das Jahr* (Almanaque alemán) en 1932.

“Sabemos de lo dado lo que nos es común, a través de las formas de responder a ello.”

Gisela Kaplan destaca que para Arendt el estudio de Rahel es una oportunidad para revisar la historia alemana y judía, pero que se muestra más interesada en seguir “la individualidad en ese proceso.” Es decir, lo que resalta es como Rahel responde a los eventos y como “construye su mundo.”¹¹⁵

Sin embargo, Arendt deja claro que su objetivo es el retrato de un periodo, así lo señala: “Por otra parte, no hay que olvidar que la materia aquí tratada es, desde todos los puntos de vista, histórica, y que hoy es cosa del pasado no sólo la historia de los judíos alemanes, sino también su problemática específica.”¹¹⁶

Es en este sentido que la autora rescata el carácter del contador de historias y procede a juzgar la escritura introspectiva practicada por Rahel. En este sentido, elige la vía inversa, va del personaje al análisis del periodo.

Se cuenta la vida de Rahel Varnhagen, de quien la autora arranca trozos de la vida personal, de las motivaciones más íntimas, para trazar la descripción que pretende ser psicológica, muy acorde con la época, pero esto le permite reconstruir desde su óptica, un momento histórico determinado, a partir del despliegue en los salones de: “una cierta condición pública de los actores y la nobleza” que da cuenta de la

¹¹⁵ Kaplan, G., “Hannah Arendt, life of a jewish woman” en Kessler, C.S., *Hannah Arendt: Thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, p.p. 73, 74.

¹¹⁶ Arendt, H. *Rahel....op cit.*, p. 17.

condición exógena de los judíos respecto del espacio social y que es muestra de lo que es estar “libre de todas las convenciones.”¹¹⁷ Donde el único criterio para pertenecer al salón era “tener una personalidad cultivada” y ser del gusto de Rachel.

La obra presenta aún más lecturas, también puede ser visto en el terreno histórico como un ejemplo de la sociedad ilustrada que aparece alterna al poder estatal y como modelo de “publicidad literaria.”¹¹⁸

Arendt se basa en cartas y diarios escritos de forma íntima por Rahel, los utiliza documentalmente y transforma una narración personal, en un boceto que da cuenta del salón como lugar de encuentro con los otros, e incluso, aborda colateralmente las posibilidades de desenvolvimiento de las mujeres en un espacio social restringido como eran los salones.

Benhabib señala que en términos de método, Arendt advierte que su intención es narrar la historia de Rahel, “como ella la habría contado,”¹¹⁹ y se muestra atónita sobre la confianza que Arendt sobre sus propios juicios y sobre los “misterios hermenéuticos”¹²⁰ que la llevan a suponer que puede ser voz de “la pequeña Levin,” e incluso, jactarse de conocerla mejor que su propio marido. Más bien aquí, pareciera ser

¹¹⁷ *Salón berlinés... op cit.*, p.p. 77 y 78.

¹¹⁸ Al respecto ver: Rabortnikof, Nora, *En busca de un lugar común*, México, UNAM, 2005. El capítulo V “El espacio público como expresión de la sociedad ilustrada: Jürgen Habermas, p.p. 165 a 218, que da cuenta de la transformación en el siglo XVIII de la distinción Público–privado superpuesta a la civil y estatal, a través de la interpretación de dos autores: Habermas y Kosselleck.

¹¹⁹ Benhabib, S., *The reluctant modernism of Arendt*, *op cit.*, p. 6.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 6.

que presenciamos una muestra de los ejercicios de Arendt, en donde elige la vía de “colocarse en el lugar de los otros.”

En este caso, el método biográfico obedece en Arendt al deseo de narrar y de comprender y responde en este caso de manera directa al hecho de que “puede ser una manera privilegiada de empezar a restituir una época con sus sueños y sus angustias.”¹²¹

Pareciera que aquí se observa con mayor claridad la idea de Arendt de que para comprender hay que hacer uso de la facultad de la imaginación,¹²² puesto que a lo largo de la obra se teje un entramado que busca enlazar lo íntimo, lo privado y lo público. A través de los documentos dejados por Rahel, Arendt se interna en las tribulaciones más profundas de su biografiada y va armando su vida interior, plena de dilemas con su condición judía, donde se transmite todo el dolor que esto produce a Levin y nos remite su “ausencia de mundo.”

Sí seguimos la metamorfosis del personaje, de “parvenu” a “paria conciente,” podemos aventurar que mientras Zweig y sus nostalgias del pasado constituye el paradigma negativo, Rahel será el paradigma positivo que lleva a asumir la pertenencia.

La dimensión pública de Rahel se deja ver a través de su desempeño en el salón, donde es una mujer segura y mundana, en oposición total al personaje íntimo y al privado reconstruidos por Arendt. Por otro lado, en el aspecto privado, asistimos a su matrimonio con un gentil

¹²¹ Dosse, Francois, *El arte de la biografía, op cit*, p. 15.

¹²² Mc Gowan, John, *Hannah Arendt. A Introduction*, University of Minnesota Press, 2000. Ver “Storytelling”, p 137-149, en particular, p. 138.

aristócrata, Kart August Von Varnhagen y las repercusiones que tiene para su destino como advenediza.

Además, a través de la vida en el salón, asistimos a la construcción social, histórica y política de una época.¹²³

El salón de Rahel tiene como antecedente a la “Liga de la virtud” que inspirada por la figura de Lessing, dio inicio a la tradición de los salones berlineses. Rahel vendrá a reemplazar a la Liga como parte del cambio de una época. Ella se da a conocer en el medio social, como señala Arendt, donde: “su círculo corta por vez primera con la Ilustración y emerge algo así como la conciencia de una nueva generación, la cual encontraba su expresión en la admiración reverencial por Goethe.”¹²⁴

De esta manera, entre 1780 y 1806, Rahel Levin (como se llamaba antes de su casamiento) representaba un personaje importante al auspiciar dichos encuentros, en donde confluían personalidades de distintos estamentos de la vida intelectual y política, todos ellos, como marca Arendt, situados fuera de la tradición, que en algunos casos, es interpretada como el tránsito hacia la emancipación.

En esta sustitución de espacio público, interactuaban príncipes, artistas, talentos de la sociedad, como los hermanos Humboldt, Friedrich Schlegel, el príncipe Luis Fernando de Prusia, Brentano, entre otros. Cuya característica común era, de acuerdo con la autora: “La

¹²³ Ver: Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico, op cit*, p.p. 36, 37. Sobre el tema del papel del diario íntimo o “libros de razón” y la conformación del espacio de la interioridad.

¹²⁴ Arendt, Hannah, *Salón berlinés...* p. 79.

idea de que formarse a sí mismos era visto como una necesidad para aquéllos cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido.”¹²⁵

La presencia del salón permitía a judíos recién emancipados “que no habían tenido tiempo de fundar una nueva tradición” y que habían sido “arrojados de vuelta a sus propias vidas,” poder tomar en serio sus vidas privadas. Con ello, la vida privada se volvía “un contenido objetivo.”¹²⁶

Arendt, a través de su propia escritura, hace un acercamiento tenue a la expulsión de sus propios demonios y explicita su empatía con Rahel. Mediante la centralidad del relato, lo que a la autora interesa, recordemos, es responder sobre el ¿quién? de la acción,¹²⁷ lo cual logra a partir de narrar la historia de una vida. Pero a la vez, a partir de este género, Arendt proporciona un acceso directo al pasado, a la reconstrucción de una época plena de contradicciones y mediante este caso singular, dar sentido. La distancia entre lo biográfico y lo histórico, sin embargo, no parece afectar a Arendt, que al analizar la interioridad de Rahel no pierde en su referencia a la época.

Con respecto a la pluralidad de ámbitos abordados a partir del análisis del salón, la autora explica que en ese espacio, a la hora del té, se generaba un ambiente de cercanía e intimidad donde se compartían

¹²⁵ *Ibid*, p. 80.

¹²⁵ *Ibid*, p.79.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁷ Dosse, El arte..... p. 429.

textos, narraciones e historias, cuya particularidad era que no trascendían al ámbito político. La dinámica estaba más orientada a ser una manifestación de lo social como doméstico ampliado.

En este punto, lo social designa “nuevas formas de asociación y socialización, intimidad, amistad, hábitos de escritura y lenguaje, gustos culinarios, maneras, artes, distracciones y actividades de ocio.”

128

Aquí destaco esta definición de lo social tomada por Benhabib, porque ciertamente, es la referencia de Arendt en ese momento a la reacción a la modernidad. Lo social, después será interpretado de diversas formas,¹²⁹ pero aquí me interesa rescatar la modificación de hábitos íntimos, de convivencia y el referente a la narrativa como parte de la creación de un ámbito social, que Arendt analiza de manera interesante.

En los salones se compartían, además de las experiencias literarias y la conversación, “la cercanía de la amistad,” es decir, a floraba lo público, lo privado y lo íntimo (a través de las narraciones personales). Estos recintos entonces, constituían un espacio social a partir del arte de la conversación y de los textos leídos a los demás: “Se auspiciaba la narración y se improvisaba o presentaban escritos a los asistentes que circulaban por el salón”.¹³⁰

¹²⁸ Benhabib, *The pariah...op cit.* p. 94.

¹²⁹ Como se mencionó más arriba, se puede ampliar el concepto de “lo social” en: Pitkin, *op cit*, Rabotnikof, *op cit.* y la misma Benhabib.

¹³⁰ Feilchenfeldt, Konrad, “Die Berliner Salons der Romantic” cit por Benhabib, *The pariah...p.* 103.

La diferencia se amplía. Mientras que el espacio público constituye el lugar para el despliegue de la política, en los salones no hay politización posible, porque se genera un acercamiento social que elimina distancias y raya en lo íntimo. No hay preocupación por lo público en el sentido de búsqueda de acción. Al imponerse los sentimientos, el intercambio se reduce a “cotilleo.” Así, por ejemplo, Arendt señala que uno de los adeptos al salón se distinguía por un “refinado diletantismo.” Participaba en el mundo de la corte, aún cuando “nunca escribió una línea” por su “sensibilidad extrema,” que a Rahel encantaba y por su “enorme capacidad para sufrir,” puesto que era capaz de experimentar un grado mayor de dolor que el resto de las personas.”¹³¹

En la sustitución del espacio público por el lugar de encuentro en el salón “surge una historicidad personal” que se torna “destino” donde la propia vida se historifica. Hay testigos porque lo sucedido se comunica y se preserva, pero no hay la necesaria distancia entre las personas, la relación se estrecha a partir de las emociones.

El segundo aspecto, es el hecho de que al enfocar la dinámica del salón, Arendt profundiza en el tema de la asimilación. Para ella, es un espacio donde los judíos se mezclan logrando una mixtura con la cultura alemana secularizada, que posteriormente habría de derrumbarse por el curso que tomaron los acontecimientos. Señala que aún cuando en este espacio parecía no existir diferencia entre

¹³¹ *Salón berlinés....*, p. 80.

judíos y gentiles, en el fondo subsistía el problema que habría de aflorar posteriormente.

Posterior a la guerra con Prusia (“la catástrofe de 1806,” la llama Arendt) “ya no hay privatización posible para una desgracia pública y ahora el único refugio estará en lo íntimo que es incomunicable a los demás.” Ya no pueden ser “personajes imaginarios románticos.”¹³²

El salón de Rahel se sustituye por otros, donde las condiciones de inclusión dan un giro radical: “No ser judío, ni francés ni filisteo.”¹³³ Es otra época. Ahora se da un extraño maridaje entre el romanticismo y el espíritu prusiano en los salones cuya intención es abiertamente política y donde las historias contadas cumplen el objetivo de reforzar ideológicamente la lealtad a un régimen en una “especie de liga patriótica secreta,” donde incluso, la presencia de las mujeres resulta dudosa.

Aquí Arendt subraya la nostalgia por una época que se acaba y es donde la biografía trasciende el ámbito de la mera reconstrucción de la vida de Rahel, para ser transformado en un análisis que arroja elementos sobre la explicación de los acontecimientos que se avecinan y es donde se aprecian de forma nítida, las ideas de acontecimiento, ruptura, y nuevo inicio.

En este sentido, la necesidad inherente a toda biografía de sustituir con imaginación los huecos documentales, de fabular y bregar en la lucha entre olvido y memoria, sirve a la autora para ubicarse

¹³² *Ibid.*, p. 84.

¹³³ *Ibid.* p.84.

temporalmente en un periodo entre lo que ya no es y un enlace a futuro con lo que todavía no llega, pero que anuncia. De manera paralela, mira hacia lo que se convertirá Rahel: en una paria consciente que sobrevive en la brecha e inicia de nuevo.

Introspección y liquidación de la política

En este periplo, a decir de Kristeva, Arendt se instala con éxito, en el papel de espectador sensible, es decir, quien juzga los acontecimientos a partir de los escritos de otra mujer judía: Rahel Varnhagen. Donde la ausencia de mundo de la introspección (*worldless*) se confronta a un espacio social construido (los salones) interpretado aquí como un sustituto de espacio público, como vimos.

En los salones, espacios de visibilidad y expresión, Rahel es protagonista, recibe, y se adapta a su nueva vida de “parvenu.” Deja atrás a la judía y “se integra” a la sociedad en la renuncia de ser quien es. A partir de su matrimonio y bautizo en 1814, Rahel persigue la asimilación, cambiará su religión y su nombre, y en el espacio del salón pretenderá borrar “el ineliminable hecho de la diferencia entre la cultura judía y la alemana.”¹³⁴ Pero en la escritura, en las reflexiones íntimas vertidas en su diario, aparece.

En la mirada de Arendt, Rahel destaca por ser alguien de excepción por entrar a la sociedad alemana como asimilada y convertirse en un

¹³⁴ Benhabib, *The reluctant... op cit.*, p.7.

personaje principal. En la intimidad es otra cosa, en la escritura de su diario y en sus cartas lo que se aprecia es el desarraigo, la exclusión y su condición de *schlemihl*.¹³⁵

En su fuero interno, la narración es muestra del descontento en la impostura, “el castigo del nacimiento” y la percepción de ajenidad que se aprecia en su escritura más personal. En su narración introspectiva, romántica, se trasluce la insatisfacción de no encontrar su lugar en el mundo.

Arendt se interna por medio de la lectura de los escritos más íntimos de Rahel a los dilemas que representa la búsqueda de pertenencia al mundo secularizado y nos otorga una reconstrucción en donde ésta aparece en contradicción permanente con su nacimiento judío, que no se abandona por el hecho de moverse en un mundo de gentiles.

La vía introspectiva es su escape a través de la capacidad narrativa, que Arendt lleva a lo público al dar cuenta de que los sentimientos más privados otorgan luz sobre una problemática específica, sí éstos son compartidos con los demás.

Al cavar en una escritura que se caracteriza por la ausencia de contacto con los demás, y que por tanto, carece de realidad, Arendt decide emprender esta tarea, que es llevar la historia a un público,

¹³⁵ Es la figura del pobre diablo en *yidish*. Es un personaje común en la literatura al que le caracteriza su inocencia, pero de esta inocencia, dice Arendt, “nacen los poetas del pueblo.” Es el antihéroe al que le suceden toda serie de desventuras sin que tenga la menor culpa. Ver “Heinrich Heine: el *schlemihl* y el señor de los sueños” en La Gaceta FCE, # 221, México, mayo, 1989, p.p. 7-16.

para que se genere un espacio de reflexión sobre el tema y a partir de ello se convierta en una historia real.

Una vez más, recordemos que Arendt reconstruye en fragmentos y en este sentido, la biografía no es la excepción: “arranca trozos de vida” como señala Dosse y “ofrece trozos de vida que tienen un valor paradigmático.”¹³⁶ Aquí se parte del “mundo del texto” que es base tangible de una expresión singular.

El diagnóstico gira sobre la pérdida que significa el refugiarse en el pensamiento. Arendt construye una interpretación que trasluce el desdén por el mundo reflexivo y el énfasis en la pluralidad como generadora de “historias reales,” que lo son porque pueden ser compartidas por los demás. Hay un desprecio por la interioridad porque borra las fronteras entre lo que pertenece al mundo del corazón y el referido al brillo de lo público.

La introspección responde a la amenaza de revelación de la vergüenza de la identidad y constituye una vía de escape. Rahel Varnhagen escribe marcada por su “nacimiento infame” y para evitar la confirmación de su situación en el mundo. Lo que implica renunciar a la acción y refugiarse en el pensamiento, cuyo papel es, en palabras de Arendt: “funcionar como una especie de magia ilustrada que permite

¹³⁶ Dosse, F. El arte... p. 36. Se refiere a una definición de Virginia Woolf, quien consideraba que la biografía era un género menor pero que podía ser transformado a partir de las características psicológicas de los personajes, que, en este caso, Arendt intenta también en su reconstrucción de Rahel.

reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad.”¹³⁷

En este punto, la razón es una autoridad ensalzada por la Ilustración que libera de la experiencia. Así, señala Arendt: “la razón puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el camino al futuro.”

¹³⁸ Para Rahel esto significaba la posibilidad de un nuevo inicio, es decir, liberarse de años de tradición judía y volver a comenzar. Sin embargo, “para poder liberar a partir de la razón se limita a partir del individuo, sólo tiene en sus manos el futuro de los Robinsones.”¹³⁹

El individuo se confronta con la presencia del mundo y con la sociedad que tiene el poder del pasado a partir de prejuicios. La vuelta a la interioridad, aparece como posibilidad de aislamiento del mundo y pérdida de contacto con él y: “La realidad no puede ofrecer nada nuevo, la reflexión ya lo ha anticipado todo.”¹⁴⁰

Memoria y pertenencia

Rahel no pertenece al mundo que la adoptó, se siente extraña, desencajada, y nunca forma parte de él, más que en apariencia. Sin embargo hay una vía de escape a una situación que podría ahogarla: la escritura.

¹³⁷ *Ibid*, p. 28.

¹³⁸ *Ibid*, p. 29.

¹³⁹ *Ibid*, p. 29.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.30.

En este caso, su narración permite ejercer la memoria que constituye un refugio frente a la realidad y una protección segura frente al mundo exterior. Rahel pertenece a través de su escritura. Mediante sus recuerdos como judía, manifestados a través de su diario, nutre una pertenencia, que aún cuando para ella es deleznable, constituye su ser. Sólo hasta el final de su vida comprenderá esto y se aceptará a sí misma y ya no querrá renunciar “por nada del mundo” a esta condición.

El extremo de este retrato intimista, es la transformación hacia un puerto aún más seguro, el de la melancolía, es decir el reino de los sentimientos y de las emociones del sujeto.¹⁴¹ Citando a Rousseau, determina la autora: “El recuerdo melancólico es el mejor instrumento para olvidar de una vez por todas, el propio destino.”¹⁴² Es decir, Rahel “interiorizó” su condición judía y en el exterior pretendió negarla, lo que ocasionó todo ese marasmo interior. Aún con su innegable importancia en el medio cultural y con su acceso por la vía legal a la asimilación, en su interior prevalecía cristalizada toda la situación de los judíos en el siglo XIX. Por medio de esta narración Arendt encapsula en su personaje todos los elementos del tema.

La autora coloca intencionalmente a su personaje en las candilejas, su obra será leída y sometida a la pluralidad de miradas, y “a la apreciación de testigos contemporáneos y futuros.”¹⁴³ Es una forma

¹⁴¹ Dice Arendt: “La memoria ofrece un refugio a ese presente que roza fugazmente el alma, y el hombre, al menos a posteriori, descubre en lo ocurrido un índice de realidad sumamente perturbador” Ver: *Rahel Varnhagen....*, p. 30.

¹⁴² *Ibid*, p. 31.

¹⁴³ Dosse, F. *El arte....* p. 39.

de que la biografía esté en la misma categoría que la historia y permita enfocar el complejo tema del judaísmo.

La narración cuando es introspectiva deja al descubierto los sentimientos más íntimos y vuelve grosero el acto de escribir. Rousseau en sus confesiones, evidencia, según Arendt, una pérdida de la vergüenza, puesto que, dejar al descubierto la interioridad, vuelve a la confesión “carente de escrúpulos,”¹⁴⁴ que exhibe, sin pudor, el ámbito más íntimo, lo que muestra a un individuo sumergido en el solipsismo: “No sólo de los acontecimientos de la vida pública, sino también de los hechos de su vida privada.”¹⁴⁵

La exaltación de lo íntimo, reflejado en la escritura “conmigo mismo” fue sin embargo el camino de Rahel. Es una reacción defensiva ante la opresión de la sociedad. Ella escribe para recordar quien es.

El sentimiento de claustrofobia transmitido en el libro corresponde al hecho de que no hay experiencia posible, ésta sólo puede ser mostrada a partir de la escritura, en la intimidad. Esta ausencia de mundo, va acompañada de una carencia de habilidad para juzgarlo, que aparece sólo con la distinción, en el encuentro con otros puntos de vista. Al respecto, Benhabib señala: “Las casi melancólicas palabras de Arendt sobre la pérdida de mundo como un frágil espacio de apariencias que mantiene a los hombres unidos.”¹⁴⁶

¹⁴⁴ Arendt, Hannah, *Rahel.....*, p. 42.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 42.

¹⁴⁶ Benhabib, Seyla, *The pariah and her shadow, Feminist interpretations of Hannah Arendt*, ed. by Bonnie Honig, *op cit*, p. 93. (La autora hace referencia al discurso pronunciado por Arendt al recibir el premio Lessing en 1959)

Kristeva, siguiendo a Arendt, ensaya la idea de notoriedad pública a partir de los diarios y la correspondencia de Varnhagen. Nuevamente, es la escritura la que lleva a ser “portavoz del acontecimiento para transmutar el acontecimiento en discurso.”¹⁴⁷ La posibilidad de explicar el acontecimiento se logra mediante la capacidad de narrar y repetir sin cesar la propia historia, que permanece oculta en el lugar de encuentro con los demás.

El peso de la herencia, que hemos venido observando a lo largo de nuestro trabajo, aparece aquí también cuando Arendt señala al comienzo del libro: “Puede ser muy difícil conocer la propia historia cuando se nace en Berlín en 1771 y esa historia comienza mil setecientos años antes en Jerusalén.”¹⁴⁸ Por tanto, la historia de Rahel no se hacía más ligera por el hecho de que ella intentara olvidarla: “Ni más original por haber vivido todo en la más completa ingenuidad como si fuera la primera vez.”¹⁴⁹ Es una carga transmitida por generaciones. Lo que cambia, es como se vive ésta. Rahel en un principio, quiso ampararse en las convenciones, pero esto era como señala Arendt: “Abrir un paraguas bajo la tormenta.”¹⁵⁰ Somos nuestra historia, debemos comprenderla y juzgarla o de lo contrario ésta tomará revancha contra nosotros.¹⁵¹

¹⁴⁷ Kristeva, p. 68, cita de Arendt, *Rahel Varnhagen*, prefacio, p. 13. (De la edición francesa citada por Kristeva).

¹⁴⁸ Arendt, H. *Rahel...* p. 21.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵¹ Se pregunta la autora: “¿Qué es el hombre sin su historia? Un producto de la naturaleza, nada personal. La historia de la personalidad es más antigua que el

Tenemos la capacidad de juzgar acciones pasadas y somos capaces de acción también. Esto hizo que Rahel, tal vez hasta el final de su vida, pero de cualquier forma lo hizo, descubrió que su “gran vergüenza,” nacer judía, podía ser leída y actuada, de manera diversa.

Espacio público: Mostrar, observar, recordar, narrar

Concebir un asunto político como problema individual lleva a un túnel sin salida. Recordemos que en la autora, ninguna solución escapa a la pluralidad. Tal como señala Alois Prinz: “En Arendt, todo lo que está sólo oculto e interiorizado es como si no existiera. Únicamente adquiere realidad cuando sale fuera, se enseña, se hace público tomando forma. Por eso es de la opinión que la vida interior es bastante parecida en todas las personas”.¹⁵²

El error de Rahel fue considerar que la cuestión judía era un problema personal. Hubo en ella una pérdida de realidad porque su conciencia de sí misma dependió de la opinión de los demás. El mundo y la realidad de Rahel dependían del reconocimiento de los otros y la aceptación social, tuvo en ella “cruelas consecuencias” como tener que

producto de la naturaleza, comienza antes que el destino individual, puede preservar lo que en nosotros es y sigue siendo naturaleza. Pero la Historia con mayúsculas, en la cual el insignificante hecho de nuestro nacimiento se pierde casi por completo, debe poder ser conocida y juzgada por el que espera de ella protección y ayuda.” *Ibid.*, p. 22.

¹⁵² Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001, p. 285.

adaptarse a gustos, deseos y sacrificar todo impulso natural para transformarlos en ascenso al mundo gentil.

Perdió su nombre, su lengua y su sentido de realidad y para Arendt, sin principio de realidad compartido con otros seres humanos, la verdad pierde su significado. En la profundidad del ser, sentimientos y emociones se adueñan de todo y en esta inabarcabilidad no hay lugar para “el testimonio de los otros.” Los asuntos personales que son subjetivos, se disfrazan con un aura de objetividad, publicidad y “extremo interés,” con lo cual se borran las fronteras entre lo íntimo, lo privado y lo público. Se transforman los asuntos públicos en meras habladurías sin importancia (*gossip*) porque se tratan en el nivel de la intimidad o de la privacidad. Esto es lo que tenía lugar en los salones, sólo conversaciones de salón sin relevancia para la acción.

Paria, paria consciente y *parvenu*

Acuña Arendt una conceptualización útil ejemplificada en la distinción entre “paria,” “paria consciente” y “parvenu,” que es reformulada por la autora a partir de la denominación hecha previamente por el periodista francés Bernard Lazare.

Lo común en las tres clasificaciones es la expulsión del espacio público. La diferencia estriba en los métodos de intento para incorporarse al ámbito político y en sus niveles de éxito para lograrlo y poseer un mundo en común.

El “paria” es expulsado del espacio público, el que se siente marginal al mismo y es en la realidad, ajeno a él. El “paria consciente”, utiliza esta diferencia respecto de los demás como un atributo y no como una carencia y reafirma su distinción. Otra faz representa la idea de “parvenu” que busca refugio contra el destino en la asimilación, en donde “el pasado tiene un carácter inexorable y no hay futuro, ni esperanza, ni posibilidad.” ¹⁵³

El caso de Rahel ejemplifica este último. La opción es la ausencia de mundo, a menos que se intente dejar de ser lo que se es, asimilarse, convertirse en una “advenediza” que “trepa” a otra condición y expulsa su judeidad de sí misma. ¹⁵⁴ En una palabra, cortar e iniciar de nuevo, suprimir los recuerdos para los demás y dejarlos únicamente para sí misma, en un despliegue introspectivo. Todo ello para poder dar inicio a una nueva existencia. Lo que Varnhagen resuelve. En este sentido, representa la necesidad de “alejarse de ella misma, desprenderse,” logrado a partir de cobrar distancia de los acontecimientos, mediante el relato que da forma y da cuenta de lo ajena que se siente sobre su propia vida.

Asimilarse es para Rahel, representar un papel y ocultar a los demás la herencia que se lleva auestas. Muestra lo que es “estar fuera del mundo y la tradición,” la ventaja de “no ser nadie y no tener nada que suscite un recuerdo,” elementos ambos, indisolubles al acto de asimilación.

¹⁵³ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen.....*, p. 80.

¹⁵⁴ Kristeva, *op cit*, p. 80.

Arendt, de acuerdo con esta conceptualización, sería una “paria consciente” puesto que considera el ser judío como una condición existencial, de allí su posición distanciada respecto a la asimilación. En los entretelones de la biografía de Rahel hay una crítica a posturas asimilacionistas, visto aquí desde los conflictos vividos y narrados por la propia Varnhagen. Señala Benhabib que el método de Arendt parece lograr el “efecto espejo entre el narrador y el objeto narrado.”¹⁵⁵

En realidad realza el giro de Rahel de “parvenu” a “paria consciente,” que de acuerdo con la mirada de la biógrafa, parece haber estado marcado por las condiciones externas. El resurgimiento del anti-semitismo “la obligó a reconocer que su propio éxito había dependido de las circunstancias históricas y políticas existentes y que ella había gozado de abundancia y aceptación social “gracias al auspicio de Federico II.”¹⁵⁶

Hay una especie de toma de conciencia de que las condiciones políticas han marcado su propio destino y una interiorización reflexiva que la lleva a que ese periodo de crisis histórica la dote de herramientas para desarrollar un juicio independiente. El cual se traduce, en primer término, en una recuperación de su pasado (volver a escribir en hebreo, localizar viejas amistades como Paulina Wiesel, que “nunca perteneció”) y con ello, iniciar una vez más, al retornar al origen.

¹⁵⁵ Benhabib Seyla, *The reluctant modernism, op cit., Introduction*, xvii

¹⁵⁶ Ver Pitkin, Hannah F., *The attack of the blob, op cit*, p.29.

Pitkin destaca que a pesar de la “conversión” de Rahel hacia la vía reflexiva constituyó un giro radical, no arribó hasta la alternativa política.¹⁵⁷ Esto parece estar determinado por el análisis que hace Arendt en la mayoría de sus escritos cuando aborda la condición judía, sobre la apoliticidad de toda una generación de judíos, quienes creyeron que el poder económico creado por los padres y posteriormente, el constituir una generación de herederos dedicados a la vida intelectual era suficiente y no se involucraron en asuntos públicos.¹⁵⁸ Dentro de los cuales Rahel no era una excepción. Agregaríamos que la misma Arendt tampoco fue un modelo de compromiso con la acción, pero eso es otro tema.

Se puede destacar el análisis de Arendt sobre cuatro temas señalados aquí: Uno es la capacidad de juzgar en vinculación con la memoria, remitida al hecho de que si desconocemos nuestra historia estaremos condenados a que el destino nos invada y no podremos construir una historia significativa. Dos, la conceptualización acerca de los “grupos difamados” vinculado a la acción conjunta, referido a la lectura de las circunstancias como si se tratara de destinos individuales, llevará a la pérdida de una parte de la realidad y a no poder construir mundo en común.

Tres, será la necesidad de recuperar la concepción de Arendt de la vida como acción política revelada en el idioma de una historia que se juzga y que se despliega a partir del observador. Esto que Kristeva

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁸ Ver principalmente: *Los Orígenes del Totalitarismo, Tomo I, Antisemitismo, La tradición oculta, Una revisión de la historia judía y otros ensayos.*

denomina “apología de la narración,” en Arendt se puede desplegar a partir de la afirmación que al dar cuenta de nuestra propia vida, la dotamos de sentido, con lo cual se recupera la importancia del binomio actor/espectador, donde la acción prevalece en la medida en que sea una acción narrada. Esta “perspicacia juzgante,” constituye la oposición entre el solipsismo de la *sophia* y el mundo compartido.

Lo que nos lleva en cuarto lugar, a que la conjunción entre la historia inventada y personal y la “historia verdadera” pase por el filtro de la pluralidad. Es decir, al hecho subrayado por nuestra autora de que las acciones son memorables por el testimonio que los espectadores construyen.

La narración es por tanto en Arendt, parte de la Condición Humana, como también señala Kristeva, porque: “Es constitutiva a la vida y rehabilita la *praxis* del relato”. El círculo se cierra cuando se da cuenta de los acontecimientos a partir de historias contadas y viceversa. Sólo el relato hace crónica de la vida en la *polis*.

Aún habría que agregar, la posibilidad de representación, de pensar del nacimiento a la muerte en el tiempo y decirlos al Otro, que en Kristeva hace que la capacidad narrativa nos haga no-animales, y nos lleva a fundir la vida humana como tal.¹⁵⁹

De esta manera, como hemos venido observando, la vida pública se construye a partir de historias que son memoria y pasado común. Pero

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 56.

más aún, la acción y la capacidad de producir relatos dan sentido a la existencia humana.¹⁶⁰

Se puede destacar como último punto, la rehabilitación de la capacidad de la palabra, no solamente como argumento que convence, sino como escritura que permanece y vincula con el inicio. En esta argumentación, incluso la poesía puede ser incluida, y “hará su parte” en la vuelta al recuerdo. Actualiza la esencia del lenguaje, que al ser parte de lo incommunicable del retiro íntimo, tiene que convertirse en *phronesis* o sabiduría práctica, para que así, convertida en prudencia, apunte la palabra a la red de las relaciones humanas y se transforme en acto político.

Un dato sobre esto que nuestra autora destaca, es el hecho de que Rahel escribía en un inicio sólo en *yiddish* y posteriormente dejó de hacerlo para escribir sólo en alemán.¹⁶¹ El abandono de la lengua, y su posterior recuperación, al final de su vida, dan cuenta de las dimensiones de la pérdida y su posterior recuperación.

Así, en Arendt, “lo ínfimo, lo insignificante” a través de un ejercicio de aprehender historias y memorias “da cuenta de un espesor social” y agregaríamos, político.

¹⁶⁰ Kristeva recupera de Arendt en *La Condición Humana*: “La principal característica de esa vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos-de-este-mundo, consiste en que ella está siempre llena de acontecimientos que al final, pueden ser narrados, pueden fundar una biografía.” Ver Kristeva, *op cit.* p. 56.

¹⁶¹ Aquí es inevitable referir a la multicitada frase de Arendt en su entrevista con Gaus sobre su apego a la lengua “como lo único que queda” en la pertenencia. Dice: “Me he negado siempre de manera conciente, a perder mi lengua materna.” Ver: “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *op cit.*, p. 29.

Capítulo 7

Juicio, memoria y narración

En este último capítulo abordaremos el tema del juicio en Arendt porque consideramos que esta elaboración, definida a partir del sujeto, pero ligada en sentido fuerte al ámbito público, nos aporta elementos que de alguna forma sintetizan todos los temas que se han intentado desarrollar a lo largo de este trabajo, como son: la relación entre teoría y práctica y la crítica a la tradición de pensamiento occidental; una concepción del papel de la historia alejada del historicismo; la relevancia del relato y la narración para el ámbito político. Así como da cuenta también, del papel del narrador como filtro en la trama, a través del cual pasa la realidad y se transfigura.

Además, en el planteamiento de la autora sobre el juicio reflexionante encontramos elementos que apuntan a una relectura de la política comprendida desde una redefinición del significado de ciudadanía, que puede dar visos para una probable rehabilitación del ámbito político.

La constante a lo largo de todo este trabajo ha sido resaltar la búsqueda de Arendt de pensar sin asideros. Para emprender esta tarea, hemos intentado destacar que la autora lleva a cabo un diálogo con los principales representantes de las corrientes de pensamiento más

influyentes y sostiene una confrontación con la manera de entender la historia, la filosofía y la política.

Revisamos algunas de sus piezas narrativas en donde lo que destaca es la habilidad para mantener un ejercicio de autonomía de juicio y la pretensión de comprender lo que ocurre en el entorno. Ahora, intentaremos exponer la forma en la cual la autora comprende el juicio, así como discutir sus posibles aportaciones y problemas.

Su abordaje del juicio, remitido de manera muy libre con respecto a Kant, constituye una reelaboración absolutamente personal, que no otorga concesiones para complacer a la filosofía tradicional, en su intención de que éste construya un elemento útil para la acción.

Arendt transformará el ideal del pensamiento reflexivo como una parte esencial del debate político, la deliberación y las historias que se armen a partir de los eventos. Esta vía la conducirá por senderos poco explorados en su momento, pero que hoy cobran relevancia ante las transformaciones que ha sufrido la idea de ciudadano en los años recientes y frente al papel central que adquieren los relatos para la política.

Nuestra autora ve en las características conferidas por Kant, de publicidad y comunicabilidad de los juicios, la posibilidad de adaptar el pensamiento extenso a una idea de pluralidad, que veremos, conserva poco de Kant, pero puede aportar elementos interesantes para la política, que pueden colaborar a la posibilidad de pensar lo diverso frente a lo único, plantear la contingencia ante la idea de necesidad y

resaltar el papel de la opinión frente a la verdad absoluta. Así como rescatar el papel de la deliberación y la persuasión frente a los dictados desde el poder.

Intentará Arendt articular los elementos contenidos en *La crítica del juicio*, partiendo del acercamiento que encuentra entre juicio estético y juicio político, con objeto de elaborar una propuesta que resalta la capacidad de formarse opiniones razonadas acerca del mundo político.

Otro elemento a destacar, y que creo contribuye a eliminar debates que no vamos a abordar, es el hecho de que la autora desde el inicio se planteó escribir una teoría del juicio político que Kant no llevó a cabo. Esto desvanece la tentación de ir por la vía de la crítica a las libertades que Arendt se tomó con respecto al autor y contribuye, me parece, a ver el planteamiento de Arendt por sí mismo, es decir en el ámbito político, con sus problemas y posibles aportaciones. ¹

Sí damos inicio con las virtudes en la forma de concebir el juicio en la autora, podemos compartir la interpretación de Villa, que señala: “El juicio permite un espacio abierto a las alas del pensamiento que nos aleja de hábitos fijos en nuestra forma de pensar, así como de

¹ Arendt argumenta que Kant nunca se planteó escribir una filosofía política y las tres cuestiones centrales que ocupan su filosofía: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué cosa me está permitido esperar? Ninguna se refiere al ser humano como *zoon politikon*. Kant intentó de acuerdo con Arendt conciliar sus ideas políticas con su filosofía moral. Ver: Arendt, H. “Conferencias sobre la filosofía política de Kant,” Tercera conferencia, p.p. 43, 44. En Beiner, R. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003.

estándares y reglas osificadas, o códigos convencionales estandarizados de expresión.²

Por otra parte, al constituirse como una actividad mental que no está sujeta a reglas, queda, tal como señala Beiner: “Liberada la razón política y el ciudadano común puede recuperar el derecho a la responsabilidad y a la toma de decisiones políticas que había sido monopolizado por expertos.”³

La capacidad de juzgar se convierte por tanto, en Arendt, en un puente para la autonomía y el pensamiento crítico que es accesible a todos, por lo que abre cauces para concebir un tipo de ciudadano que interroga al poder y que somete las reglas al uso del sentido común.

A diferencia de la lectura que hace Berlin, que concibe al juicio político como una cualidad de privilegiados, remitida a lo que comúnmente denominamos “olfato político,” instinto, habilidad innata del animal político, que permite leer los acontecimientos para adelantarse a posibles cursos de acción. Aquí es cualidad de unos cuantos líderes, deseable en todo dirigente, pero que no todos poseen y que no puede ser transmitido mediante la enseñanza.⁴

Para Arendt es una facultad intrínseca a todos los ciudadanos, que son capaces de ponderar decisiones, tomar cursos de acción y asumir la

² Villa, D. “Thinking and judging” en Villa, D. *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 89.

³ Beiner, Roland, *El juicio político*, México, F.C.E., 1987, p. 21. *Political Judgement*, Londres, Methuen & Co., 1983.

⁴ Ver: Berlin, I. “Sobre el juicio político,” *Revista Vuelta*, año XX, noviembre de 1996, # 240, p.p. 10-16.

responsabilidad que esto confiere. En la autora, el juicio es independiente de los niveles de instrucción o inteligencia, es una habilidad que puede ser aprendida y desarrollada y es también una posibilidad de evaluar lo que ocurre en el entorno político, aún sin que se esté directamente involucrado.

Nos interesa por un lado, esta reapropiación de la idea de ciudadano activo. Pero también, el juicio retrospectivo que la autora plantea a partir del espectador que a la distancia pondera los acontecimientos y los traduce a un lenguaje comprensible ligado a la narrativa. En el juicio retrospectivo hay un vínculo con los procesos de memoria y con el mantenimiento de espacio público.

Arendt coloca en el centro de su planteamiento el valor de “pensar por uno mismo” y la idea de una mentalidad crítica. Al constituir ésta: “una máxima de una razón nunca pasiva”⁵ permite liberar prejuicios, que serían consecuencia de aceptar tácitamente el marco de pensamiento de los otros y a través de la mentalidad ampliada, adoptar una generalidad que no olvida lo particular.

Pareciera que el mero hecho de revelar un pensamiento crítico⁶ y hacerlo público, sería suficiente para ver el germen de un juicio independiente, útil para pensar la política también desde la perspectiva de los ciudadanos, y no sólo desde la toma de decisiones desde el

⁵ Arendt, H. “Conferencias sobre la filosofía política de Kant.” Séptima conferencia. En Beiner, Ronald, *Conferencias sobre Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, p. 85. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

⁶ Ver: Arendt: “Conferencias...” *op cit.* Quinta conferencia, p. 65.

poder. Al respecto, dirá Arendt: “Sí consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas.”⁷

Por su capacidad de cuestionar verdades absolutas, el pensamiento autónomo puede destacar como una cualidad inherente al campo específico de la política. La posibilidad de expresar opiniones y persuadir a otros para compartir puntos de vista, lo cual presupone una rehabilitación de la forma en que podemos concebir las relaciones de poder, ajenas a un modelo unitario. Pensar por uno mismo y propagar “lo que elaboré en mi mente” frente a otros, implica debatir puntos de vista, hablar en un espacio común, insertar narrativas en el mismo y construir un mundo más plural.

Conciente de que Kant no iba hacia esa argumentación, sino que se remitía al uso público de la razón, donde la facultad de pensar dependiera de ese uso público en una sociedad ilustrada, Arendt emprende la tarea de llevar a la acción esta facultad.⁸ Dirá que en la Prusia de Federico II Kant: “Dice como tener en cuenta a los otros, pero no como asociarse con ellos para actuar.”⁹

La capacidad del juicio para ella, puede cobrar características específicas en una época como la que le tocó vivir, en donde se requería con urgencia repensar en nuevos términos desde la filosofía, a historia y la

⁷ *Ibid.*, Sexta conferencia, p. 76.

⁸ Sobre este tema ver: Rabotnikof, N. “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant” en *Crítica*, Revista Hispanoamericana de Filosofía. Vol. XXIX, # 85 (abril 1997): 3–39. Ver en particular p.p. 6 y 7.

⁹ Arendt, H. Séptima conferencia, *op cit.*, p. 86.

política, como hemos expuesto. Esto la lleva a considerar esta facultad de manera “profiláctica”¹⁰ es decir, como una habilidad preventiva ante la posibilidad de catástrofes. Es la aspiración de que como ciudadanos podamos decir no a políticas, o narrativas que se presenten como “necesarias, incuestionables e irresistibles.”¹¹

Siguiendo esta línea de la reconstrucción que Arendt hace del juicio, enfatizaremos: 1) La posibilidad de pensar qué ocurre con la capacidad para juzgar en periodos críticos y su confrontación con planteamientos sustentados en la necesidad histórica; 2) El juicio concebido como instrumento en la recuperación de la memoria, manifestado a través de la habilidad de contar historias y su carácter “preventivo” y; 3) La utilidad conceptual para pensarnos como ciudadanos en una concepción de la política en nuevos términos.¹²

Benhabib sostiene que Arendt caracteriza la acción a través de tres categorías fundamentales: la natalidad, la pluralidad y la narratividad.¹³

¹⁰ Villa, D. “Thinking...” *op cit.*, p. 90.

¹¹ Arendt, H. “Thinking and moral considerations” *op cit.* Citado por Villa, p. 90.

¹² Bernard Crick en el Prólogo al trabajo de Beiner, *El Juicio Político*, señala: “Sí la facultad de juzgar es una aptitud general compartida por todos los ciudadanos y sí el ejercicio de esta facultad es calificación suficiente para la participación activa en la vida política, tenemos entonces, una base para reclamar el privilegio de responsabilidad que nos ha sido arrancado por motivos de competencia especializada.” En esta formulación, unida a una reivindicación no meramente nostálgica del papel de la memoria en la política, podríamos encontrar algunos elementos para una probable redefinición de la manera en cómo entendemos a la política. Ver: Beiner, R. *El juicio político, op cit.*, p. 13.

¹³ Benhabib, S. “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt” en *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.p. 139–163. Ver en particular: p.p. 142–145. *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, New York, Routledge, 1992, p.p. 120–143.

En donde la acción aparece, como vimos, inmersa en una red de interpretaciones cuyo tejido compone la narratividad. Mediante esta red, el ser es individualizado y los actos pueden ser identificados, en donde la forma de ubicarlos será narrativamente. Por ello: “Identificar una acción es contar la historia de su iniciación, su desarrollo y su inmersión en una red de relaciones constituidas a través de las acciones y narrativas de otros.”¹⁴

Esta búsqueda de las acciones y aparición de la distinción decanta por el filtro de la interpretación, y por ello es que el juicio pasa a ser una categoría relevante ya que nos permite “distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo,”¹⁵ que usado con un sentido político, contribuye a que los ciudadanos se guíen por la prudencia y con una orientación que deja de lado la indiferencia con respecto a lo que acontece.

El juicio, de acuerdo con Arendt, tiene una dimensión individual puesto que lleva a: “ejercitar la disposición de convivir explícitamente con uno mismo”, tener contacto con uno mismo.¹⁶ Pero esta acción sólo tiene sentido sí es contrastada con las de los demás, por lo tanto, es referida a una comunidad en sentido político.

¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵ Arendt, H. “El pensar y las reflexiones morales” en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. p. 162. También en Cruz, Manuel, De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995, p.p. 108–137. *Social Research* 38/3, Fall 1971, p.p. 417–446. Ver también: “Conferencias sobre la filosofía política de Kant,” Segunda conferencia, p. 35.

¹⁶ Arendt, Hannah, “Responsabilidad personal bajo una dictadura” en *Responsabilidad y juicio... op cit.*, p. 71. Kohn, Jerome (ed) *Responsability and judgment*, New York, Schocken Books, 2003, originalmente apareció en *The Listener*, Agosto 6, 1964.

Por ser el vínculo entre pensamiento y acción, el juicio promueve el entendimiento entre los humanos, la preocupación por el mundo y la constitución de un sentido de comunidad que de alguna manera facilita la posibilidad de acceder a un orden político más idóneo, al aportar elementos en términos de pluralidad e igualdad, sustentado en una reactivación de la autonomía ciudadana que se manifiesta a través de la posibilidad de discriminar, ejercitar la prudencia y saber qué debe hacerse en determinada situación. Debatir con los otros antes de tomar una decisión que procederá del consenso o aceptación del argumento más convincente.

Buscaremos por tanto en esta exposición, seguir la línea trazada por Arendt de que “la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política”¹⁷ y trataremos de discutir el problema de esta doble dimensión del juzgar, donde por un lado es la facultad de quienes actúan y es asimismo, la de los espectadores.¹⁸ Nos interesa en particular, el papel asignado al juicio retrospectivo por contener elementos útiles para revisar las formulaciones contemporáneas sobre el vínculo entre memoria y política.

¹⁷ Arendt, Hannah, “La crisis de la cultura,” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 233. *Between past and Future*, New York, Penguin Books, 1954.

¹⁸ A este problema que involucra la vida de la teoría como la de la *praxis* y que agrega una dificultad suplementaria a la idea de juicio que es el tema de la moralidad y una concepción estetizada de la política, Amiel, retomando a Hans Jonas, lo denomina “transpolítica.” Ver: Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Revolution et jugement*, Paris, PUF, 2001, p. 217.

En la veta del espectador que reflexiona, el juicio abre también la posibilidad de traer el pasado al presente, conformar una historia *ex post* a partir de los eventos, e intentar comprender lo sucedido.

Habría que preguntar: ¿Qué consecuencias tiene para la política el planteamiento y la aplicación del juicio? ¿De qué forma se vincula a la narración y se vuelve una herramienta para comprender lo insólito?

Beiner sostiene que el tema del juicio en Arendt no se remite únicamente a su inconclusa obra postrera, *La vida del espíritu*, sino que es una constante en la autora desde varias obras previas y que adquiere matices diferentes a lo largo del tiempo.¹⁹ De hecho, señala que aparece de forma paralela a su conceptualización de la acción, la cual fue mucho más atendida.

En el rescate de la opinión hay una reivindicación de Sócrates frente al ideal de verdad absoluta. Se busca recuperar la *doxa* frente a la tradición platónica y volver al discurso persuasivo como forma de realce de la deliberación. Arendt considera que el ámbito público es el de la opinión y ésta no puede ser unívoca. Es la capacidad de convencer con ideas propias y mediante el uso de la palabra. Por eso, el juicio tiene estrecha relación con el argumento público en un espacio de aparición. Los juicios “se prueban” en un diálogo público donde se debaten puntos de vista sobre temas específicos.

En este vértice, Arendt insistirá en que ejercer la mentalidad ampliada permite colocarse en el lugar del otro y ver la situación desde la

¹⁹ Es la argumentación que sigue en: “Hannah Arendt y la facultad de juzgar,” *op cit.*

perspectiva de los demás, lo que remite a una mayor apertura en nuestra capacidad de imaginación y por tanto, a construir un pensamiento capaz de representar al otro.

En los textos presentados en *Entre el pasado y el futuro* ²⁰ el juicio aparece ligado a la acción, como facultad que nutre la pluralidad de perspectivas en un espacio público. Aquí lo que resalta es que al actuar se comparten puntos de vista diversos y se juzga lo que se tiene en común. Destaca por ejemplo en “La crisis de la cultura,” la afirmación de Arendt: “El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo, no es como el meditado proceso de la razón pura, un dialogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aún cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin, llegará a algún acuerdo.” ²¹

Aquí la connotación es de pensamiento ampliado, el juicio trasciende su carácter individual y “necesita la presencia de otros en cuyo lugar debe pensar y cuyos puntos de vista tomará en consideración.” ²²

Para nuestra autora, el juicio reflexionante cumple su cometido, cuando las perspectivas de los demás son sometidas a examen. Puede ser una ocupación solitaria, pero no se desvincula con los otros al tomarlos en

²⁰ Principalmente, “¿Qué es la libertad?”, “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Verdad y política.” Todos incluidos en *Entre el pasado...*

²¹ Arendt, Hannah, “La crisis de la cultura...” p. 232. La finalidad del juicio es apoyar la deliberación, construir puentes comunes en los temas que se pueden compartir. El subrayado es mío.

²² *Ibid.*, p. 233.

cuenta. Con esta acción hay un “espacio potencialmente público,” que es tomar la posición dirá Arendt, del ciudadano cosmopolita kantiano y tornarlo político.

Aquí la distancia implica *solitude* que es la necesidad de apartarse de la compañía de los otros y mirar en perspectiva, pero no constituye un alejamiento del espacio público. Al apartarse del tumulto, se puede traer lo ausente al pensamiento y comprender. A diferencia de *lonliness* que remite a los peligros de la teoría aislada de lo que acontece en el espacio de apariciones.

Lo que interesa es el acuerdo entre personas y para llegar a él es menester contrastar opiniones con las de los otros. Arendt aplicará las máximas kantianas: “pensar por sí mismo,” “pensar desde el lugar de cualquier otro” y “pensar siempre de acuerdo consigo mismo.”²³

Esto permite el pensar ampliado y constituye fundamento para juzgar e introducir el pensamiento representativo en el terreno político. Pero hay que ver que implica esto y que problemas presenta. Arendt dirá que esto se logra a través de “considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, considerando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento.”²⁴

Lo anterior hace que el juicio cobre una dimensión específicamente política que permite la orientación en el ámbito público y que es elemento fundamental de la construcción de mundo en común. El juicio se presenta como capacidad de discernir lo que tenemos en común y podemos compartir con los demás.

²³ Kant, I. *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 246.

²⁴ Arendt, H., “Verdad y política,” en *Entre el pasado...* p. 254.

Es principio de pluralidad. Esto no quiere decir que se busque empatía con los demás, sino por el contrario: “cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto y cuanto mejor pueda imaginarme como sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.” ²⁵

Este modo de pensar exige que me abstraiga de las limitaciones que de manera contingente tiene mi juicio, es decir, ignorar lo que Kant llama interés propio y acceder a una amplitud de pensamiento que sea cada vez más general, al insertar lo particular en la generalidad (las condiciones particulares de las perspectivas).

Este ejercicio de incorporar todas las posibles miradas y “transparentar” el asunto de que se trate, requiere como dijimos, de la capacidad de imaginación y de un auténtico desinterés e imparcialidad. Como espectadores, mediante el juicio reflexionante, logramos que lo ausente se torne presente, cobramos distancia para captar el sentido y representamos un tema. Para Arendt esta posibilidad de mentalidad ampliada nutre la creación de mundo entre las personas. Arroja luz sobre las cosas” e “ilumina.”

Lo relevante es la intención de hacer inteligibles las acciones a partir del juicio, la posibilidad de que a partir de éste, se garantice que el espacio de aparición, se mantenga y con ello dar sentido al mundo. También

²⁵ *Ibid.*, p. 254.

“pensar colocándose en el lugar de los demás,” podría permitir acuerdos, al comprender mejor al otro, pero hay un límite muy preciso. Con respecto a la imaginación Arendt recurre a la definición kantiana: “es la facultad de hacer presente aquello que está ausente, es la facultad de re-presentación.”²⁶ Esta es la que aporta ejemplos al juicio y lo representa Arendt con una frase encantadora: “Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita.”²⁷

Cuando juzgamos nos manifestamos a nosotros mismos, hay una autorreflexión orientada por la cuestión sobre ¿quien soy? Pero ésta sólo gana validez cuando nos liberamos de nuestras características individuales, al compartir opiniones con los demás en una acción que es acuerdo intersubjetivo y juicio contrastado. Esto es porque surge de lo que los sujetos tienen en común, que está situado *interesse*.

La característica del juicio es ser persuasivo y basado en la opinión y su finalidad, hay que insistir, es llegar a un acuerdo con los demás. Es lo que compartimos. Este juicio compartido es el sentido común que será “la unanimidad de varios que juzgan” porque tiene en cuenta el modo de representación de los demás para atener su juicio, compara su juicio con otros juicios: “no tanto reales como meramente posibles y

²⁶ Arendt, H. “Conferencias sobre Kant,” *op cit.* “Imaginación” Seminario sobre la crítica del juicio de Kant impartido en la New School for Social Research, Otoño 1970, p.p. 143,144.

²⁷ Arendt, H. “Conferencias...” Séptima conferencia, p. 84.

poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo solo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio.”²⁸

Como ejercicio de pluralidad e inclusión de puntos de vista, el juicio reflexionante aporta elementos que enriquecen el discurso y la práctica política, pero no debemos eludir los problemas que se presentan.

Como consecuencia de lo anterior, la idea de mentalidad extensa ligada a la acción se tropezará con varias interrogantes como: ¿Hasta donde se encuentra el límite de situarse en el lugar de los otros? ¿Qué hacemos con nuestra “carga” cultural cuando juzgamos?

Arendt parece llegar al ideal de pensamiento representativo y al papel de la imaginación en un planteamiento político que exime el carácter instrumental de las decisiones políticas.

Fue en el caso de Eichmann, donde Arendt tuvo que enfrentar una dura prueba con este planteamiento. Adolf Eichmann, fue un oficial de las SS acusado de haber enviado a la deportación y planear el asesinato de numerosos judíos. Después de la guerra se refugió en Argentina, donde fue capturado por los servicios especiales israelíes y sometido a juicio en un tribunal y cuyo proceso cubrió Arendt para *The New Yorker* en 1963.

La autora sostuvo en relación al caso Eichmann, que todos tenemos la capacidad de pensar y por tanto, la posibilidad de emitir juicios, por ello, aún en las condiciones de mayor adversidad, nos es dada la

²⁸ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” *op cit*, p. 211. El autor cita a Kant en *La Crítica del juicio*.

facultad de discernir. El asunto, es de qué manera reaccionaremos y en qué sentido decidiremos aplicar o no, nuestra habilidad para juzgar.

Lo atractivo de este planteamiento es que, si bien juzgar no es privativo de los expertos, la manera en que habremos de reaccionar depende de los sucesos históricos y de nuestra forma de pensar el mundo. En determinadas situaciones habrá quien cumpla la norma *ad absurdum*, o bien, habrá quien aplique el sentido común y establezca sí procede disentir, aún cuando se cuestione a la autoridad y se rompa la regla. Por esta vía, me parece que es donde mayormente aporta la categoría de juicio y por ello, trataremos de explorarla más adelante.

Arendt en su historia personal tenía razones para enfatizar este tema. Ella narró en diversas ocasiones, ante alumnos o en entrevistas que al ser detenida en Alemania durante el nazismo, el guardia que la custodiaba se hizo confidente suyo y en algún momento argumentó que él no consideraba que hubiera motivo alguno que justificara la presencia de Arendt en la cárcel porque ella no había cometido ningún delito. El hombre la dejó libre a espaldas de sus superiores y gracias a esto, ella pudo huir a Francia y salvar su vida.

En el caso Eichmann, la situación se presenta exactamente en forma opuesta. El oficial no ejerció de manera alguna la capacidad para juzgar la situación, sino que cumplió una orden de la autoridad sin cuestionar su contenido. Al menos este fue su argumento y la conclusión a la que llegó Arendt.

La autora intentó juzgar no como judía, sino desde la perspectiva del espectador distante que considera que los procesados “no son bestias ni ángeles, sino hombres” y se vio confrontada en el esfuerzo por comprender no sólo a aquéllos cuyo punto de vista no se comparte, sino que puede parecer deleznable. Siguiendo la pauta marcada por ella misma, el desacuerdo y aún la hostilidad manifiesta, no la liberó de la responsabilidad de juzgar colocándose bajo la perspectiva del otro. Esto la enfrentó a muchos problemas.

La opinión pública esperaba que como espectadora que juzga, llegara a la conclusión de que las acciones de Eichmann habían sido orientadas por una deliberada intención de hacer mal a un sector de la población, y que éstas habían sido guiadas por un antisemitismo latente. Ella, por el contrario, llegó a la determinación de que Eichmann había mostrado una total ausencia de juicio.

Al plantear Arendt a partir del proceso seguido a Eichmann, temas sobre la responsabilidad, el juicio y el mal y asumir la responsabilidad de pensar con independencia, formular nuevas preguntas y construir nuevos conceptos para intentar comprender, fue acusada de “antisionista,” “antisemita” y “auto-denigrante judía” y de trivializar el Holocausto.²⁹ Sus colegas judíos la acusaron de exonerar a Eichmann al señalar que éste sólo cumplió un deber y aceptó “un nuevo código de juicio”³⁰ sin someterlo al sentido común.

²⁹ Ver: Bernstein, Richard, J., “La responsabilidad, el juicio y el mal” en Birulés, F. *Hannah Arendt, el legado de una mirada, op cit.*, p.p. 45-64, p. 45.

³⁰ *Ibid.*, p. 49.

No se comprendió la intención de Arendt de mostrar como el no juzgar lo que hacemos y someternos acríticamente al principio de acatar órdenes, puede ser más pernicioso que la maldad pura. En Eichmann, encontró que el actuar no estaba orientado por el racismo o el antisemitismo, no había reflexión sobre las consecuencias de sus actos, sino un sometimiento pasivo a las normas y el aceptar que sus superiores pensarán en su lugar, doblegado dentro de la estructura administrativa. Eichmann era incapaz de poner en duda una orden superior y someterla al sentido común para definir si era correcta o no lo era. Esta falta de habilidad para discernir llevó a la atrocidad en las acciones cometidas.

Señala al respecto Arendt, en el *Post scriptum* a Eichmann: “Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes, no había normas.”³¹

Lo que ella quería mostrar en el seguimiento al caso Eichmann era la incapacidad de los ordenamientos jurídicos vigentes ante un evento inédito y la “naturaleza y función del juicio humano.” Ella destaca que en todos los procesos de posguerra, el hecho determinante fue que “se exigió a los seres humanos que fuesen capaces de distinguir lo justo de

³¹ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p.p. 444, 445. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, New York, Penguin Books, 1977.

lo injusto,” en un contexto donde todos los valores se encontraban alterados.³²

El caso Eichmann muestra los puntos oscuros del juicio político en Arendt. Aunque la mayor parte de las opiniones se han orientado, a mi parecer fallidamente, en torno a la “banalidad del mal,” se han descuidado las consecuencias de la idea de mentalidad ampliada.

En su propio trabajo como espectadora conciente, Arendt aplicó su juicio y al usar la mentalidad ampliada no logró convencer. Tal vez este caso es muestra de las limitaciones sobre colocarse en el lugar de otro.

Un acierto de la autora, fue ir en contra de las concepciones tradicionales del mal y construir su propia narrativa. Con esto, promovió que se debatiera sobre el tema. Sin embargo, al centrar toda la atención en mostrar las deficiencias de personalidad de Eichmann, no dignificó a las víctimas (al menos en el momento inmediato) ni promovió un ejercicio de memoria colectiva, aún cuando sí fue “una representación y dramatización de un pasado criminal.”³³

Lo que puede resultar una aportación es el hecho de propiciar mediante el juicio el derecho a hacer saber la propia historia. El poder recordar y dar un testimonio de lo ocurrido desde un punto de vista sustentado en la autonomía del juicio y como dirá Todorov: “Comprender el mal no significa justificarlo sino, más bien, darse los medios para impedir su

³² *Ibid.*, p. 444.

³³ Ver: Lara, María Pía, *Narrating evil. A postmetaphysical theory of Reflective Judgment*, New York, Columbia University Press, 2007, p.52. La autora resalta el método de la reconstrucción de Arendt del caso Eichmann como “una metáfora teatral,” p. 50.

regreso.”³⁴ Para él, hay que trazar una línea muy clara entre comprender y juzgar o de lo contrario, caemos en el riesgo de justificar los actos cometidos al subsumirlos a las circunstancias imperantes. Dice al respecto: “Juzgar es trazar una separación entre el sujeto que juzga y el objeto juzgado, mientras que comprender es reconocer nuestra común pertenencia a la misma humanidad.”³⁵ En este sentido, aunque todos somos potencialmente capaces del mismo mal no todos lo cometemos, por tanto, el mal no puede ser considerado banal.

De allí la necesidad de “extraer las lecciones de la experiencia” como intentó toda su vida Levi en un afán, hay que decirlo, pedagógico, en el intento de que no se repitan de nuevo ciertas historias. Así, señala Todorov: “Por mucho que los hombres sean semejantes, los acontecimientos son únicos; ahora bien, la Historia está hecha de acontecimientos y sobre ellos debemos meditar y juzgar.”³⁶

En un pequeño texto, “El Vicario: ¿silencio culpable?”³⁷ Arendt elabora una reseña sobre una obra de teatro cuyo tema es la omisión de Pío XII de hacer una declaración pública en contra de la matanza de judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial. De nuevo, el juicio es aquí concebido como la capacidad de aplicar criterios frente a los hechos y actuar de acuerdo con códigos morales de conducta que permitan

³⁴ Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona, Península, 2002, p. 151.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibidem*, p. 151.

³⁷ Arendt, H. “El Vicario: silencio culpable” en *Responsabilidad y juicio, op cit.*, p.p. 203–212.

distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, o hacer lo correcto.

En este caso, como en el de Eichmann, en situaciones críticas.

El argumento de Arendt es que Pío XII se “acomodó” al nazismo por dos razones: la pretensión de que el régimen respetara las prerrogativas de la Iglesia y a causa de su anticomunismo, puesto que veía el ascenso de la Unión Soviética como un peligro para el mantenimiento de los privilegios de la iglesia católica.

En este caso, el silencio cómplice dice más que la ausencia de juicio. Aquí no hay vacío alguno. Arendt subraya que el Vaticano tomó partido por el nazismo y frente al exterminio, su posición pública se amparó en la “neutralidad.”³⁸

En este caso, Arendt habla de “error de juicio” y va más allá. La reacción de la iglesia católica operó en función del temor al comunismo. La pasividad tenía un referente político. El cuestionamiento fue sobre el hecho de aparentar normalidad frente al derrumbamiento de toda la estructura moral y espiritual.

Es en este sentido, que gran parte de lo bueno o lo malo que se hizo, en este periodo, argumenta la autora, respondió a iniciativas individuales en las que el sentido común se impuso. Hubo quienes a título personal, facilitaron la emigración de judíos o condenaron públicamente la deportación desde la iglesia católica, como fue el caso de los sacerdotes holandeses, o judíos convertidos al catolicismo como Edith Stein, quien solicitó mediante una carta, que el Vaticano emitiera

³⁸ *Ibid.*, p. 207.

una encíclica sobre los judíos y tomara una posición pública al respecto. Jamás obtuvo respuesta.³⁹

Asimismo, en el otro vértice, Arendt señala la actuación de algunos de los gendarmes húngaros que apoyaban a Eichmann en su persecución de judíos. Todos ellos, eran “buenos católicos.” Aquí el pensamiento autorreflexivo no puede quedarse en sí mismo, pues hay una comunidad a la cual responder y Arendt da cuenta del “carácter ilimitado del mal hecho irreflexivamente,” tal como señala Kohn.⁴⁰

El Vaticano respondió como Estado secular y defendió sus intereses. Recordemos cuantos años habrían de pasar para que la iglesia católica ofreciera una disculpa pública por su actuación durante el Holocausto. En ese momento, una toma de posición no afectaba ya interés alguno y por el contrario, convenía ante una opinión pública insistente en mirar al pasado.

En fechas recientes, hemos presenciado los discursos emitidos por el Papa Benedicto XVI en el Museo del Holocausto con un tono de reconciliación. Esta toma de posición de la iglesia católica sin embargo, no ha convencido a nadie. La opinión pública ha señalado que en ningún momento se refirió a la palabra “nazismo” ni habló de los muertos. Su alocución fue en un tono general y sin comprometer un juicio.

En esta misma línea, podemos confirmar el interés de Arendt sobre los juicios que hacemos y su referente en la forma en que se construye la Historia. En la actualidad, se publica una nota en un diario nacional,

³⁹ Ver también, Courtine–Denamy, S. *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, EDAF, 2003, p.p. 260–262.

⁴⁰ Ver la introducción a *Responsabilidad y juicio op cit.*, p. 29.

procedente del Vaticano, en donde se afirma que se ha encontrado un documento donde consta que Pío XII: “ordenó en una carta proteger a los judíos.”⁴¹ El documento, supuestamente encontrado en un monasterio, por unas monjas y con fecha de 1943, forma parte de una campaña para beatificar al “Vicario de Cristo.” Se pretende hacer olvidar su actuación durante el régimen nazi y recomponer la memoria. Se afirma que su labor a favor de los judíos no ha podido ser comprobada puesto que no dejó nada por escrito, salvo uno o dos documentos.

Arendt recuperó en su momento la obra de teatro, hizo un escrito y denunció la actuación de la iglesia católica. Hizo público un juicio mediante su narrativa y sometió un tema polémico a debate. Esto puede constituir una muestra de la importancia de nuestros juicios, aún con el paso del tiempo.

Es por ello que interesa la segunda arista, del juicio como retrospectión, éste será interpretado desde el espectador y la vida contemplativa. Ir al pasado, permite dotar de sentido a las acciones concluidas, es un elemento que aporta distancia e imparcialidad y que resulta fundamental para poder contar las historias. Ahora se concibe que el único que cuenta con el panorama completo es el espectador, puesto que el actor al estar involucrado en lo que ocurre sólo tiene una visión parcial de los eventos.

Para Arendt, desde el espectador, los sujetos no emiten juicios desde sus circunstancias personales, sino en función de una visión general que incorpora las diversas interpretaciones y opiniones.

⁴¹ Milenio Diario, 5 de marzo de 2009. Sección Tendencias, p. 40.

Para Beiner, Arendt reconfigura el papel del espectador: “para salvar un vestigio de dignidad humana que ha sufrido tan ignominiosos reveses en el juicio de la historia política moderna.”⁴² Lo cual podemos comprobar con el ejemplo de Pío XII.

El realce del espectador como agente que rescata a los actores del fluir del tiempo, parte de la distancia crítica que tiene respecto de los eventos y, al restituir la dignidad a los casos particulares, también los recupera de las grandes tendencias históricas.

Sí retomamos el caso del Vicario, ante los espectadores que reconstruyen y juzgan, la iglesia católica ya no puede justificar su actuar y se tiene que dar un giro a la historia que cuenta lo que sucedió. En el intento por reconstruir una imagen y armar una Historia oficial, habrá que confrontar con otras memorias.

Lo anterior, no implica, como bien señala Barnouw: “crear ficción” y asumir las libertades que ésta implica. Lo que interesa es que el mundo esté representado y esto lleva a que además de crear espacio público, donde intercambiar opiniones y debatir, el juicio permita al espectador, constituirse en *storyteller* capaz de involucrar significado a través de la emisión de juicios sobre la realidad, sobre la experiencia.⁴³

En “El pensar y las reflexiones morales” y más concretamente, en la última parte de *La vida del espíritu*, el juicio es visto como salida del *impasse*. Este abismo es el de la libertad, que ante su indómito carácter, tenemos que buscar paliativos que nos ayuden a superarlo.

⁴² Beiner, R. *El juicio político, op cit.*, p. 184.

⁴³ Barnouw, Dagmar, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German- Jewish Experience*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p.15.

Mediante la narración se contrarresta un poco de ese vértigo producido por la contingencia de nuestras acciones. Se puede captar el significado y paliar un poco la incertidumbre a que nos confronta la libertad.

En este abordaje la idea del juicio se liga a otros temas: Se rescata la capacidad de pensamiento desde la crítica al mundo de la teoría: sí ésta no explica lo inédito, la autonomía de juicio puede ser contribución que permita replantear argumentos.

Esto vincula al sentido común y reformula el papel de la historia, a través de tratar la problemática entre lo universal y lo particular y el juicio como capacidad que ayuda, en momentos críticos a emprender el nuevo inicio. Con ello también vuelve el debate entre necesidad y libertad.

Es una “espantosa responsabilidad” el logro y mantenimiento de la libertad, dirá Arendt y ésta sólo se logra mediante las acciones libres de los hombres entre las que destaca la capacidad reflexiva. Ante ese desamparo la cuestión será: ¿Cómo asegurar la libertad? Sí es que esto es posible. Al respecto Beiner señala: “El juicio por el contrario, nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular.”⁴⁴

Arendt continúa con el planteamiento de que el juzgar sea una actividad de “construcción de mundo” pero hay como dijimos, una crítica intensa al papel de la metafísica que la llevará a afirmar: “Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, es atravesada por una lucha

⁴⁴ Beiner, “Hannah Arendt....,” p. 205.

interna entre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo en común y nos permite orientarnos en él, y la facultad de pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.”⁴⁵

Por tanto, la noción de juicio se asocia a la de prudencia que en Arendt adquiere una cualidad práctica. Esta “sabiduría práctica” será una deliberación ética que Arendt, en un intento de retorno a Aristóteles recupera de la interpretación kantiana, la regresa a la comunidad y le sustrae el elemento teleológico. Es la capacidad de discernir ligada a la excelencia del hombre de Estado, que es en oposición a la sabiduría del filósofo.⁴⁶ Esta última es esencialmente contemplativa.

Los ejemplos dirá la autora, desempeñan un papel en los juicios reflexionantes y en los determinantes, es decir, cada vez que nos ocupamos de cosas particulares. Así, los ejemplos guían y conducen y de esta manera, los juicios adquieren “validez ejemplar.” Puesto que el ejemplo contiene en sí mismo una regla general, tiene su origen en un acontecimiento histórico al que se confiere carácter ejemplar.

La singularidad y lo extraordinario serán capturados frente a una filosofía de la historia que ha desconocido las iniciativas individuales por comprenderse como sujeta a leyes eternas e inmutables. La antigüedad resaltaba las hazañas y particularidades mediante una narrativa que buscaba preservar en la memoria los acontecimientos. Constituían ejemplos que servirían para ser imitados en su grandeza. Esta

⁴⁵ Arendt, H., “El pensar...” p. 166.

⁴⁶ Arendt, H., “La crisis de la cultura...”. p. 233.

ejemplaridad retiene la singularidad y para Arendt es instrumento imprescindible del juicio.

Al respecto, Ferrara señala que sí bien *La crítica del juicio* es un tratado sobre estética y por tanto su ámbito para el discernimiento es el arte y la belleza natural, ha constituido un “paradigma metodológico” que se puede extender a la política mediante la idea de que la normatividad “procede de la fuerza sugestiva del ejemplo.”⁴⁷

El autor sostiene además, que sí ponemos como sustento *La tercera crítica*: “podemos decir que la ejemplaridad de una institución política, de un elemento constitucional esencial o de un movimiento social, consiste no menos que la ejemplaridad de una obra de arte, en su capacidad de poner en movimiento la imaginación política en virtud de una autocongruencia excepcional.”⁴⁸

Ferrara discute con Arendt, el hecho de que ésta considere que la ejemplaridad proporciona una guía y ejerce un poder persuasivo más allá de su contexto inmediato de origen, a partir de proporcionar casos anteriores a los que se asimila el caso actual. Dirá Ferrara: No podemos evitar juzgar con una cauda de tradiciones heredadas y de paradigmas establecidos, como lo hacen las obras de arte, ofreciendo ejemplos excepcionales de auténtica congruencia que nos educan para discernir al exponernos a ejemplos selectivos.

La función crítica del pensamiento permite lidiar con el abismo de lo incomprensible, con el temor a la libertad y con la necesidad de crear

⁴⁷ Ver: Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 44.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

mundo. Como todos los elementos que constituyen a la política está en permanente amenaza y es frágil. Es también una búsqueda de rescate de lo particular y de autonomía que permite salir del *mainstream*.

Ruptura e incapacidad para juzgar

Hay otro problema que quisiéramos retomar y es el papel del juicio ante los momentos de ruptura, que plantea varias cuestiones. En momentos de crisis: ¿Cuál es el papel del juicio? Por un lado, Arendt señala que es en épocas inéditas cuando más necesitamos de él, como balanza para interpretar lo acontecido, pero de forma paradójica, es en esos periodos cuando los referentes se pierden, es donde el sentido de comunidad se resquebraja y se empaña la capacidad de juzgar. ⁴⁹

En “Comprensión y política” ⁵⁰ Arendt discute el problema de la comprensión como búsqueda de sentido, aceptación de la realidad y reconciliación con el mundo, no con los otros. Es decir, en palabras de Arendt: “tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.” ⁵¹ Construir juicios servirá en este sentido, para nombrar y tratar de construir una historia ante lo desproporcionado de la realidad. Lidar con el pasado. Ante un mundo incierto y frente al Totalitarismo, apelar a los ejemplos y la sabiduría del pasado sirvió de poco. En tales condiciones, era cuesta

⁴⁹ *Poscriptum a Eichmann en Jerusalén, op cit.*, p. 19.

⁵⁰ Ver: Arendt, H., “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*. Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995, p.p. 29-45.

⁵¹ *Ibid*, p. 29.

arriba generar sentido a los actos, en un contexto donde aún el sentido común resultaba estrecho.

Al considerar que hay estándares inmutables en la realidad, la verdad reemplazará a la opinión, se buscará la eliminación de posibles conflictos morales en aras de la búsqueda de un fin y el caos inherente a la pluralidad, dará lugar a una unidad armónica, señala la autora.

Frente a ese panorama, la Historia sólo representa un curso progresivo o fatal, que para Arendt puede ser socavado por medio de la rehabilitación de las categorías de inicio y de imaginación. Al respecto, señala: “Un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad.”⁵²

La realidad que “ha arruinado nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio”⁵³ requiere ser abordada con imaginación, que aquí no es mirar desde la perspectiva del otro, sino desde una radical autonomía: “nos hace [la imaginación] suficientemente fuertes para poner distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo no sesgada ni prejuiciosamente, nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto.”⁵⁴

⁵² Arendt, H., “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” en *Ensayos de comprensión 1930-1954, op cit.*, p. 391. También en: Cruz, Manuel, De la historia a la acción, op cit., p.p. 29-46. *Partisan Review*, 1953.

⁵³ *Ibid.*, p. 391.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 393.

Lo más lejano a nosotros, tendrá que ser visto, “como si nos hubiera sucedido a nosotros.” Con ello se recupera la particularidad, la libertad y la responsabilidad, que son elementos consustanciales a la política.

Pero hay una paradoja, en momentos de crisis es menester activar la imaginación, buscar la imparcialidad, aceptar lo que ha ocurrido y “reconciliarse con lo que inevitablemente existe.”⁵⁵

Juicio y memoria redentora

La reconciliación con lo sucedido exige haberlo comprendido en su profundidad y poder entenderlo en su particularidad, construir una narración del mismo y tomarlo como ejemplo. ¿Cuál es la finalidad de este procedimiento redentivo?

Además de aceptar la realidad, lo que Arendt plantea es la posibilidad de un nuevo inicio. La categoría de inicio tiene un referente temporal muy claro: el ahora. Pero aparece ligada a un antes y a un después, cuando algo nuevo tenga lugar. Sólo seremos capaces de vislumbrar su significado bajo una mirada retrospectiva y con ayuda de las categorías discursivas de la narración.

Arendt considera que Kant se situó en la filosofía de la historia en lugar de llevar a cabo una filosofía política, y su concepto de historia, aún con su importancia, “forma parte de la naturaleza.”⁵⁶ Para el autor, argumenta Arendt, el sujeto de la Historia es la especie humana que aparece como fin último. A la Historia por tanto, no le importarán las

⁵⁵ Cruz, p.44.

⁵⁶ Arendt, H. “Conferencias sobre Kant,” *op cit.*, Primera conferencia, p. 23.

historias (*stories*) ni los individuos: “Sino lo que importa es la secreta astucia de la naturaleza que originó el progreso de las especies.”⁵⁷

El juicio va contra la concepción de la Historia como proceso, como vimos. El espectador que juzga (historiador, poeta, narrador) lo hace de manera desinteresada y rescata los episodios olvidados, las causas perdidas, les confiere dignidad que les es inherente y rescata su valor al conservar su particularidad, puesto que, sometidos a la universalidad o la generalidad podrían perder esto. Les da validez ejemplar y los aleja de las “falacias metafísicas.”⁵⁸ Esto es la historia *evenementielle*.

El ejemplo puede adquirir validez universal conservando el carácter particular. Se inserta en la universalidad pero sin perder su carácter único, sin sacrificarse al “destino colectivo de la humanidad.”

El espectador al juzgar otorga luz a lo universal por medio de la validez ejemplar, y no por ello tiene que reducir lo particular a lo universal. Este ejemplo (la revolución francesa) puede tomar un significado universal pero conserva su particularidad, esto no puede hacerse cuando hablamos de tendencias.

De esta forma, el juicio es una facultad retrospectiva que se basa en una “relación genuina con el pasado”⁵⁹ porque confiere dignidad al acontecimiento al no subordinarlo al curso de la historia. Al no subsumir lo particular a lo universal se sale de la mirada nostálgica del historiador

⁵⁷ *Ibid.*, p.p. 23,24.

⁵⁸ Ver: Arendt, Hannah, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Apéndice: El juicio p.p. 517-536. *The life of the mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

⁵⁹ Beiner, R. “Hannah Arendt...” *op cit.*, p. 226.

y de la idea de proceso. Esta ubicación entre la “retrospección y la esperanza”⁶⁰ es lo que ayuda a mantener la acción.

Sí hay un progreso en la Historia renunciamos a la capacidad de juzgar, pero si la Historia no tiene ni progreso ni final, el juicio se centra en dar sentido a los acontecimientos que permiten ser narrados en *stories*. Esto a partir de su rescate por medio del espectador desinteresado que juzga, Arendt intenta reemplazar al filósofo metafísico sumido en la contemplación. El ideal será el logro de la imparcialidad homérica.

La búsqueda de significado es lo que orienta el juicio reflexionante y por medio de un pensamiento que juzga los acontecimientos del pasado supera la temporalidad. Es un instante ante la fugacidad del tiempo que debe ser retenido en un presente. Este “espectador y juez” se sitúa en la brecha y su tarea es redimir el pasado.

Lo que Arendt busca, de acuerdo con Ricoeur es: “La promesa de una filosofía crítica y no especulativa de la historia que de cuenta de las experiencias fragmentarias, solidarias del juicio político.”⁶¹

Nos mantenemos en el presente y podemos tener esperanza sólo si rescatamos los ejemplos del pasado mediante el poder redentor de la memoria que se nutre del juicio que reconcilia el tiempo y nos confirma nuestro lugar en el mundo. Por medio de la capacidad de juzgar se llevan los relatos a la política y de esta manera: “El juicio retrospectivo redime la acción humana.”⁶²

⁶⁰ Ricoeur, Paul, “Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt,” en *Le juste 1*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 154.

⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

⁶² Beiner, R. “Hannah Arendt...”, p. 206.

Wellmer señala que Arendt en realidad construye una mitología del juicio, al concebirlo como “facultad misteriosa” al intentar remover el juicio político y moral del contexto de la filosofía práctica kantiana y asimilarlo al juicio estético dotándolo de esta capacidad redentiva.⁶³

Recordemos que hemos hablado del ideal de la política en Arendt, concebido como estetización y virtuosismo, se ha señalado el carácter preformativo de los actos y la dimensión estética de los mismos. El juicio aparece teñido de este criterio, lo que se afirma cuando el espectador es alguien capaz de hacer un análisis de la belleza.⁶⁴ En este sentido, la autora en su adaptación de la primera parte de *La Crítica del Juicio* de Kant, sostiene que el autor insistió en que los juicios de gusto están abiertos a debate y por tanto, son públicos. Para ella, en los juicios estéticos tanto como en los políticos se adopta una decisión y aunque cada quien tiene una posición desde la cual mira y juzga al mundo, hay un dato objetivo que es lo común del mundo. Aunque no se impone una validez universal: “El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad.”⁶⁵

Epílogo

Al sostener que sólo a partir de elaborar juicios podemos reconciliarnos con el pasado, resalta la veta redentora de Arendt. Mediante el juicio

⁶³ Wellmer, A. “Hannah Arendt on judgment,” en May, Larry y Kohn, J., *Hannah Arendt twenty years later*, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 38.

⁶⁴ Ver: Arendt, H. “Verdad y política,” *op cit.*, p. 231.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 234.

traducimos los acontecimientos a un lenguaje común, lo que para Beiner, es la misma función que cumple la narración de las grandes acciones en un relato y es también el sentido de la política.⁶⁶

Este ideal de reconciliación es como todo lo referido al ámbito político, fragmentario y parcial. Se intenta “dominar” una realidad que nunca se alcanza a comprender del todo. El espectador que juzga asume una responsabilidad trágica ante los eventos. Tiene una responsabilidad en esclarecer lo que ocurrió y “mediar entre particulares dados y un universal elusivo.”⁶⁷

Ante la complejidad de lo que se juzga el narrador tiene una enorme tarea de efectuar una catarsis: llevar a cabo una “limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción.”⁶⁸ Y agregaríamos, la dificultad de redimir el pasado y reconciliar con la realidad.

La función política de la narración es “soportar” la realidad y hacer que los actos sean significativos en un mundo incierto. Esto convoca a la percepción de Arendt de la política como drama que equipara con el teatro. Al respecto señala Beiner: “En la historia, como en el teatro, sólo el juicio retrospectivo puede reconciliar a los hombres con lo trágico.”

⁶⁹

Con respecto a la capacidad redentora del pensamiento, Arendt sostendría casi al final de su vida y después de haber visto muchas

⁶⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁷ Beiner, *El juicio político*, p. 194.

⁶⁸ Arendt, H. “Verdad y política,” p.p. 275,276. *Hombres en tiempos de oscuridad*, p.p. 92,93. Citados por Beiner.

⁶⁹ Beiner, R. “*Hannah Arendt...*” *op cit.*, p. 247.

cosas: “Es suficiente si conseguimos reconciliarnos con las cosas tal como son, para lo cual es indispensable juzgar, ya que esta facultad nos permite extraer un módico placer de las contingencias de la vida y de las acciones libres de los hombres.”⁷⁰

Pero parte del drama estriba en los casos donde hay una “ausencia de juicio” o donde se intenta comprender el inefable carácter del mal. ¿Como capturar mediante un juicio la imagen o la descripción de la maldad? Hay una profusión de obras sobre el tema que abundan en adjetivos calificativos y juicios y que sin embargo, no logran transmitir lo que realmente ocurrió, ni dotar de elementos que permitan comprenderlo, prevenirlo y mucho menos, aceptarlo.⁷¹

La dificultad estriba en que probablemente las narraciones de lo ocurrido, los escritos, las imágenes, probablemente conmuevan, difundan lo que pasó, pero: ¿Qué tanto poder tienen como para que no vuelva a suceder algo así?

Es de reconocer pese a esto, el que Arendt dejara aflorar la perplejidad ante un mundo inédito, por plantear preguntas, elaborar conceptos que dieran cuenta de lo ocurrido y por ejercer libremente su capacidad para pensar. Contrarrestar lo que ella llamó “la estrategia de las palabras” o

⁷⁰ Ver: “Arendt sobre Arendt” en Cruz, M. *De la historia a la acción op cit.*, p.p. 139–171.

⁷¹ Esto me sucedió con el libro de D. Huberman, *Imágenes pese a todo*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 10. Muestra fotos del Holocausto y elabora una narración que defiende “El pensamiento de la imagen como terreno político” y señala, citando a Arendt, que constituyen “instantes de verdad” por ser un vestigio incompleto.

“elocuencia del diablo,”⁷² permite que no se imponga una sola versión de la Historia.

⁷² Arendt, H. “L’eloquence du diable” en *Auschwitz et Jerusalem*, Paris, Deux Temps Tierce, 1991, p.p. 33,34. Citado por D. Huberman.

Bibliografía

I.Obras de Hannah Arendt

Arendt Hannah, *Men in dark times*, Harcourt Brace Jovanovich 1968.
Edición en español, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

----*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
La Condición Humana, Barcelona, Paidós, 1993.

----*On Revolution*, New York, Penguin Books, 1962. *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

----*The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966. *Los orígenes del totalitarismo* (3 tomos), Madrid, Alianza Editorial, 1981.

---- *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
Crisis de la República, Madrid, Taurus, 1973.

----*Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1954. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

---- *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1969. *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortíz, 1976.

---- *Rahel Varnhagen: The life of a jewess*, (ed.) Liliane Weissberg, Baltimore and London, Johns Hopkins UP, 1997. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Traducción Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

---- *Karl Marx and the tradition of western political thought and Reflections on the Hungarian revolution. Karl Marx y la tradición de pensamiento occidental.* Traducción y edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2007.

----*Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil,* New York, Penguin Books, 1977. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal,* Barcelona, Lumen, Palabra en el tiempo, 271, 1999.

---- *The life of the mind,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

---- *Denkagebuch,* 1950 bis 1973, Piper Verlag, GMBH, Munich, 2002. *Diario Filosófico, 1950–1973,* Barcelona, Herder, 2006.

----*Was ist Politik?,* Munich, by R. Piper Gambh & Co KG, 1993. *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 49, 1997.

----*Responsability and judgement,* (ed.) Jerome Kohn, New York, Schocken Books. *Responsabilidad y juicio,* Barcelona Paidós, 2007.

----*Love and Saint Augustine,* ed. Johanna Vecchiarelli and Judith Chelius Stark, The University Chicago Press, 1996. *El concepto de amor en San Agustín,* ediciones Encuentro, Madrid, 2001.

---- *Zur Zeit. Politische Essays,* Rotbuch Verlag, Hamburg, 1986. *Tiempos presentes,* Gedisa, Barcelona, 2002.

-----*The jew as a pariah,* N.Y. Grove Press, 1978. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos,* Barcelona, Paidós, 2005.

- Die verborgene tradition*, Francfort del Main, Jüdischer Verlag, 2000. *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Zur Zeit. Politische Essays*, Hamburg, Verlag, 1986 & 1989. *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003.
- *De la historia a la acción*. Selección de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 38, 1995.
- Los derechos públicos y los intereses privados. En respuesta a Charles Frankel*, en Mooney, Stubber (comps.) *Los humanistas y la política. Alicientes en tiempos difíciles*, México, FCE.
- La tentación de perdonar*, "La Gaceta," México, FCE, 221, mayo, 1989.
- Martin Heidegger octogenario*, Madrid, Revista de Occidente, # 84, marzo, 1970.
- Philosophy and politics*, Social Research, vol 57, 1, spring, 1990.
- "Heinrich Heine: El schlemihl y el señor de los sueños," "La Gaceta," México, F.C.E., # 221, mayo, 1989.
- "Martin Heidegger octogenario," Madrid, Revista de Occidente, # 84, marzo, 1970.
- "Philosophy and politics," *Social Research*, vol 57, 1, *spring*, 1990.
- "Una bitácora para leer a Maquiavelo" en *Metapolítica* # 23, vol. 6, mayo/junio, 2002.

Arendt, Hannah, Voegelin, Eric, "Debate sobre el Totalitarismo," en *Claves de la razón práctica* # 124, julio/agosto, 2002.

II.

Adams, Carole, E., "Hannah Arendt and the historian: Nazism and the new order," en Kaplan, Gisela T. (ed) *Hannah Arendt: Thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989.

Adler, Laure, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006.

Amengual, Gabriel, Cabot, Mateu y Vermal, Juan (eds.) *Ruptura de la tradición*, Madrid, Trotta, 2008.

Amiel, Anne, *Hannah Arendt, política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

-----*La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, F.C.E., Col. Popular, # 498, 1993.

Ankersmith, F.R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, F.C.E., 2004.

Arato, Andrew y Cohen, Jean, *Sociedad civil y teoría política*, México, F.C.E., 2000.

Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, F.C.E., 2002.

----- *Crítica cultural entre política y poética*, Buenos Aires, F.C.E., 2007.

----- (comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, 2005

Augé, Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, Barcelona, Gedisa, 2003.

Baher, Peter (ed.) *The Portable Hannah Arendt*, London, Penguin Books, 2000.

Barnouw, Dagmar, *Visible spaces: Hannah Arendt and the German-jewish experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2006.

----- *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Bradshaw, Leah, *Acting and thinking. The political thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

Benhabib, Seyla, "The pariah and her shadow. Hannah Arendt biography of Rahel Varnhagen," en Honig, Bonnie (ed) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995. "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt," Madrid, Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP), UAM, UNED, 2, 1993.

----- *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, *Social Research*, 57,1, spring, 1990.

----- *The rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University press, 2004. *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005.

----- "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought," *Political theory*, vol. 16, 1, february 1988, p.p. 29-51. "El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah

Arendt,” en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

-----*The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, SAGE Publications, *Modernity and Political Thought*, vol 10, 1996.

----- “Modelos de espacio público, Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas,” en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.

Beiner, Roland, *El juicio político*, México, F.C.E., 1987.

-----*Action, natality and citizenship: Hannah Arendt’s concept of freedom* en P. Zbigniew, *Conceptions of liberty in political philosophy*, New York, St Martin’s Press, 1984.

Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, México, Premia, La nave de los locos, 1983.

----- *Illuminations*, New York, Schocken books, 1969.

Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad,” en Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, FCE, Breviarios, 239, 1974.

----- “Sobre el juicio político,” en *Revista Vuelta*, # 240, nov. 1996, año XX.

----- *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, F.C.E., 1983.

Bernauer, James, W., “Hannah Arendt’s Constitutional thought,” en Bernauer, James, W (ed) *Explorations on the faith and thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Bernstein, Richard J., *El mal radical*, México, Fineo, 2006.

---- “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador” en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.

----- “La responsabilidad, el juicio y el mal” en Birulés, F. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.

Bilbeny, Norbert, *Hannah Arendt: Pensar en un sentido moral*, Barcelona, Sistema, 113/1993.

Birulés, Fina y Cruz Manuel (comps.) *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección, El derecho y la justicia, 40,1994.

---- (comp.) *El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.

---- (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007

Biskowski, Lawrence J., *Practical Foundations for political Judgment: Arendt on Action and World*, *The journal of politics*, vol 55, 4, November 1993, p.p. 867–887.

Brightman, Carol (ed) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy 1949–1975*, Barcelona, Lumen, Palabra en el tiempo # 252, 1998.

Calhoun, Craig and Mc Gowan, John (eds) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Contradictions of Modernity vol 6, 1997.

Cangiotti, Marco, *L´ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1990.

Canovan, Margaret, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics," *Social Research*, 57, 1, spring, 1990.

----- *The political thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

----- *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

----- « Terrible truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil,» *Revue Internationale de Philosophie*, vol, 53, 208, juin, 2/1999.

Casanova, Pascale, *La República mundial de las letras*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Cassin, Barbara, *Les paradigmes de l'antiquité, Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Petite bibliothèque, Payot, 289, 1996.

Cavarero, Adriana, *Relating narratives. Storytelling and selfhood*, New York & London, Routledge, 2000.

Cohen, Esther, Martínez de la Escalera, Ana María (coords.) *De memoria y escritura*, México, UNAM, Ejercicios de memoria # 3, 2002.

----- *Los narradores de Auschwitz*, México, Fineo, 2006.

Courtine-Denamy, Sylvie, *El concepto de política de Hannah Arendt*, en *Metapolítica*, vol 1, 2, 1997.

----- *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, EDAF, 2003.

Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1996.

----- (comp.) *Hacia donde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.

- Danto, Arthur C.**, *Historia y narración*, Barcelona Paidós, 1989.
- *Después del fin del arte*, Barcelona Paidós, 1997.
- De Certeau, Michel**, *La invención de lo cotidiano 1*, Artes de hacer, México, UIA, 1996.
- Deotte, Jean Louis**, *Catástrofe y olvido, las ruinas, Europa, el museo*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1998
- Didi Huberman, Georges**, *Imágenes pese a todo*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Dossa, Shiraz**, "Hannah Arendt on Eichmann: The public, the private and Evil," *The review of politics*, 46, 1-4, 1984.
- Dosse, Francois**, *La historia en migajas*, México, UIA, 2006.
- *El arte de labiografía*, México, UIA, 2007.
- Enegrén, André**, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Esposito, Roberto**, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós Studio, 131, 1999.
- Estrada Saavedra, Marco**, "Decir como fue: El juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt" en Estrada Saavedra, Marco (ed. y traducción) *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés, 2003.
- Falasca, S.** "Storytellers and master narratives" en Olock, J. (ed) *States of memory*, Durham, Duke University Press, 2003.
- Fehér, Ferenc**, "El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)" en *Políticas de la posmodernidad*, Madrid, Península, 1989.

- Ferrara, Alessandro**, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Finkelstein, Norman, G.**, *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Forti, Simona**, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer, 2001.
- El Totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.
- Geise, Jack P.**, "Republican Ideals Contemporary Realities," *The review of politics*, vol. 46, 1-4, 1984.
- Gómez Ramos, Antonio**, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la Filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.
- Habermas, Jürgen**, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Halbwachs, Maurice**, *The collective memory*, New York, Harper colophon books, 1980.
- Hansen, Phillip** *Hannah Arendt Politics, History and Citizenship*, Stanford University Press, 1993.
- Hartog, Francois**, *Memoria de Ulises*, México, FCE, 1999
- *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2007
- Havel, Vaclav**, "El teatro y la política" en *Nexos* # 237, Septiembre, 1996.
- Hayden White**, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.
-
- *Metahistoria*, México, FCE, 1992.

----- “El texto histórico como artefacto literario” en **Hyden White**, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2002.

Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

Hilb, Claudia (comp.) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, Colección Nubes y Tierra, 1994.

Hill, Melvyn, “The fictions of Mankind and the stories of Men” en **Hill, Melvyn**, *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, New York, St. Martin,s Press, 1979.

Hinchman Lewis and Sandra, “Existentialism Politicized: Arendt´s Debt to Jaspers,” *The Review of politics*, vol 53, 3–4, 1991.

----(eds) *Hannah Arendt Critical essays*, New York, State University of New York Press, 1994

Hobsbawm, Eric, *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2000.

Honig, B., “Arendt, identity and difference,” *Political Theory*, vol. 16, 1, february, 1988

----- “Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a Republic,” *American Political Science review*, vol. 85, p.p. 96–111.

---- *Political theory and the displacement of politics*, London, Cornell University Press, 1993.

Howard, Dick, *Toward politics of judgement, Constellations*, vol. 1, 2, 1994, p.p. 287–303.

Huysen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, F.C.E., Goethe Institut, 2002.

----- *Después de la gran división*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2002.

Ingram, David, "Novous ordo seclorum, the trial of (post) modernity or the tale of two revolutions" en **May, Larry and Kohn, Jerome**, (eds.) *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

Jacobitti, Suzanne, "Hannah Arendt and the will," *Political theory*, vol. 16,1, February 1988, 53-76.

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002

----- (comp.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

Jonas, Hans, *Acting, knowing, thinking: gleaning from Hannah Arendt's philosophical work*, *Social Research*, vol. 44, 1, spring, 1977.

Kant, I., *La crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

----- "Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita," en *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1979.

Kaplan, Gisela T., *Hannah Arendt, thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen and Unwin, 1989

Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics conscience, evil*, Oxford, Martin Robertson, 1983.

Kohn, Jerome, "Freedom: the priority of the political" en Villa, D. (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, California, Cambridge University Press, 2000.

Kohn, Jerome ed. *Essays in Understanding 1930–1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994. *Ensayos de comprensión 1930–1954*, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós editores, 2005.

----- “Thinking/ Acting,” *Social Research*, 57, 1, spring, 1990.

Kohler, Lotte and Saner Hans (eds.) *Hannah Arendt and Karl Jaspers, Correspondence 1926–1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Kohler, Lotte (ed.) *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, New York, Harcourt, 1996.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

----- *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Introducción de Elías Palti. Barcelona, Paidós, 2001.

----- *historia/ Historia*, Madrid, Mínima Trotta, 2003.

Kristeva, Julia, *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*. 1. *Hannah Arendt*, Buenos Aires, 2000.

Lara, María Pía, *Narrating evil. A postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, New Cork, Columbia University Press, 2007.

Lafer, Celso, *Ensayos liberales*, “Hannah Arendt. Vida y obra,” México, F.C.E., Breviarios, # 523, 1991.

----- “Experiencia, acción y narrativa” en *Revista de Occidente*, # 306, Noviembre 2006.

- Le Goff, Jacques**, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Leibovici, Martine**, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, México, UNAM, ejercicios de memoria # 6, 2005.
- Lessnof, M.** “Hannah Arendt, el republicanismo clásico y el mundo moderno” en **Lessnof, M.**, *La Filosofía política del siglo XX*, Madrid, Akal, Nuestro tiempo # 4, 2003.
- Leyva, Gustavo**, “Hannah Arendt: Acción, identidad y narración” en Leyva, G., (coord.) *Política, identidad y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Loraux, Nicole**, “De la amnistía y su contrario” en Yerushalmi, Y. y otros, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003
- Luban, David**, “Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory,” *Social Research*, 50, 1, 1983.
- Ludz, Ursula**, (ed) *Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia 1925–1975*, Herder, Barcelona, 2000.
- May, Larry and Kohn, Jerome**, (eds.) *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Massachusetts, The MIT Press, 1996.
- Mac Gowan, John**, *Hannah Arendt An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Mac Intyre, Alasdair**, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Mudrovcic, Ma. Inés**, *Historia, memoria y narración. Los debates actuales de la Filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2005.
- “Memoria y narración” *inédito*.

- Nietzsche, F.**, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Nora, Pierre**, *Les lieux de la memoire*, Tomo I, Paris Gallimard, 1984.
- Nye, Andrea.**, *Philosophia; The thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1994.
- Palmer, Jean Michel**, "Hannah Arendt/ Walter Benjamin. Une rencontre insolite" en *Magazine littéraire*, # 337, novembre, 1995.
- Palti, Elías**, *La Nación como problema*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- Parekh, Bhikhu**, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Universidad, #461, 1982.
- Passerin d'Entreveés, Maurizio**, *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Barcelona, Institut de Ciéncies Politiques y Socials, 1995
- Paz, Octavio**, *Corriente alterna*, México, SXXI, 1967.
- Obras completas, Tomo I, "La casa de la presencia," "Poesía e historia," "Los hijos del limo," México, FCE, 2003.
- Pitkin, Hanna Fenichel**, *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- *Fortune is a woman*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- "Are freedom and liberty twins?" *Political theory*, vol. 16, 4, November, 1988.
- Prinz, Alois**, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001.

Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

----- “Memoria y política: compromiso ético y pluralismo de interpretaciones” en Kerik, Claudia, *En torno a Walter Benjamín*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

----- “El ángel de la memoria” en Echeverría Bolívar (comp.) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamín*, México, UNAM, Era, 2005.

----- “El espacio de lo público en la Filosofía política de Kant,” en *Crítica*, Revista Hispanoamericana de Filosofía, vol. XXIX, # 85, abril 1997.

Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1984.

Ricoeur, Paul, «Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt» en *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995.

----- *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

----- *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 3 Tomos, México, Siglo XXI, 1995.

----- *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

----- *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2006.

Séller, Erich “Hannah Arendt as a critic of literature,” en *Social Research*, vol. 14, 1977.

Shklar, Judith, “Rethinking the past,” en *Social Research*, vol. 14, 1977.

Smith, Bruce, *Politics and Remembrance. Republican themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, New Jersey, Princeton University Press, 1985.

Steinberger, Peter J., "Hannah Arendt on judgment," *American Journal of Political Science*, vol 34,3, 1990, p.p. 803–821.

----- *The concept of political judgment*, The University of Chicago Press, 1988.

Steiner, George, *En el castillo de barba azul*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Tamniaux, Jacques, "Athens and Rome" en Villa, D. (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, California, Cambridge University Press, 2000.

Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.

Vernant, Jean -Pierre, *Entre mito y política*, México, FCE, 2002.

Vezzetti, Hugo, *Pasado y presente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Villa, R. Dana, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1995

----- *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey, 1999

----- (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000.

Waldron, Jeremy, "Arendt's constitutional politics," en Villa, D. (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, California, Cambridge University Press, 2000.

Wellmer, Albrecht, "Arendt on revolution" en Villa, D. (ed) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, California, Cambridge University Press, 2000.

----- "Hannah Arendt on judgment," en May Larry y Kohn, J. *Hannah Arendt twenty years later*, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

Yerushalmi, Y., *La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

---- *Hannah Arendt's Storytelling*, *Social Research*, vol44, 1, 1977.

----- *Reflexiones sobre la vida y la obra de Hannah Arendt*, Madrid, Revista de Occidente, 23, abril, 1983.