



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

Licenciatura en Historia

Acción y comprensión como fundamento de la historia. Un análisis historiográfico sobre *La condición humana* de Hannah Arendt.

Tesis para obtener el grado de licenciada en Historia

Presenta:

Denisse Mendoza Jaimes

Asesor: Dr. Roberto Fernández Castro

Sinodales: Dra. María Teresa Muñoz Sánchez

Dra. Leonor García Millé

Mtro. Francisco Mancera Martínez

Dr. Andreu Espasa de la Fuente

Ciudad de México.

enero, 2020





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.....	p.10
CAPÍTULO 1. LA ACCIÓN Y LA HISTORIA COMO UN COMIENZO.....	p.22
1.1.Hannah Arendt sobre su experiencia con los totalitarismos y la creación de su libro <i>La condición humana</i>	p.23
1.2. Labor y trabajo.....	p.35
1.3.El concepto de acción y su manifestación a la mirada del historiador.....	p.45
1.4 El comienzo de la historia.....	p.58
CAPÍTULO 2. UN CORAZÓN COMPRENSIVO: SOBRE LA COMPRESIÓN DE LA ACCIÓN A LA MIRADA DEL HISTORIADOR Y SU RESPONSABILIDAD.....	p.69
2.1. La crítica de Hannah Arendt a la época moderna y las filosofías de la historia modernas.....	p.70
2.2. El juicio y la comprensión de la acción.....	p.80
2.3. La historia como unión entre pensamiento y acción. Consideraciones sobre la responsabilidad del historiador.....	p.88
CONCLUSIONES.....	p.96
BIBLIOGRAFÍA.....	p.102

*Dedico este trabajo a mi maestro el Dr. Roberto Fernández Castro por ser un apasionado
estudioso de la filosofía de la historia y un auténtico coleccionista de sentidos,
experiencias e historias. Un actor y un espectador reflexivo cuyas meditaciones hacen
afortunada a toda aquella persona que las atestigua. Con interminable admiración, cariño,
respeto y amistad.*

*Quiero agradecer de manera muy especial a la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez porque
no pude haber encontrado una mejor compañera que compartiese conmigo un profundo
entusiasmo por el pensamiento de Hannah Arendt y por la filosofía política de la historia.
Por confiar plenamente en el presente trabajo que hubiese sido inexistente sin sus palabras
y actos.*

A nosotros

Una de las diversas enseñanzas que Hannah Arendt me ha legado es el significado que guarda la presencia de otras personas en la vida. Durante la escritura de las siguientes páginas, siempre me acompañaron personas maravillosas. Más que un agradecimiento, tengo una deuda con todos aquellos y aquellas que han sembrado nuevas enseñanzas y me han inspirado a seguir soñando, sonriendo y aprendiendo.

Primeramente, quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México que es mi *Alma Mater*. A mi amado C.C.H. Azcapotzalco por los pasillos repletos de alegría y lucha.

A mis maestros por ser grandes consejeros y virtuosos acompañantes durante estos años. Principalmente a mi asesor, el Dr. Roberto Fernández Castro, un historiador-filósofo que ha sido fundamental en mi vida académica y personal. Agradezco sus brillantes clases, las cuales, inspiraron el comienzo de mis inquietudes por la filosofía de la historia. No puedo encontrar las palabras para expresar mi profundo respeto, cariño y la inacabable deuda que tengo con usted, quien me enseñó que la historia y la filosofía son completamente cercanas. Debo su más iluminadora enseñanza: otorgar sentido a la experiencia, a nuestro mundo de vida y al mundo histórico. Gracias por su dedicación, acción y comprensión, tres pilares que han formado mi vocación por la filosofía de la historia y mi camino en la vida.

De igual manera, a la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez, una maravillosa persona, una increíble lectora de Hannah Arendt y una invaluable amiga. No pude haber encontrado a alguien tan paciente y tan atenta a mi interés por Arendt. Gracias por invitarme a sus cursos de Filosofía Política, los cuales, me ayudaron a comprender gran parte de la formación

filosófica que desconocía. Sus clases contribuyeron enormemente a concretar problemas que en el presente escrito se debaten. Gracias por abrirme las puertas a sus seminarios de Hannah Arendt tanto en la Licenciatura y en el Posgrado en Filosofía dedicados a la lectura de *La condición humana* y *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Por permitirme ser su alumna y también ser su amiga. Debo su significativo entusiasmo por Arendt y por no dejarme caer en momentos complejos. Gracias por su paciencia, por los espacios compartidos, la amabilidad, su consejo y su amistad.

A mis sinodales de tesis: Dr. Francisco Mancera Martínez por enseñarme a ir más allá de Arendt y con ella; a la Dra. Leonor García Millé por la paciencia y la disposición en todo momento requerido; y al Dr. Andreu Espasa de la Fuente por ayudarme a no olvidar la mirada del historiador. Ustedes contribuyeron inmensamente al presente trabajo y también fueron sumamente amables conmigo durante el proceso de titulación. Tuve la dicha de ser su alumna y aprender de sus maravillosas clases. Gracias por las enseñanzas que se guardan en la mente y en el corazón. Asimismo, agradezco al Dr. Martín F. Ríos Saloma por su apoyo y disposición durante la titulación.

A mis maestros de la facultad por entregar su vida en las clases e inspirar mi formación. Gracias al Dr. César Manrique Figueroa por su inmensa amabilidad y honesta amistad, al Mtro. Emmanuel Rodríguez Baca un maestro, un amigo y mi paisano, gracias por su consejo y su amistad. A mi amigo y maestro. Mtro. Gonzalo Tlaxani por compartir su trayectoria conmigo. Dr. Ilán Semo, Dra. Evelia Trejo, Dr. Sergio Ángel Vázquez, Dr. Ricardo Gamboa, Dr. Esteban Marín Ávila por las clases sobre Husserl y Dr. Ricardo Horneffer.

Thank you to The Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College and The University of the Underground for their scholarship to be part of your course “Post Nation-States” completely inspired by Hannah Arendt in New York. I discovered new perspectives to think about Hannah Arendt’s concepts. In the same way, your course helped to this work and inspired future research projects on history, philosophy, and politics. Thank you to Academic Director, Roger Berkowitz, and Ph.D. Samantha Rose Hill for your classes on *The origins of totalitarianism* and *On civil disobedience*. Thank you to Nelly Ben Hayoun and Professor Noam Chomsky from the University of the Underground for open new pluralistic thinking spaces. A mi creative director y compañera de curso Mar Almeida por no rendirse y luchar conmigo hasta el final.

To Sophia Blair, my hero during the difficult days and for sharing with me her amazing heart. I appreciate your questions on my thesis and your suggestions on new research topics. To Shash Blount, the sweetest and the wisest New Yorker that I’ve ever met in my whole life. Thank you so much for your special gifts: Hannah Arendt’s books which, helped me to finish my thesis and I will appreciate them all my life. A Rubí, Ana y a la pequeña Victoria por su inmensa ayuda en New York, especialmente por compartir las arepas y el café en momentos de completo cansancio.

En un sentido más personal quiero agradecer a mis amigos y colegas, algunos desde hace más de 5 años: César por la valentía, Adheli Galindo, Leonardo Fidel, Alexander, Rafael, Eduardo, Eva, Elena, Edith, Zaira, Arturo, Bruno de Gante, Raquel Cortez, Óscar Franco, Aldo, Daniel Quiroz por su apasionado interés en Heidegger y compartirme sus reflexiones en la crisis, David Zavala, Huitzilín y Diana Michelle por los caminos en el CCH y el inmenso apoyo en momentos de crisis.

A mi compa Samuel Jiménez Cruz por ser mi medievalista favorito. Por su incondicional apoyo, por compartir el pozole, por la confianza que me ha otorgado y por ser un verdadero amigo sin importar el tiempo y la distancia.

A mi querida Amairaní Pérez Díaz porque me recordó con las palabras de Aristóteles que somos y siempre seremos: “dos marchando juntas”, porque cada momento que he compartido contigo es maravilloso y llena mi alma de esperanza y gratitud. Gracias por cada segundo que has dedicado a una amistad que florece cada día.

A María Fernanda Ventura Castro por ser una verdadera amiga, por la increíble lealtad que me guarda y por enseñarme a ser fuerte. Por ser compañera de tragedias que terminan en sonrisas.

Por los paliacates que nunca faltaron en momentos complicados, las sonrisas con un dulce olor a tabaco y el café que grita libertad, gracias a mi querido Neftalí Miranda Pineda.

A Jorge por sembrar el interés por la historia.

Por otra parte, quiero agradecer a mi familia, particularmente a mi madre Diocelina, la mujer que más admiro y admiraré siempre. Por ser mi maestra, por su infinito amor que me ha sido concedido sin barreras y sin dudas, por su enorme e impagable apoyo, digno de mi profundo amor y respeto. Por enseñarme a ser feliz ante la adversidad y heredarme la sonrisa.

A mi gemela Dioceline, por el inmortal amor que nos tenemos y por darle sentido a mi vida. A la familia Jaimes de la Sancha por ser las personas más tenaces que conozco, por poner su confianza en mí, en mis proyectos y por el infinito cariño que me dedican en cada visita. A mis tíos Santiago y Elia por la profunda admiración que me guardan y su apoyo. A

mis primos: Eliane e Ivan por ser mis mejores acompañantes y cómplices en fiestas. A Ivette, Carlos y mis sobrinos Sebastián y Sofía por su cariño en León. A Miriam, Alberto y mi pequeño Adler Santiago por recibirme siempre con alegría en Arcelia.

A mis abuelos quienes ya no están físicamente pero que el corazón late por ellos y con ellos: Reina Lara Méndez (†) y J. Trinidad Jaimes Vázquez (†) por enseñarme a vivir dignamente. De igual manera a mi tía Blanca Bélgica (†) por la bondad que compartió conmigo en sus años de vida y a mi tío Gregorio (†) por su humildad.

Every end in history necessarily contains a new beginning; this beginning is the promise, the only “message” which the end can ever produce. Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man’s freedom. In initium ut esse homo creatus est— “that a beginning be made man was created” said Augustine. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man.

The origins of totalitarianism. Hannah Arendt.

INTRODUCCIÓN.

La presente investigación surgió de diversos espacios académicos que inspiraron mi interés por la vida y obra de Hannah Arendt, una teórica política y filósofa que nació en Alemania en 1906. Fue hija de padres judíos y fue alumna de pensadores muy importantes en el siglo XX como Edmund Husserl, Martin Heidegger y Karl Jaspers. Se vio obligada a huir de Alemania en 1933 por ser una mujer judía, vivió en París hasta 1940 y un año después logró escapar a Estados Unidos, país donde escribió gran parte de su obra. En sus textos podemos detectar un interés por la historia, la ciencia política y la filosofía. Particularmente en: *Los orígenes del totalitarismo*,¹ *Hombres en tiempos de oscuridad*,² *Sobre la violencia*,³ *Sobre la revolución*,⁴ *La condición humana*,⁵ *La vida del espíritu*,⁶ y *Eichmann en Jerusalén un estudio sobre la banalidad del mal*.⁷

Me parece importante compartir los motivos por los cuales, como estudiante de historia, me atreví a realizar el estudio de una obra de carácter filosófico.⁸ De igual manera, considero fundamental escribir en líneas muy breves tres acontecimientos que fueron determinantes para la creación de la tesis.

El primer acontecimiento surgió en 2016 cuando leí *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*. La primera mirada al pensamiento de Hannah Arendt se

¹Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Trad. de Guillermo Solana, México, Alianza, 2006, 704 pp.

²Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Trad. de Claudia Ferri y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa Editorial, 1990, p.87.

³Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Trad. de Guillermo Solana, Madrid, Editorial Alianza, 2005, 144 p.

⁴Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 2017, 476 p.

⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, Trad. de Ramón Gil Novales, introducción Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 2016, 366 pp.

⁶Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002, 475 pp.

⁷Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Trad. de Carlos Ribalta, México, Debolsillo, 2016, 440 pp.

⁸ Me parece justo señalar que no soy la única estudiante de historia que ha analizado la obra de Hannah Arendt. Mi compañero José Daniel Rivera Terrazas se encuentra escribiendo una tesis sobre el concepto de historia antiguo y moderno en Hannah Arendt. Asimismo, mi compañera del colegio de filosofía Andrea Cervantes Jiménez escribe la tesis “La importancia del relato para la historia en la obra de Hannah Arendt”.

inspiró en su concepto de mal, el cual, está íntimamente relacionado con su experiencia con los totalitarismos. La teórica política escribió su reportaje sobre el juicio de Adolf Eichmann que se llevó a cabo en 1961 en Israel. Asistir al juicio del excomandante de las SS, le permitió romper con las concepciones tradicionales del mal, las cuales aseguraban que el mal era cometido por seres demoníacos. Aquello que descubrió Arendt durante el juicio fue la banalidad del mal:

algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva era quizás una extraordinaria superficialidad [...] no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad de pensar.⁹

La actitud que Arendt observo en Eichmann y, por supuesto, la idea de que los seres humanos podemos cometer diversas atrocidades si renunciamos a pensar aquello que hacemos, influyó en gran medida mi pensamiento como persona y como estudiante de historia. Mi inquietud se resumía en la pregunta: ¿Cómo evitar renunciar a nuestra capacidad de pensar aquello que hacemos? La búsqueda por una respuesta me encaminó a leer distintos libros de Arendt como *Los orígenes del totalitarismo*, *De la historia a la acción*¹⁰ y *La condición humana*.

En aras de resolver mi primera inquietud, busqué seminarios dedicados al estudio del pensamiento de la filósofa. En los salones de la Facultad de Filosofía y Letras, especialmente en las asignaturas: “Temas contemporáneos de filosofía de la historia” y “Filosofía de la historia”, aprendí que para Arendt es decisivo preguntarnos qué hacemos. Su libro *La condición humana* — publicado en 1958 y anterior a *Eichmann en Jerusalén*— fue el espacio que dedicó para pensar aquellas actividades que los seres humanos realizan durante su

⁹Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, p.109.

¹⁰Arendt, *De la historia a la acción*, Trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, 171 pp.

existencia. El descubrimiento de *La condición humana* me ayudó a delimitar la pregunta: ¿cómo podemos evitar renunciar a pensar aquello que hacemos? a un cuestionamiento más básico: ¿qué hacemos?, interrogante que Arendt buscó comprender en su vida.

Este segundo acontecimiento coincidió con el tercero. En el año 2018, se cumplieron 60 años de la publicación del libro *La condición humana*. Con motivo del acontecimiento, se dictaron una serie de conferencias en la Universidad Iberoamericana cuyo propósito era discutir la pertinencia del texto en nuestra actualidad.¹¹ La importancia que la filósofa lega a la acción política y a la historia fue la parte central de las discusiones. El vínculo entre acción e historia se convirtió en mi principal tema de interés.

Comencé por la lectura del libro. Arendt reflexiona en él, tres actividades que los seres humanos realizan en sus vidas: labor, trabajo y acción. En las presentes líneas únicamente es conveniente mencionar que la labor es la actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo y que está relacionada con la vida biológica.¹² En la misma, los seres humanos buscan atender las necesidades básicas para sobrevivir, por tal razón, Arendt los nombra: *animal laborans*.

La segunda actividad es el trabajo cuya finalidad es la fabricación de objetos de uso que constituyen un mundo material. A diferencia de la labor, en el trabajo la relación que los seres humanos tienen con la naturaleza no sólo es distinta sino también inversa, debido a que dominan la naturaleza para obtener los instrumentos que se requieren para edificar el mundo.

¹¹ El evento se tituló: “Hannah Arendt: La condición humana sesenta años de su publicación.”, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 20 de noviembre de 2018.

¹² En el primer capítulo expongo con mayor detenimiento su vida, su obra y sus conceptos. A pesar de ello, me pareció adecuado reescribir algunas expresiones y conceptos que Arendt utiliza para introducir a aquellos lectores que no conocen la obra de la teórica política.

El término que la filósofa alemana utiliza para designar a los hombres que se dedican al trabajo es el de *homo faber*.

De acuerdo con Arendt, la labor y el trabajo son dos actividades en las cuales los seres humanos no pueden ser libres. En la primera, permanecen subordinados al movimiento cíclico de la naturaleza y en la segunda, violentan la naturaleza para obtener objetos materiales. Sin embargo, la tercera actividad de la *vida activa* es la que corresponde a la libertad.

La acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) son el tercer pilar que constituye la vida. Ambos son inseparables: “la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad en el mundo y para decir nuestra responsabilidad con respecto a él”.¹³ Se trata de dos actividades que permiten que los hombres y las mujeres muestren quiénes son en el espacio público.¹⁴ En la acción habita la pluralidad y la libertad porque los seres humanos toman la iniciativa de mostrar quiénes son a través de sus actos y palabras. Asimismo, es la capacidad que tenemos para comenzar nuestra vida como seres políticos e históricos. El comienzo de la vida es distinto al nacimiento biológico. A juicio de Arendt, existe un segundo nacimiento que empieza cuando actuamos en el mundo.

El segundo nacimiento, las acciones y las palabras de los agentes caen en lo que Arendt denomina trama de relaciones humanas,¹⁵ se conforma de otras acciones y otros discursos que nacieron en el pasado. Por tal razón, la acción es ilimitada, debido a que se inserta en el entramado de relaciones humanas y no es posible eliminarla, ni calcular o medir los efectos que nuestros actos y palabras provocarán en el futuro. La acción también es

¹³Fina Birulés, “Introducción” a Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p.27.

¹⁴La definición de espacio público se encuentra en la página 46.

¹⁵ Cfr. Arendt, *La condición humana...op.cit.*, p.205-211.

imprevisible, los agentes se ven en la imposibilidad de observar o saber con exactitud los momentos en los que actúan con otros. Sin embargo, la incapacidad de saber en qué momento de nuestra existencia vivimos la acción es lo que permite la creación de historias.

Desde la perspectiva de Arendt, nuestra acción se revela a la mirada del historiador o del narrador de historias porque el narrador les concede sentido y significado a las acciones. En contraste con la labor y el trabajo, la acción y el discurso crean historia.¹⁶

Como veremos en los capítulos siguientes, en *La condición humana* Arendt entiende por historia dos acepciones. La primera es *history*¹⁷ refiere a aquella que es fabricada por el narrador de historias y es la historia escrita en los libros que se conforma de diversos comienzos, pero no tiene un fin. Por otra parte, la segunda acepción es *story* concepto traducido al español como historia real, refiere a aquella que cada ser humano vive. En este sentido, no es producida porque carece de autor y únicamente es vivida. Ambas son resultados de la acción política.

Como mencionamos anteriormente, los agentes no pueden conocer el momento en el que actúan en el mundo. Arendt considera que su acción “solamente se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes [...] Aunque las historias son resultados inevitables de la acción, no es el actor sino el narrador el que capta y «hace» su historia.”¹⁸

El narrador y el historiador tienen la tarea de comprender el significado de la acción. La comprensión fue para la filósofa política un tema muy importante. Durante una entrevista

¹⁶ Describo con mayor detenimiento este tema en el apartado 1.3.

¹⁷ El traductor de *La condición humana* Ramón Gil Novales, traduce *history* como historia ficticia y *story* como historia real. Cfr en Arendt, *La condición humana, op.cit.*, p.209-210. Nuevamente en el apartado 1.3 del presente trabajo explico con mayor profundidad el tema.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 215. El apartado 1.3 y 1.4 están dedicados a la explicación del vínculo entre acción e historia.

con Günter Gaus ella aclara que lo que quiere es comprender.¹⁹ La comprensión no es un método, por el contrario, es un "modo específicamente humano de vivir"²⁰, con su ayuda el narrador de historias otorga sentido al mundo histórico. Por tal razón, Arendt se alejó de la metodología histórica y las filosofías de la historia que explican los acontecimientos como parte de un proceso y de la categoría causas-consecuencias. A ella, le parecía que este tipo de explicaciones eliminaban la contingencia de los acontecimientos resultantes de la acción.

Los planteamientos anteriores, que surgieron de la lectura del libro, me permitieron formular dos problemas de investigación. El primer problema se resume en dos preguntas: ¿Cómo la acción entendida como el comienzo de alguien nuevo y algo nuevo crea historia? y ¿cómo se manifiesta la acción al historiador según Arendt?

El segundo problema versa sobre la pregunta por la comprensión de la acción. La filósofa política rechazaba la explicación causal de la acción. Lo anterior generó en mí una inquietud, debido a que en narraciones históricas existe una abundante recurrencia por mostrar las causas y las consecuencias de los acontecimientos humanos. La pregunta que resume el segundo problema es: ¿De qué manera el historiador puede mostrar y comprender la acción sin explicarla con el método causal?

Con base en los problemas de investigación, el objetivo general mi tesis es mostrar cómo la acción y la comprensión constituyen para Hannah Arendt los fundamentos²¹ de la historia. De igual manera, evidenciar mediante el análisis historiográfico de *La condición*

¹⁹ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión (1930-1954) Escritos no reunidos e inéditos*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 19.

²⁰ Arendt, *De la historia a la acción... op.cit.*, p.30.

²¹ Cuando menciono que la acción y la comprensión son fundamentos de la historia, me refiero a que son conceptos básicos en la obra de Arendt para comprender y hacer historia. Sin embargo, para ella no existe un concepto determinante de historia.

humana cómo dichos conceptos contribuyen a la historiografía y son básicos para estudiar la filosofía de la historia.²²

El primer paso que emprendí para poder responder a mis preguntas y cumplir con mi objetivo fue investigar las obras de aquellos autores que se han dedicado a estudiar la obra de Arendt. Los estudios que encontré se dividen en dos grupos con sus respectivas temáticas.

Los autores del primer grupo centran su atención en explicar el vínculo existente entre el concepto de acción política e historia. Me parece que el libro: *Hannah Arendt, la búsqueda de la condición humana. Hombre, Historia y Ética*.²³ escrito por Isabel Sancho García es uno de los más completos. Su autora argumenta que las apariciones de los agentes en el espacio público crean una condición de memoria. Esa característica permite que el historiador pueda narrar el pasado. Asimismo, señala que cada ser humano tiene la capacidad de actuar en su mundo.

El segundo autor es el filósofo español Fernando Bárcena.²⁴ En su libro describe que la teoría de la acción en *La condición humana* es histórica y narrativa. La parte histórica es la condición de recuerdo que deja tras de sí la manifestación del agente en el espacio público y el recuerdo de *alguien* posibilita la creación de su historia.

Otra autora que coincide con los anteriores es Anabella di Pego,²⁵ desde su perspectiva es importante estudiar la relación entre tres conceptos y tres obras: comprensión, narración de historias y juicio.²⁶ El vínculo entre los tres conceptos permite reconciliar la

²² Arendt no realizó de manera explícita una filosofía de la historia. No obstante, considero que los conceptos de acción y comprensión son significativos para entender sus reflexiones sobre la historia.

²³ Cfr., Isabel Sancho García, *Hannah Arendt: La búsqueda de la condición humana. Hombre, historia y ética*., Valencia, Pensament i Societat, 2008, 237 p.

²⁴ Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Madrid, Herder Editorial, 2010, 288 p.

²⁵ Anabella Di Pego, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016, 416 p.

²⁶ En los libros: *La condición humana, La vida del espíritu y Los orígenes del totalitarismo*., cfr., *Ibíd.*, p. 22

separación entre filosofía y política. El último libro del primer grupo es el de María Fátima Lobo: *Hannah Arendt y la pregunta por el pensamiento y la acción*²⁷ su autora establece una relación entre el concepto de acción y pensamiento.

El segundo grupo de autores analiza el pensamiento de Hannah Arendt con su vida y su experiencia con los totalitarismos. Algunos autores españoles como Fina Birulés y Manuel Cruz: *El siglo de Hannah Arendt.*²⁸, describen el significado del totalitarismo en su obra y la insistencia de la filósofa alemana en comprender un acontecimiento sin precedentes. Estos autores recuperan la crítica de Arendt al mundo moderno. Simona Forti²⁹ analiza en su libro la propuesta arendtiana de la historia, propone que Arendt busca reivindicar la singularidad y la contingencia de las acciones humanas. Señala que la explicación causal de los acontecimientos elimina su singularidad.

Durante mi investigación me percaté de que la mayoría de los textos sobre el pensamiento de Hannah Arendt son escritos por filósofos y teóricos políticos. Únicamente conozco un artículo escrito por un historiador sobre Hannah Arendt. En su artículo el historiador mexicano Roberto Fernández Castro³⁰ realiza un recuento de las obras de la filósofa alemana y expone las propuestas arendtianas sobre la historia y su filosofía de la historia.

²⁷ Cfr., María Fátima Lobo, *Hannah Arendt y la pregunta por el pensamiento y la acción*. Buenos Aires, Biblos, 2013, 361 p.

²⁸ Cfr., Manuel Cruz, *El siglo de Hannah Arendt.*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006, 138 p.

²⁹ Cfr., Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de las polis, Hannah Arendt entre filosofía y política.*, Valencia, Feminismos, 2001, 498 p.

³⁰ Cfr., Roberto Fernández Castro, “La melancolía del pasado. Hannah Arendt y la filosofía de la historia a cien años de su nacimiento”, en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas.*, N° 76, 2006, p. 17-25.

El anterior grupo de autores me permitió descubrir que existe una ausencia por parte de los historiadores al estudio de las obras de Hannah Arendt. Esa ausencia, inspiró la creación del análisis historiográfico de *La condición humana*.

La tesis se encuentra dividida en dos capítulos. En el primer capítulo “La acción y la historia como un comienzo”, mi interés es analizar el vínculo que Arendt establece entre el concepto de acción e historia en *La condición humana*. Dediqué esas páginas a exponer la relación entre acción e historia. El apartado 1.1. se titula “Hannah Arendt sobre su experiencia con los totalitarismos y la creación de su libro *La condición humana*”. Algunos autores como María Fátima Lobo³¹, Manuel Cruz³² y Simona Forti³³ describen que las reflexiones de Arendt sobre la acción nacen de su experiencia con los sistemas totalitarios. Por tal motivo, me pareció importante estudiar el interés de Arendt por la acción política. El lector encontrará una breve narración sobre su vida y su obra.

En el apartado “1.2 Labor y trabajo” me concentré en estudiar el libro, particularmente, los conceptos de labor y trabajo con la finalidad de detectar las diferencias que guardaban con el concepto de acción. Con base en lo anterior, el análisis historiográfico no sólo requirió de una investigación sobre la vida y obra de Arendt, también es un estudio sobre el significado de los conceptos en su obra y atendió a la forma en la que Arendt caracteriza los tres conceptos que constituyen la condición humana. Una de las interpretaciones que me ayudó a comprender las diferencias entre labor, trabajo y acción fue la de Paul Ricoeur, el filósofo francés asume que los conceptos son características temporales

³¹ Lobo, *op.cit.*, 364 pp.

³² Cruz, *op.cit.*, 138 pp.

³³ Forti, *op.cit.*, 499 pp.

que conforman la vida de los seres humanos. A su vez, establece una conexión entre acción, narración e historia en *La condición humana*.³⁴

Los apartados “1.3 El concepto de acción y su manifestación a la mirada del historiador” y “1.4 El comienzo de la historia” son centrales porque en ellos explico el concepto de acción y las características que posibilitan la creación de historias. A su vez, describo el papel del narrador de historias y del historiador. Las fuentes que utilicé en la primera parte de mi investigación son diversas, por ejemplo: las correspondencias con sus maestros, amigos y su segundo esposo. Los documentos me ayudaron a descubrir el significado de la acción en su vida personal.

El segundo capítulo “Un corazón comprensivo: sobre la comprensión de la acción a la mirada del historiador y su responsabilidad” expone el significado del concepto de comprensión y su relación con los conceptos de historia. En el apartado “2.1 La crítica de Hannah Arendt a la época moderna y las filosofías de la historia modernas” analizo la crítica de Hannah Arendt a las filosofías de la historia modernas a la época moderna. Para Arendt, el concepto moderno de historia terminó con la espontaneidad de la acción humana porque los acontecimientos se explicaban como parte de un proceso que borraba su singularidad. Una de las formas para evitar la explicación teleológica de la acción es comprender la contingencia de la acción y realizar un juicio reflexivo sobre los acontecimientos.

El apartado “2.2 El juicio y la comprensión de la acción” está dedicado a exponer el tema del juicio y la comprensión de la acción. En este punto no solamente se recurrió a la

³⁴ Paul Ricoeur, “Action, Story and History: On Re-Reading. *The Human Condition*”, en *Salmagundi*, n°. 60, 1983, p. 60-72.

lectura de *La condición humana*, también utilicé otras reflexiones que se encuentran en: *De la historia a la acción*.³⁵ y su artículo “El concepto de historia: antiguo y moderno”³⁶

Por último, el apartado “2.3 La historia como unión entre pensamiento y acción. Consideraciones sobre la responsabilidad del historiador” muestra que la comprensión y la acción son el fundamento de la historia. La separación filosófica entre pensamiento y acción no es válida en la obra de Hannah Arendt porque para ella pensar y actuar son dos actividades inseparables. En este sentido, considero que las interpretaciones fenomenológicas de Agustín Serrano de Haro³⁷ y Luisa Paz Rodríguez Suárez³⁸ le otorgan un papel primordial a la experiencia y a la comprensión como dadora de sentido al mundo histórico.

A modo de conclusión, el lector encontrará el análisis historiográfico de un texto de carácter filosófico que contiene temáticas que competen plenamente a la historia y a la responsabilidad del historiador. El doctor Richard Bernstein ya ha planteado la pregunta: ¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?³⁹ Siempre me pareció pertinente formularla a los historiadores, un público específico, al cual considero que Hannah Arendt dedica una parte muy importante de sus reflexiones, aunque ella no escribía para un público especializado.

Con base en el cuestionamiento de Richard Bernstein, la pregunta es: ¿Por qué leer a Hannah Arendt desde la mirada del historiador? Pienso que en sus textos podemos descubrir una nueva manera de escribir historias y encontrar valiosas reflexiones sobre la responsabilidad del historiador. Su pensamiento le concede un papel significativo al

³⁵Arendt, *De la historia a la acción*, *op.cit.*

³⁶Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op.cit.*, p.67-145.

³⁷Agustín Serrano de Haro, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, Consultado el día: 14 de Octubre de 2018, https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen06/pdf/15_SERRANO.pdf.

³⁸Luisa-Paz Rodríguez Suárez, “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3, 2011, p. 419-431.

³⁹ Richard Bernstein, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, Trad. de Federico Colmenares y Santiago Rey, Barcelona, Gedisa, 2019, 128 pp.

historiador, quien es un ciudadano en el mundo con capacidad de acción, pensamiento y juicio. Lo anterior, lo vuelve un espectador reflexivo que no se conforma con analizar el mundo sino con ser parte de él. Espero no sólo haber logrado una exposición sobre los conceptos que Arendt escribió en su libro, también confío haber realizado una invitación a la reflexión de obras filosóficas desde los estudios históricos. En otras palabras, espero que mi trabajo demuestre la inseparable relación entre filosofía e historia.

CAPÍTULO 1

La acción y la historia como un comienzo

La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo

Hannah Arendt.

El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario.

Hannah Arendt.

1.1 Hannah Arendt. Sobre su experiencia con los totalitarismos y la creación de su libro *La condición humana*.

Tenía unos ojos brillantes, que centellaban como estrellas cuando estaba feliz o apasionada, pero también eran como estanques oscuros, profundos y alejados en su interioridad. Hannah tenía algo de impenetrable que parecía reposar en la profundidad pensativa de sus ojos. [...] Lo que había de teatral en Hannah era una especie de capacidad espontánea de quedar impresionada por un pensamiento, una emoción, un presentimiento.¹

Mary McCarthy.

El epígrafe anterior fue escrito por la ensayista estadounidense Mary McCarthy cuando su amiga Hannah Arendt murió de manera repentina el 4 de diciembre de 1975 en Nueva York. El discurso lleva por título: “Para decir adiós a Hannah”², es un texto de despedida que en cada línea nos comparte quién fue Hannah Arendt.

No me propongo escribir una biografía de la filósofa política³ Hannah Arendt. Mis intenciones son mostrar situaciones que conformaron su vida y su obra, especialmente la aparición de los totalitarismos, debido a que tal acontecimiento desencadenó su interés por la política y la historia. Asimismo, su constante esfuerzo por comprender los totalitarismos fue un preludio para la creación de su libro: *La condición humana*.

Hannah Arendt nació en 1906 en Hannover y creció en Königsberg.⁴ Fue hija de padres judíos. Con base en la biografía de Elisabeth Young Bruehl, ambos eran personas cultas. Su padre Paul Arendt, era un ingeniero que disfrutaba de la lectura de textos clásicos griegos y latinos. Su madre Martha Arendt, había estudiado música y francés en París. Los dos eran personas poco apegadas a la religión.

¹ Mary McCarthy, “Para decir adiós a Hannah.” en Fina Birulés, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.45-46.

² *Ibidem*.

³ Hannah Arendt no se consideraba a sí misma como una filósofa política. En la página 30 del presente trabajo explico tal situación. No obstante, considero que sus escritos son de carácter filosófico.

⁴ Actual Kaliningrado.

A pesar de que sus padres no tenían un interés vehemente por la religión, los señores Arendt enviaron a su hija a la sinagoga y allí obtuvo una formación religiosa que le fue impartida por el rabino Vogelstein. En el tema de la religión, es pertinente mencionar que Hannah Arendt nunca negó ser judía.⁵ Ella afirma que en su niñez “la palabra judío no se oyó en nuestra familia. Me topé con ella por primera vez por comentarios antisemitas”⁶ de los cuales su madre le enseñó a defenderse.

La enseñanza de su madre sería recordada y narrada por Arendt durante una entrevista que le realizó Günter Gaus.⁷ En esta señala que la señora Martha Arendt le exigía a su hija que no permitiera que otras personas la humillaran por ser judía, incluso que, si alguno de sus maestros realizaba comentarios antisemitas, ella debía retirarse del salón y regresar a casa a relatar aquello que había ocurrido.

La relación de Hannah Arendt con su padre fue muy particular, se debatía entre el carácter de su padre como un hombre culto y generoso y, a su vez, el miedo que le generaba de pequeña. Los momentos difíciles agudizaron en 1913 cuando su padre Paul Arendt y su abuelo Max Arendt murieron con tan sólo siete meses de diferencia. Aunado a lo anterior, el estallido de la Primera Guerra Mundial significó para Martha Arendt y Hannah un periodo de angustia y constante huida:

Los últimos días de agosto fueron terribles saturados de preocupaciones, sabiendo que los rusos se hallaban más cercanos a Königsberg en un estado próximo al pánico. El día 23 de agosto, temiendo que la ciudad caería ante el avance del ejército ruso, las dos mujeres huyeron a Berlín [...] abandonaron Königsberg en tren [...] El ambiente estaba cargado de historias de aldeas incendiadas y de granjas saqueadas.⁸

⁵Arendt se interesó también por el estudio de la historia judía. Sus escritos pueden encontrarse en su obra: Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos.*, Trad. de Manuel Candel Sanmartín, Barcelona, Paidós, 2005, 224 pp.

⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión...op.cit.*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 17-40.

⁸ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Una Biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p.83.

Madre e hija emprendieron huida a Berlín y se establecieron en Tiergartenstrasse. La guerra no impidió que Martha Arendt enviara a su hija a la escuela y varios años más tarde Arendt estudió arduamente para el examen *Abitur* que era “el pasaporte para matricularse oficialmente en la universidad.”⁹

Su formación universitaria empezó en 1924 y terminó en 1929 en tres universidades: Friburgo, Marburgo y Heidelberg. Estudió teología en Friburgo y filosofía en Marburgo. Estos años fueron fundamentales para su vida académica y personal. Especialmente porque conoció a tres intelectuales que influyeron su obra: Martín Heidegger, Karl Jaspers y Edmund Husserl.

Algunos intelectuales especialistas en Arendt se han encargado de estudiar la relación tanto académica como personal entre ella y su profesor Martín Heidegger.¹⁰ Hans Jonas, quien sería amigo de Arendt hasta el final de su vida, describe en sus *Memorias* el momento en el cual Hannah le comparte su amor por el creador de *Ser y tiempo*.

Jonas consideraba que Heidegger era un “fascinante pensador y maestro”¹¹ y Elisabeth Young Bruehl describe que aquella admiración que los estudiantes encontraban en Heidegger eran sus esfuerzos por comprender el significado del ser. Heidegger había aprendido el método fenomenológico de Edmund Husserl y lo innovador en la fenomenología husserliana era el lema:

¡Volver a las cosas en sí! Lo que esto significaba era que todas las perturbadoras cuestiones especulativas sobre el origen, el destino histórico o incluso la realidad de las cosas del mundo, podían ser dejadas de lado o puestas entre paréntesis [...] Husserl esperaba obtener

⁹ *Ibid*, p. 97.

¹⁰ Por ejemplo, Isabel Sancho García es sumamente crítica al describir la relación. Hans Jonas en sus memorias describe el encuentro Arendt-Heidegger y Elisabeth Young-Bruehl también describe esta relación.

¹¹ Hans Jonas, *Memorias*, Trad de Ilana Giner Comín, Madrid, Editorial Losada, 2005, p.125.

una visión coherente y comprensiva sin verse atrapado en los indisolubles dilemas metafísicos tan claramente descritos por Kant.¹²

La fenomenología de Husserl también influyó el trabajo de Arendt, aunque ella negó ser una fenomenóloga a modo de Husserl o de Hegel.¹³ Además, reconoció que lo significativo de la fenomenología trascendental fue su carácter liberador, en el cual, el hombre era el tema principal de la filosofía.¹⁴ Por otra parte, su relación con Heidegger se conjugó con sus preocupaciones existenciales a sus 19 años. Ella se sentía desesperanzada ante el futuro y en un mundo que le resultaba ajeno.

Esta personalidad es descrita por Isabel Sancho García, quien afirma que la joven Arendt a sus 19 años “ha hecho ya el balance de su vida, de la vida con total escepticismo y radical desesperanza en un mundo que no es casa para ella.”¹⁵ Asimismo, la filósofa española mantiene una postura completamente crítica respecto a la relación entre Martín Heidegger y Hannah Arendt. Señala que Arendt: “Vogaba ya libre de las determinaciones que le había impuesto el nacimiento y el país [...] Con esta decisión de su personalidad contó Heidegger, y no nos atrevemos a decir que la explotó, cuando convenció a Hannah de que debía abandonar Marburgo.”¹⁶

La desesperanza que Arendt sentía a los 19 años se convirtió en un incentivo para escribir su obra: *Rahel Varnhagen Vida de una judía*.¹⁷ Al mismo tiempo, durante sus años universitarios fueron determinantes las enseñanzas de su maestro Karl Jaspers quien en sus

¹² Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 110.

¹³ Sobre la influencia de Husserl en el pensamiento de Arendt pueden leerse los textos de: Agustín Serrano de Haro, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, Consultado el día: 14 de Octubre de 2018, https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen06/pdf/15_SERRANO.pdf , Cfr. Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 514., Luisa-Paz Rodríguez Suárez, “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3, 2011, p. 419-431.

¹⁴ Arendt, *Ensayos de comprensión...op.cit.*, p. 206.

¹⁵ Isabel Sancho García, *Hannah Arendt: La búsqueda de la condición humana. Hombre, historia y ética*, Valencia, Pensament i Societat, 2008, p. 43.

¹⁶ *Ibíd.*, p.43- p.44.

¹⁷ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, 411 p.

clases explicaba la relación entre el individuo como ser pensante y ser actuante, con base en el análisis del pensamiento filosófico y la condición existencial del hombre.¹⁸ Jaspers invitó a la joven estudiante a considerar a los seres humanos como seres que actúan y su propósito era “crear un espacio en que la *humanitas* del hombre pueda aparecer pura y luminosa.”¹⁹ Empero, el interés de Arendt por la política y por la historia comenzó en 1933.

La aparición de los totalitarismos: el nacionalsocialismo y el estalinismo, generó grandes problemáticas en el siglo XX. En la vida de Arendt el primero fue crucial; no solamente por su condición de judía, sino porque ella padeció el exilio. Lo anterior la llevó a interesarse por la historia y la política.

Ella asegura que en su juventud no tenía intenciones de estudiar temas políticos o históricos: “He comprendido tarde la importancia de Marx ya que en mi juventud no me interesaron la historia ni la política. Si procedo de algún lado es de la filosofía alemana.”²⁰ Sin embargo, ese parecer cambió tras el incendio del Reichstag el 27 de febrero de 1933 y las detenciones que se generaron aquel día por parte de la Gestapo. Ante tal situación, Arendt señala que era imposible permanecer como espectador.

Hannah Arendt tuvo la oportunidad de aparecer como actora política cuando su amigo Kurt Blumenfeld, director de la Organización Sionista Alemana, le comentó que buscaba realizar un proyecto sobre las expresiones antisemitas en organizaciones no gubernamentales con material obtenido en la Biblioteca Estatal Prusiana: “el trabajo consistía en coleccionar toda clase de observaciones antisemitas que difícilmente tenían cabida en la prensa.”²¹

¹⁸ Cfr. en Young-Bruehl, *op.cit.*, p.128.

¹⁹ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad...op.cit.*, p.87.

²⁰ Hannah Arendt y Gershom Scholem, *Tradicón y política. Correspondencia (1939-1964)*., Trad De Linda Maeding y Lorena Silos Ribas. Madrid, Editorial Trotta, 2018, p. 281.

²¹ Young-Bruehl, *op.cit.*, p.172.

Arendt fue descubierta y arrestada. No obstante, fue muy afortunada y pudo salir a los ocho días de su detención: “Salí a los ocho días porque hice amistad con el comisario que me había arrestado. ¡Un tipo encantador! [...] No paraba de decirme: «Yo te metí aquí y yo te sacaré. ¡No busques a un abogado! A los judíos ya no les queda dinero.»”²² Cuando fue puesta en libertad, decidió huir de Alemania con su madre Martha Arendt.

Buscaron trasladarse a Praga “ciudad que se había convertido en la capital de los exiliados de la Alemania nazi”²³, por lo cual, se dirigieron a la estación de Karlsbad, “cruzaron la frontera checoslovaca por la noche”²⁴ y lograron llegar. En Praga, Hannah Arendt conoció a una vieja amiga de su madre que le ofreció un trabajo en Ginebra lugar en el que permaneció hasta otoño de 1933.

Hannah se marchó a París porque quería reunirse con los sionistas que se encontraban exiliados en aquel lugar. En este país conoció a su segundo esposo,²⁵ Heinrich Blücher durante la primavera de 1936. Al igual que Hannah, Heinrich también había huido de Berlín en 1933: “*both had escaped from Berlin [...] Hannah Arendt, following a short imprisonment due to alleged illegal activity for a Zionist organization, and Heinrich Blücher as a member of the Communist Party.*”²⁶

²² Arendt, *Ensayos de comprensión... op.cit.*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 22.

²³ Young-Bruehl, *op.cit.*, p.174.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Su primer esposo fue el filósofo Günter Anders. Su relación duró 9 años. Sin embargo, Christian Dries afirma que: “su relación estaba condenada al fracaso.” Christian Dries, “Günter Anders y Hannah Arendt: esbozo de una relación” a Günter Anders, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt.*, Barcelona, 2013, p.79.

²⁶ Traducción propia: “Ambos habían escapado de Berlín [...] Hannah Arendt después de un corto encarcelamiento debido a una presunta actividad ilegal para una organización sionista y Heinrich Blücher como un miembro del Partido Comunista” Lotte Kohler, “Introduction” a Hannah Arendt y Heinrich Blücher *Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, New York, Hancourt Inc, 2000, p.IX.

Hannah Arendt amó y admiró profundamente a Heinrich porque él era “un hombre de acción”²⁷ y un crítico del marxismo doctrinario, lector de personajes cruciales del siglo XX como Rosa Luxemburgo, Trotsky y Bujarin.²⁸ Lotte Kohler, amiga de la pareja describe su correspondencia como un intercambio de cartas en donde ambos participantes escriben con una profunda intimidad y con franqueza.²⁹

Sin embargo, la felicidad de la pareja se vio interrumpida cuando Arendt fue trasladada al campo de internamiento en Gurs, del cual diría años más tarde: “Evidentemente nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos: aquellos a los que los enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento.”³⁰

La vida en Gurs fue muy complicada para Hannah Arendt, a pesar de que Gurs no era un campo de trabajo forzado, las mujeres se dedicaban a realizar quehaceres de índole doméstica y para ella fue muy complicado observar la situación en la que se encontraba el mundo. No obstante, consiguió escapar: “aprovechando que la vigilancia francesa había disminuido temporalmente debido a la toma de París por la Wehrmacht y su avance hacia el sur.”³¹

²⁷ Young-Bruehl, *op.cit.*, p.193. Asimismo, el filósofo español Manuel Cruz retoma las reflexiones de Young-Bruehl sobre la influencia de Blücher en el pensamiento de Arendt: “Así, como ha señalado Young-Bruehl, el interés de Arendt por la acción política tal vez no hubiera sido nunca lo profundo que llegó a ser si no hubiera conocido y no se hubiese casado con un animal político como Heinrich Blücher.” cfr en Manuel Cruz, *Amo luego existo. Los filósofos y el amor*, Madrid, Espasa Calpe, 2010, p.165.

²⁸ Young-Bruehl menciona el activismo de Heinrich desde sus 20 años, su unión al Partido Comunista de Alemania y al partido de Oposición: “Heinrich Blücher, a sus veinte años, luchaba junto a los espartaquistas en las calles de Berlín[...] Los líderes espartaquistas Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, acordaron fusionar su grupo con varios pequeños grupos que habían rechazado el nuevo gobierno socialista [...] De la fusión resultante nació un nuevo partido, durante la última semana de 1918: el Partido Comunista de Alemania (KDP), Blücher que había pertenecido a los espartaquistas, se afilió también al partido.” Young-Bruehl *op.cit.*, p.193-194. De igual manera escribe que Heinrich Blücher era amigo de Heinrich Brandler y posteriormente “se unió al grupo de oposición, el KPO, en Alemania y luego en París.” *Ibid.*, p.198.

²⁹ Kohler, *op.cit.*, p.IX

³⁰ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Trad De Rosa Sala Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002, p.11.

³¹ Cruz, *op.cit.*, p. 161.

Hasta 1941 obtuvo una visa para huir a Estados Unidos en donde vivió hasta el final de sus días y publicó la mayoría de sus obras. Una de ellas fue *Los orígenes del totalitarismo*. Lo que propuso en su libro, fue una comprensión que otorgara sentido a “la horrible novedad del totalitarismo [la cual] no se debe a que alguna idea nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras categorías de pensamiento político y juicio moral.”³²

Como menciona Cristina Sánchez Muñoz,³³ Hannah Arendt no se consideraba una filósofa, su intención no era crear un sistema filosófico ni mucho menos pretendía crear un pensamiento único y homogéneo, lo que ella buscaba era comprender y pensar libremente. Aunado a lo anterior, se mantuvo alejada de una metodología histórica que estudiaba un acontecimiento de manera causal y que justificaba lo sucedido.³⁴ Arendt buscó reflexionar el totalitarismo con la finalidad de comprender, debido a que la realidad después de los totalitarismos se convirtió para ella en “esfuerzos por escapar al horror del presente en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un mejor futuro.”³⁵

Buscó una nueva forma de estudiar un acontecimiento sin precedentes que había roto con las categorías del pensamiento político tradicional. “La experiencia del totalitarismo fue la que llevó a Arendt a la necesidad de pensar más allá de las categorías de la filosofía política tradicional.”³⁶ Su alumno, Jerome Kohn hace explícita esta ruptura: “«La tradición del

³² Hannah Arendt, *De la historia a la acción* traducción de Fina Birulés., Barcelona, Paidós, 1995, p.30.

³³ Cfr. en Cristina Sánchez Muñoz, *El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p.2.

³⁴ La biografía de Elisabeth Young-Bruehl proporciona información sobre una carta que Hannah Arendt envió a Mary Underwood donde declara sus diferencias con el método histórico causal. Es decir, explicar un acontecimiento con base en causas. En Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 274.

³⁵ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...op.cit.*, p.28.

³⁶ María Teresa Muñoz, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público.*, México, Universidad Intercontinental, 2015. p.8. (En prensa)

pensamiento moral se había roto, no hay ideas filosóficas sino hechos políticos del siglo XX.»³⁷

Arendt quería comprender: “¿Qué ha sucedido?, ¿Por qué sucedió?, ¿Cómo ha podido suceder?”³⁸ y cómo los totalitarismos hacían de los hombres seres superfluos y aislados. Para ella el totalitarismo, a pesar de ser un sistema basado en el terror que privó a los seres humanos de la acción política, reveló una condición humana que habita en cada persona: la capacidad de actuar en donde somos verdaderamente libres.

Le preocupaba que — en la alienación del mundo moderno³⁹ y en los totalitarismos— los seres humanos asumieran conductas impuestas por la sociedad. Temía la exclusión de la acción política y el espacio público. Para concluir con el aspecto biográfico, pensar el totalitarismo conllevó a Hannah Arendt a comprender la condición política de los seres humanos: su capacidad de acción y libertad. Las reflexiones sobre la acción se encuentran en su libro *La condición humana* que fue publicado en 1958.

En su libro propone “pensar lo que hacemos”.⁴⁰ De este modo, estudia aquello que denomina la *vita activa*. Comienza por realizar una crítica a la tradición filosófica⁴¹ porque en ésta la *vita activa* no fue analizada por sí misma. La tradición consideraba que las actividades con mayor importancia eran aquellas que correspondían a la vida contemplativa. En este sentido, la vida activa se subordinó a los fines de la contemplación y la acción política fue asumida como un medio cuyo fin era la contemplación. Por tal razón, Arendt busca repensar la *vita activa* por sí misma.

³⁷ Young-Bruehl, *op.cit.*, Barcelona Paidós, 2006, p.570.

³⁸ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo... op.cit.*, p.44.

³⁹ Arendt distingue entre mundo moderno y época moderna. Entiende lo siguiente: “La Época Moderna [...]comenzó en el siglo XVII y terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy en día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas”, Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p.18.

⁴⁰ *Ibid.*, p.18.

⁴¹ Sócrates, Aristóteles, Marx y Nietzsche.

La *vita activa* se compone de tres actividades que los seres humanos realizan en la tierra: labor, trabajo y acción. Cada actividad contiene características específicas y su propia condición humana. La condición humana es distinta de la naturaleza humana. En la primera los hombres permanecen condicionados porque entran en contacto con cosas que los conforman, es decir, se convierten en una condición para su existencia. En cambio, la naturaleza determina a los seres humanos.

Arendt no se pregunta qué es el hombre sino qué hace y quién es.⁴² En su libro investiga la historia de los tres conceptos con la finalidad de identificar sus singularidades y mostrar las diferencias que existen entre ellos. Se remite a la etimología de los conceptos con el objetivo de recuperar su sentido original y mostrar su transformación en el tiempo, esto no significa que ella pretenda regresar a una época histórica específica.⁴³

La condición humana que corresponde al concepto de labor es la vida biológica. En el concepto de trabajo es la mundanidad y, por último, en la acción es la pluralidad. Como se mencionó en la introducción, en el presente capítulo nos interesa exponer el concepto de acción, esto se debe a que para Hannah Arendt la acción es la única actividad de la vida activa que posibilita la existencia de la historia. No obstante, en los próximos apartados se describirán las características de las tres actividades.

Asimismo, Hannah Arendt distingue tres esferas en las cuales se desarrollan las tres actividades. La primera es la esfera privada que los griegos asumían como aquella en la cual los seres humanos se ocupan de la satisfacción de las necesidades. Se encuentra relacionada

⁴² Es Isabel Sancho García quien ha denominado a esto: “el giro de la antropología arentiana.” Cfr. en Sancho García, *Hannah Arendt... op.cit.*, p.108.

⁴³ José Luis Abián Plaza comenta que la autora de *La condición humana* recurre a “la etimología [porque] nos muestra, más allá del uso de las palabras, una significación más precisa [...]en ella se nos señala no sólo la referencia sino la historia de la misma.” en José Luis Abián Plaza, “La naturaleza en la labor. La noción de labor en el capítulo III de *La condición humana*”, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía Consultado el día 18 de diciembre, en línea: <http://elbuho.aafi.es/buho8/ABIAN.pdf>.

con la familia y es distinta a la vida de la *polis*. En la esfera privada se dan las relaciones de parentesco, no existe la libertad, debido a que los miembros de la familia se encuentran bajo el mando del “jefe de la familia”⁴⁴. Asimismo, en la esfera privada los seres humanos permanecen sometidos a la necesidad y no existe una igualdad entre pares. En este sentido, la necesidad es pre-política.

La esfera privada no está separada de la esfera pública. Para Aristóteles no es posible tener una vida política sin satisfacer las necesidades de la vida biológica. Sin embargo, existe una distinción entre la esfera pública o de la *polis* y la privada. La esfera pública era la esfera de la libertad, en ésta los seres humanos actuaban y hablaban entre pares. No existía un jefe de familia a quien obedecer sino un mundo común.

Con base en esto, Arendt asume que la esfera pública se compone de dos elementos: el mundo común y el espacio de aparición. Ambos impiden que “caigamos uno sobre otro”⁴⁵ y por esta razón, representan el espacio en el cual los agentes aparecen y muestran su identidad.

La tercera esfera es la social. El auge de esta esfera borró las diferencias entre lo privado y lo público, de tal manera que la sociedad fue considerada como una enorme familia y “el gobierno monárquico de un sólo hombre que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia se transforma en la sociedad.”⁴⁶ Existió una absorción de la unidad familiar en los grupos sociales y el fenómeno que apareció durante la época moderna fue el conformismo.

⁴⁴Arendt, *La condición humana... op.cit*, p. 46.

⁴⁵*Ibíd.*, p. 62.

⁴⁶*Ibíd.*, p.51.

El conformismo⁴⁷ es la conducta que los miembros de las sociedades deben seguir para que funcione adecuadamente. La crítica que Hannah Arendt realiza al conformismo y a la época moderna es que excluyó la acción política de la vida pública. En el conformismo, la acción es sustituida por el comportamiento que los seres humanos realizan, por esta razón, no existe la espontaneidad ni la contingencia de los acontecimientos.

El problema con el auge de la sociedad fue que transformó las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados que solamente buscaban el mantenimiento de la vida biológica. Le otorgó una mayor prioridad al mantenimiento de la vida biológica y la acción política no adquirió un significado.

En conclusión, la aparición de los totalitarismos fue decisiva en la vida y obra de Hannah Arendt. Tras el establecimiento de la Alemania nazi se enfrentó a una vida de exilio y constante huida. No obstante, este contexto le permitió interesarse por la historia, por la política y por participar como actora política. De igual manera, demostró la capacidad humana de actuar políticamente, a pesar de las dificultades que se presenten.

La importancia de la acción en la vida y obra de Arendt es crucial. Para ella la acción es un comienzo. El comienzo “antes de convertirse en un acontecimiento histórico es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad.”⁴⁸ La libertad es un rasgo particular que constituye la acción y el comienzo. Representan la iniciativa de los seres humanos para actuar políticamente.

⁴⁷ En el libro *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt señala las diferencias entre la facultad de juzgar y asumir una conducta. Cfr. en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. De Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2012, 270 p.

⁴⁸ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...op.cit.*, p.640.

En contraste con la labor y el trabajo, la acción es el espacio de libertad, política e historia. Dedicaré el siguiente apartado a la explicación de la labor y el trabajo. Posteriormente analizaré el concepto de acción.

1.2 Labor y trabajo.

*Los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo. Hannah Arendt.*⁴⁹

Hannah Arendt realiza una distinción entre el concepto de labor y el concepto de trabajo. Recupera una frase que John Locke escribe en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: “la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos.”⁵⁰ Describe que en la antigüedad— específicamente en el pensamiento griego— existía una distinción entre la palabra *ponein* (labor) y la palabra *ergazesthai* (trabajo). Esta separación fue ignorada debido a que los griegos otorgaban mayor atención a las exigencias de la vida pública.

Arendt cita a Aristóteles quien pensaba que la vida auténticamente humana se encontraba en la *bíos polítikos* o, en otras palabras, en la capacidad que tenían los seres humanos de mostrar quiénes eran en la *polis*. Las dos actividades que contiene la *bíos polítikos* son la acción y el discurso. Esta concepción se oponía a la vida natural y a la vida del trabajo porque ellas únicamente “servían y producían lo necesario y lo útil pero no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas.”⁵¹

Los griegos asumían la labor como una actividad en la cual los seres humanos mantenían una lucha con la naturaleza y buscaban emanciparse de ésta. La única forma de

⁴⁹ Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p. 108.

⁵⁰ Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p. 98.

⁵¹ Arendt cita de la *Política* de Aristóteles el 1332b2. En su texto, el filósofo griego menciona que existe la oposición entre lo libre, lo útil y lo necesario. En el 1332b2 Aristóteles afirma que los hombres son dignos en tres factores: la naturaleza, el hábito y la razón. Cfr. en, Aristóteles, *Política*, Trad De Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, p.435.

lograrlo era mediante la superación de las necesidades biológicas. De igual manera, la labor no era una actividad política, dado que sólo se ocupaba del mantenimiento de la vida biológica.

En este sentido, la autora de *La condición humana* menciona que en ciertos aspectos la labor fue despreciada por los griegos, quienes también tenían un distanciamiento con el trabajo. Este alejamiento se debió a la violencia que los hombres ejercían contra la naturaleza. El desprecio por la labor y la desconfianza por el trabajo se suscitó “debido a que sólo incumbían a los esclavos.”⁵²

Laborar significaba estar esclavizado y atado a las necesidades de la vida. La manera de liberarse de las mismas era “mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza.”⁵³ La problemática que suscitó lo anterior fue la degradación del esclavo, quien era considerado un animal domesticado. Cabe aclarar que este punto es polémico. Sin embargo, Arendt señala que Aristóteles no niega la capacidad de los esclavos de ser humanos, sino que el filósofo no designa como hombres a aquellos sujetos que dedicaban su vida a la satisfacción de las necesidades impuestas por la naturaleza.

Las dos cualidades que, desde la perspectiva de Aristóteles, les faltaban a los esclavos eran la facultad de deliberar y decidir, es decir, participar en la esfera pública. Por otra parte, Arendt enfatiza que la esclavitud en la antigüedad no existía con la finalidad de obtener trabajo barato o una explotación, aquello que se pretendía con la instauración de la esclavitud era un intento por “excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre.”⁵⁴ Las

⁵²Arendt menciona que este desprecio solamente se da en ciertos momentos, algunas actividades que se encargaban de confrontar las necesidades de la vida eran elogiadas por Hesíodo. Cfr. en Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p.100.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

necesidades biológicas— que los seres humanos compartían con los animales— no eran pensadas como humanas.

Asimismo, es de gran importancia puntualizar que Hannah Arendt no defiende la esclavitud. Ella trata de comprender⁵⁵ —distinto de la palabra justificar— el pensamiento griego y de él obtiene uno de los términos que caracterizan a la labor y nos permiten establecer una diferencia con el concepto de trabajo y acción. Este término es el de *animal laborans*.

El *animal laborans* es el sujeto que permanece atado a las necesidades de la vida biológica y busca satisfacerlas de diversas maneras. Por ejemplo: alimentar su cuerpo, dormir, etc. Todo esto con el afán de cumplir con las exigencias del metabolismo para mantenerse vivo. Los seres humanos nos mantenemos sujetos a la necesidad y en este sentido somos *animal laborans*.

La labor es la actividad que está relacionada con procesos biológicos del cuerpo, en ella los seres humanos producen bienes de consumo y lo necesario para estar vivos. Los bienes de consumo son aquellos que poseen la cualidad de ser los menos duraderos porque cuando los seres humanos los consumimos perecen. La labor forma parte del movimiento cíclico de la naturaleza, este ciclo permanece en constante repetición hasta la muerte del organismo y, por esta razón, no tiene principio y fin.

Aunque la labor es la actividad que refiere al mantenimiento de la vida biológica y no a la construcción de objetos de uso, la preocupación principal que Arendt nos comparte con la exposición sobre la transformación del concepto de labor es que la distinción entre labor y trabajo fue ignorada. Tras el replanteamiento de la teoría política ambas actividades se

⁵⁵ En los apartados 1.3,1.4, 2.1, 2.2 y 2.3 explico la importancia del concepto de comprensión en el pensamiento de Arendt.

opusieron a la vida contemplativa y la actividad política en la época moderna quedó nivelada al rango de la necesidad, por lo cual, la necesidad se convirtió en el rango más elevado de la vida activa.

En la época moderna se realizaron tres distinciones: labor productiva e improductiva, trabajo experto e inexperto y trabajo manual e intelectual. La primera distinción es la que para Arendt muestra las diferencias entre el concepto de labor y el de trabajo. Las distinciones se desarrollaron en el pensamiento de Karl Marx, Adam Smith y John Locke. Cada uno le otorgó un lugar específico a la labor, Adam Smith la consideró como objeto de riqueza, John Locke como propiedad y Karl Marx creó el sistema de labor.

Hannah Arendt centra sus críticas en Karl Marx porque señala que él fue el único que se ocupó plenamente de la labor. Existen dos aspectos que expondré de las críticas que la autora de *La condición humana* realiza a los tres teóricos ya que éstas nos permitirán mostrar las concepciones arendtianas de la labor y trabajo.

El primer aspecto versa sobre la distinción entre labor y trabajo. Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la labor es “una actividad que nunca designa el producto acabado”⁵⁶ y “sólo produce objetos de manera incidental”⁵⁷. Su objetivo es satisfacer las necesidades que la naturaleza impone a los seres humanos y no la creación de objetos.

Por esta razón, Arendt afirma que la labor es improductiva y no deja nada tras de sí. “a diferencia de la productividad del trabajo que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción”⁵⁸. La finalidad de

⁵⁶Arendt, *La condición...op.cit.*, p. 99.

⁵⁷*Ibíd.*, p. 103.

⁵⁸ *Ibíd.*, p.103.

la labor no es la producción de la “vida material”⁵⁹ u objetos de uso duraderos en el mundo. La labor únicamente corresponde a la vida biológica.

Sin embargo, Arendt critica la época moderna debido a que la labor— que había sido despreciada en la antigüedad— fue exaltada por su productividad. En sus palabras, fue la concepción de Karl Marx “la más radical” y la “más consistente”. Para ella, Marx asume que “la labor (y no Dios) creó al hombre. [Asimismo] la labor (y no la razón) distinguía al hombre de otros animales”⁶⁰.

En el primer capítulo de la *Ideología alemana*. Marx señala que: “los hombres mismos comienzan a diferenciarse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de vida [...] Al producir sus medios de vida, los hombres, producen indirectamente su propia vida material.”⁶¹ La crítica de Arendt a Marx se centra en la productividad de la labor, para la filósofa alemana la labor es improductiva porque no crea ningún producto. En cambio, para Marx existía la confianza en que la labor producía cosas materiales. No obstante, para Arendt sólo lo hace de manera incidental. El problema es que la distinción entre labor y trabajo desapareció con Marx porque el trabajo fue convertido en labor y “las cosas se entenderían no en su mundana y objetiva cualidad sino como resultado del poder de la labor y de las funciones del proceso de la vida.”⁶²

Christina Sánchez Muñoz resume la polémica Arendt-Marx, argumenta que el problema es que Marx atribuye a la labor (*Arbeit*) la función de construir un mundo artificial de objetos, que Arendt clasifica como una característica propia del trabajo (*Werk*). A su vez,

⁵⁹ Para Marx la labor es productiva y crea la vida material., cfr. en Karl Marx, *Escritos sobre el materialismo histórico*, selección, introducción y notas de César Rendueles, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p.44

⁶⁰ Arendt, *La condición humana*, op.cit., p.102.

⁶¹ Karl Marx, *Escritos sobre el materialismo histórico*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p.44.

⁶² Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p. 104.

expone que algunos críticos de Arendt señalan que su crítica a Marx contiene errores como ignorar “el sustrato de Hegel en la concepción marxiana”⁶³ que vincula labor y trabajo.

Con el objetivo de ampliar el debate, considero que Christina Sánchez Muñoz es muy pertinente al mostrar que Arendt “no es capaz de percibir [...] la relación dialéctica de la labor con la naturaleza [...] Prueba de ello es que en Arendt la labor se relaciona antes que nada con una cuestión de mero instinto de supervivencia. [No obstante] tanto Hegel como Marx, aunque vinculan la labor con el metabolismo de la naturaleza no la entienden como mera cuestión de instinto.”⁶⁴

El segundo aspecto que desde la perspectiva de Arendt se presenta en la época moderna es que la labor fue relacionada con la propiedad y la riqueza. A pesar de que Locke acertó cuando separó la labor del trabajo con su frase: “la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos”, tenía la pretensión de que la labor dejase tras de sí algo que fuese permanente y duradero, por ello la vinculó con el concepto de propiedad.

Una situación parecida ocurrió con Adam Smith quien consideró la labor improductiva sin valor porque no deja nada tras de sí o una huella durable. Pensaba que no era valiosa por sí misma e introdujo el concepto de la riqueza. El problema es que, desde esta concepción, la necesidad se vio como un objeto de riqueza.

En este sentido, a Hannah Arendt le preocupa que en la época moderna y en la sociedad capitalista, las necesidades se utilicen para explotar a otros y las cosas, incluso las más propias como el cuerpo, se conviertan en objetos de consumo como si la vida biológica solamente fuese mercancía y dinero.

⁶³ Los críticos que cita Sánchez Muñoz son Mildred Bakan, Bikhu Parekh, Melvyn Hill y Robert Major. Cfr. Sánchez Muñoz, *op.cit.*, p.150.

⁶⁴ *Ibíd.*, p.151.

Por otra parte, Arendt menciona que en Marx existe una contradicción. A su juicio, Marx asume la labor como una actividad impuesta por la naturaleza y la única manera de liberarse de las necesidades biológicas es la revolución, la cual, pretende emancipar a los seres humanos de la necesidad. El objetivo de la revolución es que la labor termine y culmine el reino de la libertad. Sin embargo, Arendt apunta que el propio Marx define al hombre como un *animal laborans* que permanece sujeto a la necesidad.⁶⁵ En esta crítica, el concepto de labor para Hannah Arendt se encuentra relacionado con la necesidad, la cual, no puede ser eliminada, aunque los seres humanos sean capaces de actuar.

A modo de síntesis, Arendt nombra labor a la actividad que pertenece al mantenimiento de la vida biológica de los seres humanos. En ésta, los hombres son *animal laborans* que atienden la satisfacción de las necesidades impuestas por la naturaleza. Producen bienes de consumo para sobrevivir, pero éstos no dejan nada material tras de sí.

El *animal laborans* no es libre porque está sometido a la necesidad. Por tanto, en la labor los seres humanos “no sólo devienen iguales sino idénticos, sujetos a las mismas necesidades, dotados de las mismas cualidades que los de su especie”.⁶⁶ De esta manera, los hombres forman parte del movimiento cíclico de la naturaleza.

La labor es cíclica, se repite constantemente y carece de un principio y final, únicamente termina en el momento en el que muere el organismo. Otra de las características de la labor es que en ésta se presenta la fatiga y la molestia cuyo alivio recae en el esfuerzo

⁶⁵ En este sentido Manuel Vera, propone que no se trata de una contradicción tal como Arendt lo señala sino de una ambigüedad en los conceptos de Marx. Cfr. en Manuel Vera Vera, “La diferencia entre *labor* y *trabajo* en la crítica de Hannah Arendt a la concepción del hombre de Marx”, Tesis de licenciatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2014, 6.

⁶⁶ Muñoz, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público, op.cit.*, p.37.

y la gratificación. Sin embargo, para Arendt la felicidad que otorga la satisfacción de las necesidades es concomitante al proceso.

En contraste con la labor, el trabajo es una actividad que los seres humanos hacen para obtener objetos de uso que constituyen el mundo. Los objetos de uso que derivan de éste tienen una durabilidad que se agota conforme a la utilidad. Por lo cual, si los objetos no son utilizados pueden permanecer en el mundo material. El trabajo está conformado por la fabricación, en donde el *homo faber* transforma la materia en material con la intención de obtener objetos. El material que resulta del proceso del trabajo no es un producto de la naturaleza, por el contrario, el *homo faber* violenta la naturaleza.

En la labor, el *animal laborans* permanece sujeto a la naturaleza. No obstante, en el trabajo el *homo faber* se asume como “amo y señor de toda la tierra.”⁶⁷. Este aspecto del hombre también fue descrito por Theodor Adorno y Marx Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*⁶⁸, ambos filósofos mencionan que Francis Bacon comprendió el afán del hombre por conocer la naturaleza con la finalidad de utilizarla como instrumento para dominarla: “Dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica.”⁶⁹ Esta es la característica que distingue al *homo faber* del *animal laborans*. El *homo faber* asume una actitud de dominio con la naturaleza, mientras el *animal laborans* busca subsistir y sobrevivir ante las exigencias de ella.

La violencia que utiliza el *homo faber* se relaciona con la fuerza y no con la fatiga y el dolor que padece el *animal laborans*. Por otra parte, el proceso de fabricación que hace el

⁶⁷ Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p. 60.

⁶⁸ Horkheimer Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1988, 304 pp.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 60.

homo faber se establece con base en un modelo cuyo final es la creación de objetos de uso. En este proceso existe la multiplicación que “a diferencia de la repetición, amplía algo que ya posee una relativa estable y permanente existencia en el mundo.”⁷⁰

Aquellos objetos fabricados en el trabajo son duraderos, es decir, se agotan conforme a la utilidad que le dan los seres humanos. Sin embargo, el uso no provoca su desaparición, los objetos perduran en el mundo, aunque no sean usados. La permanencia de los objetos de uso en el trabajo nos permite establecer una diferencia con la labor. Recordemos que los bienes de consumo no dejan nada material tras de sí.

Asimismo, el proceso de fabricación se determina por la categoría medios-fines, en donde la obtención del objeto es el producto final y representa la conclusión de la fabricación. El proceso de fabricación no necesita repetirse como el movimiento cíclico de la labor, únicamente se repite cuando es medio de subsistencia. Arendt ejemplifica esto con el trabajo del artesano: “El impulso hacia la repetición procede de la necesidad que tiene el artesano de ganar su medio de subsistencia, en cuyo caso su trabajo coincide con su labor, o bien de una demanda del mercado [...] En cualquier caso, el proceso se repite por razones externas a él y es diferente de la obligatoria repetición inherente del laborar, donde uno ha de comer para laborar y laborar para comer.”⁷¹

En el trabajo la categoría medios- fines establece un inicio y un final determinado y justifica la violencia que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza. Esta característica es exclusiva del trabajo.

La labor no tiene un principio y un fin porque se sustenta en el movimiento del ciclo biológico, y la acción puede tener un comienzo, pero nunca un final establecido. En la acción,

⁷⁰ Arendt, *La condición humana... op.cit.*, p. 161.

⁷¹ *Ibíd.*, p.163.

los seres humanos no pueden prever aquello que hacen, ni calcular las implicaciones que sus actos tendrán en el futuro. El actor desconoce aquello que hace, por tal motivo, la acción es imprevisible.

En la racionalidad medios-fines es posible calcular los resultados del proceso de fabricación, debido a que desde un principio se establece un modelo para producir los objetos. El problema comienza cuando las experiencias y las acciones humanas son explicadas con base en la utilidad porque se instrumentaliza su sentido. De igual manera, en la acción no es posible establecer un modelo que determine un final específico.

Por otra parte, la reificación que hace el *homo faber* con las obras del pensamiento como las obras de arte, no es como tal una transformación sino una transfiguración: “la reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura [...] se relaciona evidentemente con el pensamiento.”⁷² El pensamiento crea obras de arte que constituyen el mundo, pero su valor no se reduce a la utilidad. Incluso, su finalidad no es la utilidad sino el sentido.

En resumen, las distinciones entre labor y trabajo en *La condición humana* se basan en tres aspectos. El primero es la diferencia entre los bienes de consumo de la labor y los objetos de uso en el trabajo. El segundo aspecto es la actitud de los seres humanos en las dos actividades. Por un lado, el *animal laborans* persiste en constante contacto con la naturaleza y, por otro, el *homo faber* es violento con ella. El tercer aspecto se vincula con el tiempo. La labor no posee un inicio ni un final establecido, en contraste con el trabajo cuyo final es la obtención de los objetos de uso.

⁷² *Ibíd.*, p.186.

Hannah Arendt explica las discrepancias de los dos conceptos para evidenciar lo opuestos que son. No obstante, estas actividades no se encuentran completamente separadas, conviven según el contexto. Por último, el tema principal del siguiente apartado será el concepto de acción.

1.3 El concepto de acción y su manifestación a la mirada del historiador.

Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia. Hannah Arendt.⁷³

La tercera actividad que edifica la vida activa es la acción. En contraste con la labor que es una actividad en la cual los seres humanos permanecen sujetos al ciclo biológico de la naturaleza y el trabajo en donde violentan la naturaleza para la obtención de objetos que constituyen el mundo; en la acción los seres humanos se muestran como seres libres, políticos e históricos.

La acción no surge de las necesidades biológicas que exige la labor, ni existe la violencia que se presenta en el mundo del trabajo. La acción emerge de la iniciativa y el comienzo. En ésta los seres humanos responden a la pregunta: ¿Quién eres tú?, por tal razón es la manifestación de quién es alguien a través de sus actos y sus palabras, es decir, su propia identidad. El comienzo “no es el comienzo de algo sino de alguien que es principiante por sí mismo.”⁷⁴ Aquello que los humanos comienzan cuando actúan es su vida política e histórica.

La condición humana que corresponde a la acción es la pluralidad. La acción no puede existir en el aislamiento, es una actividad que requiere de la presencia y el reconocimiento de otras personas que son principiantes por sí mismas. De igual manera, en esta actividad los

⁷³*Ibíd.*, p. 215.

⁷⁴*Ibíd.*, p. 201.

seres humanos se muestran ante sus pares como distintos e insertan su identidad en el espacio público.

La definición de espacio público que propone Hannah Arendt implica dos acepciones, la primera es mundo común y la segunda espacio de aparición. El espacio de aparición es creado por los agentes al actuar en conjunto; en este sentido, para Arendt no existe una distinción entre ser y aparecer.⁷⁵ Por otra parte, el mundo común es aquello que nos es dado y que compartimos con otros, por ejemplo: las instituciones, el lenguaje, la cultura, etc. Sin embargo, el espacio público no es un lugar determinado o específico.

Para Antonio Campillo, el espacio de aparición —que está conformado por la natalidad y la pluralidad— “ nombra la apertura espacial en la que diversos seres singulares se aparecen unos a otros, se relacionan unos con otros y componen [...] un mundo común”⁷⁶. Igualmente, el filósofo español argumenta que ese mundo común se transmite por generaciones y los agentes conforman una trama de relaciones humanas que perdura en el tiempo.

En el espacio público los hombres manifiestan su identidad y la insertan en el mundo mediante la acción y el discurso. La acción entendida como la iniciativa de mostrarse en el espacio público y el discurso con el cual actúan concertadamente. El discurso no es un medio de comunicación o una “mera charla”⁷⁷, es una forma de acción. “Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”⁷⁸.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 222.

⁷⁶ Antonio Campillo, "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.", *Daimón Revista Internacional De Filosofía*, n. 26, p.165.

⁷⁷ Arendt, *La condición humana...* *op.cit.*, p.204.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 202.

Para Arendt la respuesta a la pregunta ¿Quién eres tú? está implícita en las palabras y el discurso, con ellos singularizamos nuestra identidad, nos diferenciamos de otros y al mismo tiempo compartimos un mundo común. Sin el discurso, las acciones permanecerían mudas y carecerían del quién.

Al actuar y hablar, los hombres y las mujeres son conscientes de sí mismos dentro de su pluralidad; por esta razón, Arendt denomina a esta inserción como un segundo nacimiento, con cada palabra y acto nos distinguimos de los demás y somos con ellos. El segundo nacimiento es el milagro de comenzar algo nuevo en el mundo, emerge de la capacidad de acción, en donde, cabe esperar de cada ser humano lo inesperado.⁷⁹

En cada persona habita la capacidad de aparecer en el espacio público y mostrarse ante otros. No obstante, al agente nunca le es posible saber cuándo actúa y ante quiénes se revela: “Por el contrario, es más probable que el *quién* que se presenta tan claro como inconfundible a los demás permanezca oculto para la propia persona como el *daimón* de la religión griega que acompaña a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro humano y tan sólo visible a los que este encontraba de frente.”⁸⁰ Esta frustración es una de las características que contiene la acción: es imprevisible porque la identidad del agente permanece oculta ante sus ojos pero se manifiesta con claridad a sus pares.

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p.202. A esto algunos especialistas en Arendt lo ha denominado filosofía de la natalidad, especialmente, Fernando Bárcena, Antonio Campillo. Cfr. en Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder Editorial, Madrid, 2010, p. 179-203., Campillo, Antonio, *op.cit.*, p.159- 186.

⁸⁰ Arendt, *La condición humana*, *op.cit.* p .203. Es interesante señalar que, aunque Hannah Arendt no se considera una fenomenóloga a modo de Husserl. Ambos autores retoman la importancia del daimón y lo describen como algo constitutivo en la vida humana. Para Husserl, el artista “*Sigue pura y exclusivamente a su daimón*, que lo impulsa desde el interior a actuar de un modo ciegamente intuitivo. Cfr en Carta de Edmund Husserl a von Hofmannsthal, 12.01.1907. En línea: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2017000200009. Consultado el 13 de noviembre de 2019. En cambio, para Arendt, el daimón “*acompaña a cada hombre a lo largo de su vida, que es su distinta identidad*”, Arendt, *Ibíd.*, p. 216.

La imprevisibilidad de la acción recae en la imposibilidad de predecir sus efectos en la esfera pública y la trama de relaciones humanas. Al nacer insertamos nuestra identidad en un conjunto de relaciones que ya se encuentran establecidas y que perduran en el tiempo. En este sentido, la acción no sólo es imprevisible sino también es irreversible.

Los seres humanos no podemos eliminar nuestros actos y palabras. Sin embargo, el problema se soluciona en lo que Arendt nombra el poder de perdonar y la promesa. El perdón es distinto de la comprensión y la justificación. Aquello que posibilita el perdón es que libera a los seres humanos de las consecuencias de los actos y palabras que han ocurrido. Lo anterior no significa que se elimine aquello que ha ocurrido, sino que el perdón nos libera de quedar atrapados en un “solo acto del que nunca podríamos recobrarlos”⁸¹. La promesa vincula a los seres humanos y establece una seguridad en el futuro. A su vez, la acción es ilimitada porque “un acto y, a veces, una palabra basta para cambiar cualquier constelación.”⁸²

La autora de *La condición humana* argumenta que la existencia de la esfera pública y el espacio de aparición se mantienen por el poder. El concepto arendtiano de poder no es dominación, ni fuerza, ni violencia. Es potencial: “Sólo es realidad cuando palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales”⁸³. Es una capacidad humana que une a los agentes al actuar concertadamente.

A diferencia de la fuerza que se da en el aislamiento, el poder existe entre los seres humanos, surge de la acción en conjunto y es independiente a los factores materiales. A esta definición se le ha denominado concepto comunitario de poder y es “la relación política [...] el vínculo interno de lo político, la capacidad de actuar colectivamente de una comunidad

⁸¹ *Ibíd.*, p.257.

⁸² *Ibíd.*, p.214.

⁸³ *Ibíd.*, p 224.

plural.”⁸⁴ Es distinto y opuesto a la violencia. Por tal razón, Hannah Arendt considera que la violencia inicia en el momento en el que termina el discurso y las palabras pierden su carácter revelador al convertirse en clichés.

La violencia representa la pérdida de sentido común y “estalla cuando la esfera pública pierde su coherencia o identidad colectiva.”⁸⁵ De igual manera, la violencia destruye el poder colectivo, sin embargo, la acción y el poder se basan en la libertad. La libertad es el aparecer en público tal cuál eres. “Es una condición indispensable para la acción y es la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo[...] la acción como el pensamiento se dan en la forma de movimiento”.⁸⁶ La libertad conforma el mundo, es decir, el espacio en el que los hombres manifiestan su identidad dignamente.

El problema que ha ocurrido para Arendt en las tiranías y en la época moderna es que la acción fue sustituida por la conducta y se convirtió en una ejecución de órdenes. En la época moderna, la sociedad exige que cada uno de sus miembros asuma una conducta y se comporten de cierta manera. Lo anterior no sólo excluye la acción y su carácter espontáneo e impredecible de la esfera pública, al mismo tiempo, no permite a los seres humanos revelar ante otros quienes son porque “lo decisivo es que en la sociedad todos deben responder a la pregunta: qué soy”⁸⁷ y no quién soy.

La sociedad homogeniza y excluye la acción de la esfera pública. Aunque la época moderna y la alienación del hombre relegó la acción política, anteriormente, ésta ya había sido demeritada. La poca confianza que en la antigüedad se tenía respecto a la acción se debía

⁸⁴ Wolfgang Kersting, “Hannah Arendt y las teorías de poder. “en Marco Estada Saavedra (edición), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, 2013, p.81.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 82.

⁸⁶ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad... op.cit*, p.19.

⁸⁷ *ibíd.*, p.163.

a sus tres características.⁸⁸ La solución que Platón propuso fue la figura del filósofo-rey quien era la persona que sabía guiar a los ciudadanos y encargarse de los asuntos del Estado.

Los ciudadanos que no tenían una participación política eran “utilizados para la consolidación del Estado”⁸⁹ y cada ciudadano se dedicaba a una tarea específica. No obstante, a juicio de Platón una de las tareas de los fundadores del estado eran dedicarse a la contemplación y “no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.”⁹⁰

Arendt critica la distinción entre aquellos que saben actuar y aquellos que ejecutan órdenes porque provocó la supresión de la pluralidad y la acción en los asuntos humanos. Los ciudadanos se ocupaban de cumplir con las normas de conducta y no de revelar su identidad. Asimismo, inició la división entre filosofía y política. Con base en esta discusión, Francisco Javier Gil Martín argumenta que para Platón la vida política “es una actividad secundaria que resulta necesaria para garantizar y preservar la vida contemplativa de los filósofos.”⁹¹, la cual era más importante que la vida de la acción.

A pesar de la sustitución del hacer por el actuar en la antigüedad y en la época moderna, no se logró eliminar la acción de la esfera de los asuntos humanos porque es ilimitada. Los actos y las palabras poseen la capacidad de permanecer en el tiempo porque son recordados por otras personas.

⁸⁸ Arendt nombra a esto la triple frustración de la acción.: “no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de los autores”. Cfr. en Arendt, *La condición humana...op.cit.*, p.241.

⁸⁹ Platón, *República*, Trad De Conrado Eggers Lan, Madrid, España, 1988, p.346.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 345.

⁹¹ Francisco Javier Gil Martín, “Platón contra la ciudad. La lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, Consultado el día: 7 de enero de 2018. En línea: https://www.academia.edu/2019035/Plat%C3%B3n_contra_la_ciudad._La_lectura_pol%C3%ADtica_de_Arendt_acerca_del_mito_de_la_caverna.

La permanencia es posible por la inmortalidad que habita en los actos y palabras. Paul Ricoeur afirma que la distinción entre eternidad e inmortalidad en *La condición humana* es fundamental porque las tres actividades de la vida activa son estructuras temporales. La estructura temporal que corresponde a la acción es la inmortalidad, aquello que intentamos conferirnos para superar nuestra condición mortal.⁹²

La inmortalidad de nuestros actos y su carácter revelador le otorga a la acción la facultad de perdurar en el espacio público. La pregunta por ¿Quién es alguien?, encuentra su respuesta cuando contamos la historia de ese alguien. Por tanto, la acción a diferencia de la labor y el trabajo, “crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia [*history*]”⁹³. El concepto arentiano de historia en *La condición humana* tiene dos significados. El primero es lo que ella denomina *story*, se refiere a la historia que cada persona vive, por tanto, no es producida, únicamente es vivida. El agente inserta su identidad individual en el mundo y comienza su historia personal, ésta carece de autor o productor.

El segundo significado es el de *history* su cualidad radica en que es producida por el historiador o el narrador de historias y puede encontrarse en libros, documentos, obras de arte, monumentos, etc. Sin embargo, “La razón de que cada vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en un libro de narraciones de la humanidad con muchos oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son resultados de la acción.”⁹⁴ La acción produce historias [*stories*] que se convierten en fuentes que son utilizadas por el historiador para hacer su trabajo.

⁹² Paul Ricoeur, “Action, Story and History: On Re-Reading. The Human Condition”., en *Salmagundi*, n°. 60, 1983, p. 62.

⁹³ Arendt, *De la historia a la acción...* op.cit, p.22.

⁹⁴ Arendt, *La condición humana*, op.cit, p. 208.

Las historias que el narrador escribe no son únicamente productos u objetos de usos como los que fabrica el *homo faber*. Las historias resultantes de la acción dicen de alguien y “sólo podemos saber quién es alguien conociendo la historia de la que es su héroe.”⁹⁵ El héroe no es una persona específica con cualidades heroicas, tampoco es un sujeto aislado que no requiere de la presencia de otros. Para Arendt, héroe es aquella persona que tiene el valor y la voluntad de actuar y hablar, de insertar su identidad en el mundo y de comenzar su historia personal.

Los dos significados de la historia representan la narración de la vida. La vida entendida como aquella que no sucumbe solamente a la satisfacción de las necesidades biológicas, ni a la construcción de objetos para el artificio humano, es el comienzo de nuestra vida política y de nuestra biografía. Arendt considera que “la acción es la esencia de la Historia [*history*] y de las historias [*stories*]”.⁹⁶ Sin embargo, el vínculo entre acción e historia es problemático, no sólo porque las características de la acción lo son, sino porque la impredecibilidad, lo nuevo, la contingencia y el comienzo rompen con las definiciones de la historia como una ciencia que estudia el pasado y la totalidad.

La pregunta que se presenta ante el historiador es: ¿De qué manera comprender la acción sin eliminar su carácter contingente, espontáneo y sin recurrir a la explicación causal? ⁹⁷ Este cuestionamiento se responderá en los siguientes apartados. Es pertinente tener en cuenta tres aspectos de la teoría de la acción en Arendt que nos ayudan a responder a la pregunta.

⁹⁵ Arendt, *Ibid.*, p.210.

⁹⁶ Isabel Sancho García, *Hannah Arendt: La búsqueda de la condición humana. Hombre, historia y ética.*, Valencia, Pensamiento i Societat, 2008, p.165.

⁹⁷ Fina Birulés realiza una pregunta similar en el ámbito de la filosofía: “¿cómo dar cuenta de los momentos de libertad humana en la historia sin eliminar la contingencia ni optar por la previsibilidad, como ha venido haciendo la filosofía?”, Birulés, Fina, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, Consultado el día: 7 de enero de 2018, <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031>, p. 3.

El primero es la responsabilidad que Arendt lega al historiador y al narrador de historias. Como ya se ha señalado anteriormente, el agente no puede saberse a sí mismo como actor y tampoco puede producir su historia porque:

la acción solamente se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes [...] Aunque las historias son resultados inevitables de la acción, no es el actor sino el narrador el que capta y «hace» su historia.⁹⁸

Al actuar cada ser humano inserta su identidad individual en el mundo y comienza su historia [*story*] pero no produce su historia en el sentido estricto porque él vive, sus acciones se ocultan ante sus ojos y no le es posible observar el significado que detonarán sus actos y palabras. Del mismo modo, no puede prever las consecuencias que ambas tendrán en la esfera pública y en la trama de relaciones humanas. No obstante, las consecuencias “las sufren tanto él como los demás, pero su narrativa no le pertenece [...] se inscribe en ella en un personaje”⁹⁹ y no como su autor o narrador.

La imposibilidad de predecir las consecuencias de la acción es una de sus características. El carácter imprevisible es una cualidad que produce historias [*history*] porque el significado se manifiesta a la mirada del historiador. A su vez, nuestra acción se une a un conjunto de relaciones humanas en donde las consecuencias son ilimitadas e irreversibles. “Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una nueva trama ya existente [...] empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en contacto directo.”¹⁰⁰ Lo que decimos y hacemos ante otros tiene la particularidad de mantenerse en el tiempo.

⁹⁸ Arendt, *op.cit.*, p.215.

⁹⁹ Bárcena, *op.cit.*, p.192.

¹⁰⁰ Arendt, *De la historia a la acción... op.cit.*, p.105.

En la irreversibilidad e imprevisibilidad de nuestros actos y palabras radica la fragilidad de la acción. Por lo cual, la acción no sólo aparece ante la mirada del historiador, le entrega la responsabilidad de comprender la historia como acontecimientos fragmentarios y contingentes que resultan de la acción.

La contingencia es un atributo de la acción que resalta la pluralidad, la fragilidad y la particularidad de los acontecimientos humanos. Es distinta a la racionalidad medios-fines que permite calcular y predecir los efectos. El problema con la historia, historiografía y la filosofía de la historia que exponen los acontecimientos con las categorías de procesos y causas es que anulan el carácter contingente. Por tal razón, Arendt critica a las filosofías de la historia del siglo XVIII que consideran la historia como un proceso en el que no existe la iniciativa y la imprevisibilidad.¹⁰¹

Aquello que decimos y hacemos ante otros tiene la cualidad de mantenerse en el tiempo y no es posible eliminarlo. Sin embargo, en la irreversibilidad e imprevisibilidad de nuestros actos y palabras radica la fragilidad de la acción¹⁰² que no sólo se manifiesta a la mirada del historiador, sino que también exige ser comprendida por él.

La fragilidad de la acción, que se basa en su irreversibilidad e imprevisibilidad, es distinta a la concepción de la acción y la filosofía de la historia de Marx. A pesar de que Marx le otorgó un lugar fundamental a la acción al señalar que los filósofos se han encargado de contemplar el mundo y no de transformarlo, Arendt difiere de su filosofía de la historia. Margaret Canovan¹⁰³ explica que, a juicio de Arendt, Marx entendió la historia en términos

¹⁰¹ Se refiere a Kant.

¹⁰² Algunos autores como Fernando Bárcena señalan que la fragilidad de la acción es una de sus cualidades. Cfr. Bárcena, *Ibíd.*, p. 194.

¹⁰³ Margaret Canovan, "Introducción" a *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p.xii.

de procesos de producción y consumo que es una categoría que deriva de la labor. Asimismo, consideraba la historia como un proceso en donde las acciones son predictibles.

La concepción de Arendt sobre la historia es opuesta a la categoría de proceso porque la acción crea acontecimientos que son valiosos por sí mismos y no dependen de una totalidad. La historia [*history*] es un espacio de acción y acontecimientos singulares que “acentúa el carácter contingente de sus momentos”¹⁰⁴. El significado de la singularidad que guarda cada momento no puede ser deducido de otro. De esta forma, si el historiador aspira a comprender la acción, primeramente, tiene que asumir su contingencia.

El segundo aspecto está vinculado al concepto de acontecimiento que es el resultado de la acción. Posee la característica de ser singular y espontáneo, así que no se encuentra motivado por leyes como en la estadística o en la economía moderna. Arendt advierte que la aplicación de las leyes en la historia es “la destrucción de su propia materia”¹⁰⁵, porque las leyes eliminan la singularidad de la acción, la subordinan a una cadena de causas y consecuencias que la determinan, ignoran su peculiaridad de ser contingente e imprevisible.

Los elementos que las leyes históricas muestran al historiador no son las acciones humanas sino los comportamientos que realizan los seres humanos. El peligro latente en la explicación de la historia con base en leyes es que “las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento y los acontecimientos perderán cada vez más su significado.”¹⁰⁶

A Hannah Arendt le preocupa que se ignore la fragilidad de la acción en los acontecimientos históricos y políticos. Por tal motivo, concede al historiador la

¹⁰⁴ Noelia Gómez Bueno, *Acción y biografía: de la política a la historia la identidad individual en Hannah Arendt.*, Valencia, Editorial Tirant Humanidades, 2017, p.280.

¹⁰⁵ Arendt, *La condición humana, op.cit.*, p. 53

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 54.

responsabilidad de comprender dicha fragilidad. En este aspecto, es pertinente tener en cuenta que la comprensión es distinta al conocimiento, ella lo trasciende y cuestiona los prejuicios que habitan en él. Por tanto, no se trata de un método que el historiador utiliza para estudiar un acontecimiento, el método es más propio del conocimiento científico que produce resultados que son definitivos y tienen un fin.

Por último, el tercero es el concepto de comprensión. Comprender es un "modo específicamente humano de vivir"¹⁰⁷ que no tiene final específico y tampoco produce resultados totales o definitivos, su único término es la muerte de los seres humanos. Comprender es el sentido que cada persona le otorga a su propia vida. Igualmente, el sentido no le corresponde solamente a una persona o a una profesión, cada ser humano posee "un corazón comprensivo".¹⁰⁸

La particularidad que se presenta en los acontecimientos históricos es que el historiador confiere sentido al pasado. En principio conoce datos específicos, fuentes primarias y secundarias de las acciones que se le manifiestan, pero la comprensión no concluye en la comprobación rigurosa de fuentes o datos que, por supuesto, son básicos en la investigación histórica. La comprensión se relaciona con el compromiso del narrador de historias por mostrar la contingencia de la acción y sus problemáticas.

La historia abandona su condición prehistórica cuando los acontecimientos humanos o iluminadores permiten al narrador dar sentido al mundo histórico y al devenir humano. El sentido está relacionado con el diálogo que el historiador mantiene con el pasado, pero no únicamente para "conocer el presente", sino para descubrir en él un inicio, un comienzo y la responsabilidad de crear algo nuevo.

¹⁰⁷ Arendt, *De la historia a la acción... op.cit.*, p.30.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.45.

La concepción que Arendt nos comparte sobre la historia no deja de lado el pasado, ni busca eliminarlo. Por el contrario, nos invita a reconocer la fragilidad de sus acontecimientos y la contingencia que habita en ella. “Su obra nos abre a la posibilidad de pensar cada final de la historia como un comienzo y cada comienzo como una promesa.”¹⁰⁹

A modo de conclusión, el concepto de acción en *La condición humana* de Hannah Arendt establece un vínculo con cuatro conceptos: historia, contingencia, acontecimiento y comprensión. La acción y sus tres características producen historias que se revelan ante la mirada del historiador o el narrador de historias. La exigencia que Arendt asigna al narrador es comprender la contingencia de los acontecimientos. De esta manera, recuerda que la causalidad y el proceso nublan la singularidad de los actos humanos, por lo cual, es tarea del historiador aceptar la fragilidad de la acción y asumir la contingencia. Esto “no significa [...] una renuncia al pensar o una sumisión a lo accidental, sino una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo”¹¹⁰.

La responsabilidad del historiador con el mundo le concede la oportunidad de actuar políticamente y crear un comienzo en aquello que parece no modificarse: la historia. El comienzo de la historia no es únicamente la narración de las acciones, representa la iniciativa de crear un espacio de aparición y un mundo común, esta reflexión se discutirá en el siguiente apartado.

¹⁰⁹ Esta cita la retoma María Teresa Muñoz Sánchez de Richard Bernstein. La autora del libro *Hannah Arendt: ciudadanía y espacio público*, concuerda con el filósofo norteamericano. Cfr. Muñoz, *op.cit.*, p.13.

¹¹⁰ Birulés, Fina, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, Consultado el día: 7 de enero de 2018, <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031>, p. 4.

1.4 El comienzo de la historia.

La historia surge— y sólo así puede surgir— allí donde la areté— la excelencia del hombre que no vive sólo para vivir edifica un espacio libre para hacerse valer. Jan Patočka. ¹¹¹

Un devenir tiene sentido (o está referido a un sentido) solamente cuando a alguien le va algo en ello. Jan Patočka. ¹¹²

La acción política y el sentido son los pilares que permiten el comienzo de la historia. El fenomenólogo checo Jan Patočka dedicó un ensayo a la reflexión sobre *El comienzo de la historia*¹¹³. En su escrito, Patočka retoma de *La condición humana* las consideraciones sobre la labor, el trabajo y la acción.

Patočka y Hannah Arendt observan que la vida política e histórica nace de la acción.¹¹⁴ El fenomenólogo checo nombra a la vida de la acción como la vida de la iniciativa o del alzarse que es diferente a la vida de la aceptación. La vida de la aceptación y la defensa es aquella que se encuentra relacionada con la labor. La labor es para el fenomenólogo checo un “disponer de sí mismo [...] tiene como rasgo fundamental el no ser voluntaria. La aceptamos por obligación [y] es una carga”.¹¹⁵

La vida de la aceptación o la vida biológica está atada al ciclo de la naturaleza y, por lo tanto, para poder sobrevivir fisiológicamente es necesario atender las exigencias del metabolismo. Patočka escribe que la carga de la labor— de la cual ningún ser humano

¹¹¹ Jan Patočka, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2016, p. 81.

¹¹² *Ibíd.*, 61.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 61-90.

¹¹⁴ La vida política y la vida histórica son distintas. La primera representa los momentos en los cuales los seres humanos aparecen en el espacio público y crean una identidad colectiva. La segunda, se sustenta en el recuerdo, la memoria y la narración de la acción. Sin embargo, ambas nacen de la acción. Iván Ortega Rodríguez señala que para Patočka se encuentran relacionadas: “La historia es el devenir humano marcado por la conciencia explícita de la problematicidad y del misterio del ser. Sólo hay historia allí donde se da esta nueva conciencia, este alzarse.” cfr. Iván Ortega Rodríguez, “Presentación”, *Ibíd.*, p. 10.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 65-66.

escapa— encuentra su alivio en la aceptación. No obstante, para él los seres humanos no viven únicamente para satisfacer las necesidades biológicas o encontrar un alivio a la carga que implica laborar, viven para actuar.

Jan Patočka —con base en la distinción entre labor, trabajo y acción de Hannah Arendt— considera que la labor “impide la extinción y la decadencia de la vida”¹¹⁶ y la producción (el trabajo) “edifica un almacén sólido y capaz de perdurar”¹¹⁷, ambas actividades refieren a la vida de la aceptación. A pesar de ello, la vida de la iniciativa— distinta a la de la aceptación— es “un *alzarse*”¹¹⁸ que “descansa en el reconocimiento mutuo de quienes son iguales y libres.”¹¹⁹

La vida del *alzarse* es distinta de la vida dedicada a la satisfacción de las necesidades biológicas cuya cualidad es ser apolítica porque el sujeto se encuentra atado al ciclo biológico y no requiere de la presencia de otros. Por el contrario, la vida del *alzarse* es política y libre cuando los seres humanos actúan en conjunto. Asimismo, en ésta se liberan de la carga impuesta por la naturaleza.

El fenomenólogo checo infiere que el comienzo de la historia surge “cuando la vida política se hace libre y total [...] donde edifica un espacio para una vida igualmente libre que no se agota en la mera aceptación [y] se decide darse un nuevo sentido.”¹²⁰ A partir de esto, define tres niveles del devenir humano: el nivel ahistórico, prehistórico e histórico.

El nivel ahistórico es aquel en donde los seres humanos atienden las necesidades de la naturaleza, aquí no existe sentido sino adaptación. En el nivel prehistórico el sentido está

¹¹⁶ *Ibid.*, 74.

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p.75.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.74.

¹²⁰ *Ibid.*, p.77.

limitado, prescrito y dado. Por último, el carácter histórico se vincula con la acción y la libertad. Con base en Patočka y en Arendt, considero que ambas concepciones de la historia (*story* y *history*) se conforman de un carácter prehistórico e histórico.

La historia individual [*story*] contiene un carácter prehistórico que radica en la narración de la vida con un comienzo específico y un final determinado. Por tal razón, su sentido se establece por el nacimiento y la muerte de su personaje. No obstante, el carácter histórico de la *story* es aquel que revela el quién de la acción.

Asimismo, la *history* también posee estos dos niveles. Por un lado, es histórica porque no tiene un comienzo ni un final establecido, su único final es la desaparición de los seres humanos. Sin embargo, Patočka argumenta que no toda narración está orientada a una historicidad real y, en este aspecto, existe historiografía sin historia.¹²¹ La historiografía sin historia o prehistórica es aquella que establece un sentido específico a los acontecimientos humanos.

No obstante, para Hannah Arendt “la historia individual [*story*] es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*],”¹²². El carácter prehistórico de la vida individual radica en que su sentido se limita o se subordina únicamente a su aspecto biológico. En otras palabras, el relato de la vida individual empieza con el nacimiento biológico de su agente y concluye con su muerte. El hecho de que cada historia individual sea la condición prepolítica o prehistórica de la historia [*history*], no significa que la vida individual carezca de historicidad. Por el contrario, es también resultado de la acción.

¹²¹ Con base en esto Paul Ricoeur señala que: “El nacimiento de la historia, no es, pues el de la historiografía. y el mundo pre-histórico, por consiguiente, no carecer de historiografía.”, Paul Ricoeur, “Prefacio” a Patočka, *Ensayos heréticos...op.cit.*, p.21

¹²² Cfr. en Isabel Sancho García, *op.cit.*, p. 167 y en Hannah Arendt, *De la historia a la acción...op.cit.*, p.105.

Recordemos que la acción permanece oculta a los ojos del actor. Por lo cual, aparece ante los ojos del narrador quien le otorga sentido. El sentido únicamente tiene lugar en la comprensión. La comprensión “no sólo es el inicio del conocimiento sino el comienzo de la acción.”¹²³ Aunque la acción es irreversible e impredecible, la comprensión está relacionada con la reconciliación de aquello que hacemos y padecemos en el mundo. Comprender no significa perdonar o justificar. El perdón “es una acción única que culmina en un acto único.”¹²⁴, en cambio la comprensión no establece un final específico.

La comprensión representa el comienzo de la historia y del historiador porque los acontecimientos humanos adquieren un sentido y significado que no está determinado o dado¹²⁵, su sentido es asignado por el narrador.

El problema que se presenta al historiador es cómo comprender un acontecimiento sin reducirlo a una explicación por medio de leyes históricas o causas. Las causas establecen un sentido a los acontecimientos históricos, pero éste se encuentra dado y limitado, por tanto, es prehistórico. Las críticas que Hannah Arendt realizó a las interpretaciones que equiparaban el totalitarismo con las formas de gobierno tradicionales como la tiranía era que en realidad no cuestionaban directamente el sentido del acontecimiento, sino que buscaban una respuesta en el pasado.

La causalidad es una categoría que elimina las características de cada acontecimiento singular y contingente. Por tal razón, insiste en que los acontecimientos iluminan el pasado y “la novedad es el reino del historiador, que a diferencia del científico natural que trata con

¹²³ Rodríguez Suárez, “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt” ... *op.cit.*, p. 427.

¹²⁴ Arendt, *De la historia a la acción...**op.cit.*, p. 30.

¹²⁵ El sentido es distinto del significado. Fina Birulés señala que el significado “sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de ser narrada”. Por otra parte, “en el relato damos sentido a lo heterogéneo “en Fina Birulés, *Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt...* *op.cit.*, p.4. También se puede consultar la conferencia en: <https://tv.um.es/video?id=8641>. Por último, el sentido es otorgado por el narrador y el significado ya existe en los acontecimientos.

hechos siempre recurrentes, se ocupa de acontecimientos que ocurren siempre una sola vez.”¹²⁶

En este aspecto, Arendt propone que la tarea del historiador “es detectar esto nuevo inesperado con todas sus implicaciones, en cualquier periodo dado y poner en relieve el poder de su significado.”¹²⁷ . El comienzo de la historia no está asignado por una fecha específica, un personaje o una institución. Su sentido abandona el carácter prehistórico cuando “a alguien le va algo en ello.”¹²⁸

Las propuestas de Patočka y Arendt comprometen al historiador con dos situaciones. La primera es otorgar sentido al pasado y la segunda es que él se involucre con aquello que estudia a través del establecimiento de un juicio reflexivo, por lo cual “no es aquel sujeto alejado y aislado del mundo que puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella [...] Por el contrario, el narrador es un ciudadano con capacidad de juicio.”¹²⁹

La propuesta arendtiana de la acción nos invita a pensar y actuar. En este aspecto, para Arendt no existe una separación tajante entre pensamiento y acción. Si bien se trata de dos actividades que son distintas, no permanecen completamente alejadas o separadas. El pensar entendido como un diálogo es una confrontación con el mundo que nos constituye. Por lo tanto, el juicio que se realiza sobre el pasado representa la unión entre pensamiento y acción.

¹²⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión...op.cit.*, Madrid, Caparrós, 2005, p.386.

¹²⁷ *Ibíd*, p.389.

¹²⁸ Patočka, *Ensayos heréticos...op.cit.*, p 61.

¹²⁹ María Teresa Muñoz, *op.cit.*, p.39.

La capacidad de juicio¹³⁰ es la capacidad del narrador para observar las acciones humanas de manera crítica. El narrador de historias no es únicamente un espectador aislado, sino un actor o espectador reflexivo. El juicio le permite discernir entre aquello que es correcto e incorrecto y le otorga la oportunidad de modificar el mundo. A su vez, el juicio no debe entenderse como un prejuicio.

El juicio es representativo, esto quiere decir que el historiador o el narrador de historias comprende las acciones de los agentes y la contingencia de sus actos y sus palabras. Por eso la narración requiere de la imaginación. La imaginación es una facultad que nos permite “ver las cosas en su verdadero aspecto”¹³¹ sin la intervención de los prejuicios o los sentidos impuestos por otras personas.

El juicio —a pesar de estar relacionado con la historia— mantiene un vínculo más cercano con el historiador y su responsabilidad. De esta manera, la responsabilidad del historiador no se reduce a comprender el pasado y juzgarlo críticamente, su tarea le exige todavía una mayor responsabilidad: actuar coherentemente con su tiempo.

La exigencia que Arendt asigna al historiador es que sea un agente comprometido con el mundo. Por lo tanto, no es suficiente conocer científicamente la historia, su responsabilidad es comprender aquello que hace y descubrir sus implicaciones.

Toda profesión conlleva una responsabilidad. La responsabilidad del historiador es completamente distinta a la que tiene un médico que se encarga de salvar la vida biológica

¹³⁰ En el apartado 2.2 de la presente investigación escribo que el juicio fue un tema que Hannah Arendt no logró finalizar debido a su muerte. Sin embargo, en el libro *Conferencias sobre la filosofía política de Kant podemos encontrar sus reflexiones*. Cfr. en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.*, *op.cit.*, 270 p.

¹³¹ María Teresa Muñoz, *op.cit.*, p.178.

de sus pacientes o la de un ingeniero que busca innovar objetos de uso. El historiador se enfrenta a la pérdida del comienzo y del mundo común.

Las narraciones históricas que escribe el narrador conforman la trama de relaciones humanas. Sin embargo, el problema que deriva de las reificaciones del historiador es que el sentido de la experiencia histórica se reduce a la utilidad. Por tal motivo, el historiador insiste en buscar un sentido a la historia con base la utilidad. No se permite reflexionar la historia y el acontecimiento por sí mismo y subordina su sentido a un aspecto utilitario.

La utilidad corresponde al ámbito del trabajo y la obtención de las cosas que constituyen el mundo material. Las reificaciones que el historiador produce como los libros de historia, los archivos, museos, etc., son cosas materiales pero su verdadero significado no radica en su carácter material ni en su utilidad, sino en su sentido.

El carácter prehistórico de las historias radica en que el historiador se aferra a encontrar una utilidad de la historia. El problema con la utilidad es que elimina la contingencia y la singularidad de los acontecimientos. La utilidad es una exigencia que pertenece a la esfera social porque ella nos exige crear objetos perdurables.

Asimismo, en la sociedad capitalista el peligro que el historiador enfrenta es que las experiencias son tratadas como cosas y si el historiador no justifica la utilidad de la historia pareciera que su disciplina está condenada a no ser valiosa. En este contexto las cosas sólo son valiosas por su instrumentalidad y no por su singularidad. Por tal motivo, existen historiadores que anteponen la utilidad al sentido. Se preocupan por producir y fabricar historias que nos dicen *qué* son los hombres y las mujeres y no *quiénes* son.

Por otra parte, la propuesta arendtniana de la acción no sólo nos permite pensar la historia y la responsabilidad del historiador. De igual manera, nos invita a pensar la

historiografía como comprensión y no únicamente como la escritura de la historia o la producción de textos históricos.

Desde la concepción arendtiana de la acción, la historiografía se puede considerar como un espacio de aparición, en el cual las acciones y los discursos son contingentes y plurales. No sería únicamente la reificación que los historiadores hacen sobre los acontecimientos históricos sino una especie de mundo común en donde se ilumina el carácter singular de la historia.

Jan Patočka tiene mucha razón al afirmar que existe historiografía sin historia. No toda reificación que el historiador realiza posee sentido a pesar de que sean textos escritos con un gran rigor científico. La exigencia que se le presenta al historiador es de gran cuidado porque no se ocupa únicamente de realizar reificaciones para integrarlas a la trama de relaciones humanas, sino de otorgarle sentido a estas. La historiografía deja de ser prehistórica cuando el historiador abandona su preocupación por producir fuentes históricas y busca relucir el significado de las experiencias humanas.

El historiador no puede conformarse con criticar la ciencia de la historia, es pertinente que establezca un juicio crítico de aquello que hace. Por tanto, el juicio es un involucrarse y un mirarse a sí mismo. Ciertamente, existe historiografía sin historia y la sociedad nos ha demostrado que puede prescindir de su significado. Sin embargo, Arendt nos exige abandonar la banalidad que habita en una sociedad en donde todo se vuelve objeto de consumo o de uso.

Si el historiador no se compromete con aquello que escribe, su trabajo se reduce a producir de manera automática historias que son vacías, carentes de significado y sentido. Por otra parte, si el historiador desea comprender aquellos acontecimientos que lo constituyen se enfrenta a pensar y actuar.

Así como la acción es un compromiso, pensar también conlleva una responsabilidad. El historiador debe ser cuidadoso con aquello que escribe y evitar imponer una visión sobre cómo actuar políticamente. La responsabilidad del historiador no es dogmatizar la acción, incluso, no podríamos hablar de acción cuando ésta nos es impuesta por alguien más. Por el contrario, su tarea es liberar a la historia del carácter dogmatizante y prehistórico, comprenderla como un nuevo comienzo que nos permite establecer un compromiso con el mundo común.

Conclusiones Capítulo 1.

El nacimiento del interés por parte de Hannah Arendt en la política, en la historia y en la acción está inspirado en su experiencia como actora y en las experiencias de personas cercanas a ella que consideraban la tercera actividad de la vida activa como parte de su existencia y de sus enseñanzas. Las dos personas más contundentes son su segundo marido Heinrich Blücher y su maestro Karl Jaspers. De igual manera, sus pensamientos sobre la acción y su experiencia con el totalitarismo fueron la base de la creación de su libro *La condición humana*. Es importante aclarar que para Arendt todas las actividades que conforman la vida activa son valiosas, debido a que todo ser humano está condicionado por ellas. La teórica política no pretende demeritar la labor y el trabajo. Por el contrario, dedica una parte significativa al estudio de cada actividad.

Una diferencia sustancial entre labor, trabajo y acción es que la última no involucra el movimiento cíclico de la naturaleza como lo hace la labor, ni recurre a la violencia que requiere el *Homo Faber* para construir objetos materiales en el mundo del trabajo. En este aspecto, Arendt señala que la acción no requiere de la violencia. Ella distingue entre violencia y poder. La primera destruye la esfera pública y el mundo común. En cambio, el poder es el que mantiene unidos a los agentes.

La particularidad de la acción recae en sus tres características (imprevisible, ilimitada e irreversible) y en su cualidad de crear una condición de recuerdo. Estos elementos, son significativos para la creación de historias. Sin embargo, existen otros elementos que permiten al historiador y al narrador escribir relatos que muestren la identidad de los agentes y el significado de sus actos y palabras. La contingencia, el acontecimiento y la comprensión son otros conceptos que posibilitan que las historias resultantes de la acción tengan sentido y, el mismo, no sea reducido a su utilidad.

La contingencia representa la fragilidad de la acción y del discurso. Una de las tareas del historiador es reconocer la misma y explicarla sin recurrir a un método causal que elimina las particularidades de la acción. Para Arendt, la acción no puede ser deducida de otros hechos porque es un acontecimiento que solamente ocurre una sola vez. Cuando el acontecimiento es explicado por un proceso o por leyes, pierde su carácter revelador y su significado.

La responsabilidad del narrador de historias es asumir la fragilidad de la acción y comprenderla. La comprensión ayuda que el narrador dar sentido a las características de la acción. Su papel es muy importante porque el sentido no se encuentra determinado por una explicación causal. Por el contrario, el juicio reflexivo del espectador lo involucra directamente con aquello que analiza. El juicio reflexivo es una capacidad que el narrador y los seres humanos tienen para participar políticamente en su mundo. Como mencionamos en el apartado 1.4, el juicio permite al narrador observar los acontecimientos con ojos críticos. De esta manera, el juicio, la comprensión y la acción reconcilian la separación entre pensamiento y acción.

Una de las problemáticas a las que se enfrenta el narrador es la pérdida de sentido común, un fenómeno que nació en la época moderna y que influyó en las filosofías de la

historia modernas. La acción perdió su carácter contingente porque fue explicada con base en las categorías de causas- consecuencias y en la categoría de proceso. Estos temas los analizaremos en el siguiente capítulo, dedicaremos un apartado al análisis de la época moderna y de las filosofías de la historia modernas.

**CAPÍTULO 2. UN CORAZÓN COMPENSIVO: SOBRE LA
MANIFESTACIÓN DE LA ACCIÓN A LA MIRADA DEL
HISTORIADOR Y SU RESPONSABILIDAD.**

Sólo un corazón comprensivo nos hace soportable vivir en un mundo común.

Hannah Arendt.

*Ser humano de modo pleno es saber lo que hacemos y por qué lo hacemos y, por tanto, ser
por completo responsables de quiénes somos.*

Roberto Fernández Castro

2.1. La crítica de Hannah Arendt a la época moderna y las filosofías de la historia modernas.

Uno de los temas centrales de *La condición humana* es la crítica de Hannah Arendt a la época moderna y al mundo moderno. Las reflexiones de la autora se pueden leer a partir de las primeras páginas del libro, no obstante, dedicó un capítulo al análisis de la transformación de la vida activa en la época moderna.

La época moderna¹ está determinada por tres acontecimientos: el descubrimiento de América, la reforma religiosa y la invención del telescopio. Arendt describe los acontecimientos como premodernos, en los cuales, aparecen personajes como Galileo, Lutero, los navegantes, exploradores, aventureros y filósofos del siglo XVII que seguían enraizados en la tradición. Asimismo, el carácter decisivo de la época moderna es la alienación del mundo y la Tierra.

Los eventos más importantes para Hannah Arendt fueron el descubrimiento del universo, los nuevos aparatos y la reforma religiosa, debido a que provocaron dos situaciones que determinaron el curso de la época moderna. La primera es la alienación de la tierra y el segundo es la alienación del mundo.²

La alienación de la tierra surge a partir del descubrimiento del telescopio que fue uno de los descubrimientos decisivos. Arendt realiza una historia de la ciencia, describe que el descubrimiento del telescopio inauguró las primeras miradas al universo. Señala que, en un

¹ En el primer capítulo del presente trabajo se mencionó la diferencia entre mundo moderno y época moderna, cfr. en.p.31, nota al pie de página número 39. De igual manera, Arendt explica nuevamente la distinción en su texto “La tradición y la época moderna.”, señala: “La división entre la época moderna que surge con las ciencias naturales del siglo XVIII, llega a su clímax político en las revoluciones del siglo XVIII y despliega sus repercusiones generales después de la Revolución Industrial del XIX — y el mundo del siglo XX, que llegó a la existencia, a través de la cadena de catástrofes ocasionadas por la Primera Guerra Mundial.” Cfr. Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de reflexión política*, op.cit., p. 47.

² Estas dos divisiones son mencionadas por Arendt en el Capítulo VI de *La condición humana*. Cfr. Arendt, *La condición humana* op.cit, p. 277-349. No obstante, Isabel Sancho García considera que existen tres enajenaciones: la del mundo, la tierra y el dominio de la superficie terrestre que provocó que los seres humanos dejaran de creer en la experiencia del mundo terreno. Cfr. en Sancho García, *Hannah Arendt: La búsqueda de la condición humana...op.cit.*, p.193-196.

primer momento, el invento no produjo una conmoción porque la atención de los científicos estaba dedicada a los hallazgos de Galileo sobre la caída de los cuerpos que se consideraba el inicio de la ciencia moderna.

Se valoró la imaginación matemática de Copérnico y Kepler y no se le otorgó importancia al descubrimiento del telescopio. Sin embargo, a juicio de Arendt, no fueron los matemáticos quienes eliminaron la dicotomía entre cielo y Tierra, esta separación fue ejecutada por los filósofos. De igual manera, la autora de *La condición humana* señala que los astrónomos no requerían del descubrimiento del telescopio para darse cuenta de que la tierra gira alrededor del sol, lo que necesitaban era “el valor especulativo para seguir el antiguo y medieval principio de la simplicidad de la naturaleza”.³

La novedad del descubrimiento de Galileo fue que nunca se había empleado un aparato (el telescopio) “de tal manera que los secretos del universo se entregaran a la cognición humana.”⁴ Anteriormente, Copérnico y Giordano Bruno tenían un interés por mirar al exterior, el último había pensado en un universo infinito. Sin embargo, Galileo demostró que no sólo es posible conocer la tierra y aquello que existe dentro de ésta, también es posible conocer el universo.

Lo que generó el descubrimiento de Galileo fue la duda cartesiana,⁵ “la extrañeza de que todo sea como es”.⁶ Los sentidos ya no aseguraban un conocimiento científico que posibilitara a los seres humanos descubrir la realidad del mundo, debido a que los nuevos aparatos habían permitido acceder a esa realidad. En las primeras etapas de la época moderna,

³ Arendt, *La condición humana...* op.cit, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p.288.

⁵ Analizaré con mayor detenimiento este tema en las siguientes páginas. Sin embargo, es pertinente mencionarlo como una de las repercusiones del descubrimiento de Galileo.

⁶ Arendt, *La condición humana...* op.cit, p.301.

la creación de los inventos técnicos posibilitó a los seres humanos conocer la tierra con ayuda del avión, el barco y el ferrocarril. De tal manera que ampliaron la superficie terrestre y creció el interés de los hombres por conocer más allá de lo que tenían a su alcance.

Lo anterior creó un distanciamiento ante aquello que era cercano a ellos, es decir, generó una abolición del espacio y la distancia. Igualmente: “este punto de vista del mundo moderno astrofísico que comenzó con Galileo y su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad, nos ha dejado un universo de cuyas cualidades sólo conocemos la manera en la que afectan nuestros instrumentos [...] nos encontramos con instrumentos y en vez de naturaleza o universo, el hombre se encuentra a sí mismo”.⁷La abolición de la distancia y la reducción de la Tierra mostraron que “la disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de la decisiva distancia entre el hombre y la tierra, de alienar al hombre de su inmediato entorno.”⁸

Arendt considera que este contexto es desesperado porque pareciera que “nuestros sentidos, nuestros propios órganos de percepción de la realidad pudieran traicionarnos, y que el anhelo de Arquímedes de un punto exterior a la Tierra desde el [cual] desequilibrar al mundo, sólo juntos pudieran realizarse, como si el deseo solamente se garantizase con tal que perdiéramos la realidad y el temor acabarse sólo si se compensaba por la adquisición de poderes supramundanos”.⁹

El descubrimiento de Galileo demostró la desconfianza a nuestros sentidos, lo anterior significó que los seres humanos encontraron la oportunidad de no permanecer atados a la superficie terrestre, por lo cual, “[disponían] de ella desde el punto de Arquímedes (dadme

⁷ *Ibíd.*, p. 289.

⁸ *Ibíd.*, p.280.

⁹ *Ibíd.*, p.290.

un punto de apoyo y moveré la tierra.)”.¹⁰ Detectaron su capacidad de actuar sobre la tierra y obrar sobre la naturaleza.

A juicio de Arendt, los acontecimientos sólo fueron posibles porque se abolió la dicotomía entre el cielo y la tierra, se unificó el universo. En este sentido, todos los hechos eran producto de una ley universalmente válida que no podía conocerse a partir de la experiencia de los sentidos. Las leyes de la ciencia se formularon desde el punto de vista de Arquímedes a un lugar del universo. El problema que suscitó fue que “hemos trasladado el punto de Arquímedes un paso más lejos de la Tierra a un lugar del universo donde ni la tierra ni el sol son centros del sistema universal [...] nos movemos libremente en el universo.”¹¹

Las repercusiones de “movernos libremente en el universo” encuentran su auge en la ciencia moderna. El cambio del sistema heliocéntrico a uno sin centro físico demostró que los seres humanos pueden asumirse como seres universales. Por otra parte, la alienación de la tierra generó un cambio radical en las ciencias. Arendt utiliza como ejemplo las invenciones modernas del álgebra y la geometría. En éstas, los movimientos y datos se redujeron a símbolos matemáticos, por tal motivo, guiaron la ciencia moderna.

Aunado a lo anterior, en la antigüedad las matemáticas eran consideradas como formas ideales que “no eran productos del intelecto, sino que se daban a los ojos de la mente como los datos sensoriales se daban a los órganos de los sentidos”.¹² Sin embargo, en la moderna ciencia matemática, los nuevos instrumentos podían observar con mayor precisión aquello que se revelaba ante nuestros ojos. Los fenómenos naturales ya no se observaban conforme se presentaban o en apariencia, por el contrario, la matemática se interesaba por

¹⁰ Sancho García. *op.cit.*, p.195.

¹¹ Arendt, *La condición humana...* *op.cit.*, p.291.

¹² *Ibíd.*, p. 294.

estudiar la estructura de la mente. La naturaleza se vio bajo lo universal, lo astrofísico y exterior a ella misma.

La segunda alienación que se da en la época moderna es la alienación del mundo. Su antecedente es la Reforma que “al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas, inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de la riqueza”.¹³ Arendt considera que Max Weber ya había detectado la alienación, la cual nombró ascetismo interior mundano.

El problema que se desprende de la Reforma es que se destruyó la propiedad en el proceso de apropiación. Recordemos que la propiedad para Arendt es distinta de la apropiación y la riqueza, debido a que es “la parte privadamente poseída de un mundo común y, por tanto, es la condición política más elemental”¹⁴. Asimismo, la expropiación de ciertos grupos como el campesinado posibilitó la acumulación de la riqueza.

En este sentido, para Arendt el proceso de acumulación de la riqueza significó la pérdida de un mundo común y la decadencia de la esfera pública y privada. La riqueza se transformó en capital mediante la labor, por tanto, esta actividad de la vida activa cuya finalidad era la satisfacción de las necesidades biológicas fue objeto de riqueza. “La nueva clase laboral que literalmente vivía día a día no sólo permaneció bajo la apremiante urgencia de la necesidad, sino que al mismo tiempo quedó enajenada de todos los cuidados y preocupaciones que no eran de inmediato resultado del propio proceso de la vida.”¹⁵

El problema fue que la expropiación y la apropiación de la riqueza no creó redistribución de ésta, sino que se repetía el proceso con el afán de incrementar la apropiación y se extendió a la sociedad. Sin embargo, se sacrificó el mundo y la mundanidad de los seres

¹³ *Ibíd.*, p.277.

¹⁴ *Ibíd.*, p.282.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 283.

humanos. Por último, existen dos etapas en la alienación del mundo. En la primera los trabajadores fueron desposeídos de su esfera privada, de su unidad familiar y de la propiedad. En la segunda, la sociedad absorbió la unidad familiar y fue reemplazada por la clase social y a un territorio.

Las alienaciones del mundo y de la tierra se relacionan con tres temas que surgen en la época moderna, los cuales, crearon la filosofía moderna y con ello la filosofía de la historia moderna. El primer tema es el auge de la ciencia y la filosofía de la historia moderna en los que se desarrollan tres problemas: la duda hacia el conocimiento de la realidad por medio de los sentidos, la desconfianza en la razón y la pérdida de la certeza.

La filosofía moderna comenzó con la duda cartesiana y su auge fue la respuesta a una nueva forma de conocer el mundo. Las repercusiones del descubrimiento de Galileo no solamente implicaban un cuestionamiento directo a los sentidos y a la razón, también provocaron que la invención del telescopio— un producto inventado por el *homo faber* — permitía acceder a la realidad.

La invención del telescopio conllevó a que el hombre considerara que “estuvo engañado mientras confió en que la realidad y la verdad se revelarían a sus sentidos y a su razón”¹⁶. Arendt explica que, ante esta situación, la antigua dicotomía entre la verdad sensorial y la racional desapareció. En la antigüedad existía una oposición entre verdad sensorial y racional, es decir, entre los sentidos y la razón. La dicotomía se fundamentaba en un desafío, dado que ni la realidad, ni la verdad aparecen como son y sólo se podía acceder al conocimiento cuando se suprimían las apariencias. En la época moderna, particularmente

¹⁶ Arendt, *La condición humana...* op.cit., p.302.

en la ciencia moderna no sólo persistió la separación entre ser y aparecer, también se dudaba del ser y la apariencia.

Una de las características de la duda cartesiana fue la universalidad. “La pérdida de la propia evidencia y [de] todo pensamiento [...] evidente no sólo para el pensador, sino para el mundo”¹⁷ coincidió con dos “pesadillas”¹⁸ de la filosofía de Descartes que se desarrollaron en la época moderna.¹⁹ La primera pesadilla fue la duda de la realidad del mundo que se caracterizó por la desconfianza ante los sentidos, la razón y el sentido común. Por otra parte, la segunda pesadilla fue la duda hacia la condición humana.

Las dos pesadillas conllevaron a la pérdida de la certeza en la verdad, la realidad, la fe, los sentidos y la razón. Los científicos buscaron conocer la naturaleza mediante experimentos e instrumentos y prescribieron normas de conducta a las ciencias históricas.

El segundo y tercer tema son la inversión entre contemplación-acción y la victoria del *homo faber*. Una de las repercusiones de los descubrimientos de la época moderna fue la inversión entre contemplación y acción. Arendt aclara que esta inversión no se debió al deseo de mejorar las condiciones de vida, por el contrario, se valoró por su utilidad práctica. El conocimiento y la verdad se obtenían por medio de la creación de objetos y no por la observación del espectador. La verdad ya no se manifestaba ante la mirada del espectador, era producida por él. La inversión contemplación y acción, también provocó una inversión dentro de la jerarquía de la vida activa, en la cual, ascendió el *homo faber* y el *animal laborans*. Las principales actividades que se privilegiaron en la época moderna fueron el

¹⁷ *Ibid.*, p.303.

¹⁸ *Ibid.*, p.304.

¹⁹ Arendt señala que la época moderna no estaba impregnada de la filosofía de Descartes. De lo que se trataba era de una emergencia de la filosofía cartesiana “casi ineludible en cuanto se entendieron las verdaderas implicaciones del punto de vista moderno.” *Ibid.*, p. 304.

hacer y fabricar. El ascenso se provocó tras el importante lugar que se otorgó a la fabricación de instrumentos y “a partir de entonces todo el progreso moderno ha estado íntimamente ligado al desarrollo cada vez más refinado de la manufactura de útiles.”²⁰

De igual manera, existió otro factor que permitió el triunfo del *homo faber* sobre las otras actividades y fue que el conocimiento se adquirió por medio de los instrumentos. Lo anterior, implicó que las ciencias naturales y las ciencias históricas dejaran de cuestionarse por el qué, por qué y se preguntaban por el cómo se manifestaban los fenómenos de la naturaleza. En palabras de Arendt: “se desplazó del interés en las cosas al interés en los procesos.”²¹

La categoría del proceso fundó el concepto moderno de historia, en el cual, los acontecimientos no son significativos por sí mismos debido a que su valor reside en una generalidad o universalidad: “El proceso que por sí sólo da sentido a lo que lleve dentro ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.”²²

Arendt ejemplifica la situación en las filosofías de la historia modernas de Hobbes, Vico, Hegel, Marx y Kant. Especialmente centra su atención en explicar las diferencias entre la filosofía de la historia de Vico y Marx. Ambos pensadores entendían que los seres humanos hacían la historia, no obstante, la disparidad entre sus ideas de la historia era que para Vico la historia tenía una función teórica. La verdad se le manifestaba al historiador quien era capaz de observar los acontecimientos cuyo resultado culminaba en el proceso. En cambio,

²⁰ *Ibíd.*, p.322.

²¹ En *La condición humana* Arendt no explica con detenimiento el concepto moderno de historia, sin embargo, reflexionó sobre este tema en su ensayo: “El concepto de historia: antiguo y moderno.” Señala que el concepto moderno de historia nace en los siglos XVI y XVII, coincide con la alienación del mundo moderno y el auge de la duda cartesiana. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios de reflexión política.*, *op.cit.*, p. 93

²² *Ibíd.*, p.103.

para Marx el filósofo de la historia y el historiador estaban “politizados”²³ Asimismo, el autor de *El capital* “comprendió que si se aceptaba que la historia es el objeto del proceso de fabricación [...] debe llegar un momento en el que ese objeto esté terminado.”²⁴ En otras palabras, la historia debía tener un final.

Nuestra autora asume que el pensamiento de Marx fue crucial en la historia de la filosofía y en la filosofía de la historia porque reivindicó la acción política. Sin embargo, cuestiona la idea de Marx de que “la violencia es la comadrona de la historia”.²⁵ Con la frase anterior Arendt señala que, para el filósofo, la historia se manifiesta en los acontecimientos violentos como las guerras, revoluciones, etc. De igual manera, escribe que existe una glorificación de la violencia en la esfera política que desafía directamente al pensamiento tradicional porque la *praxis* era la facultad de hablar y vivir en polis, los griegos trataban sus asuntos por medio de la persuasión y no por la violencia o la coerción.

La pregunta que Arendt dedica a Marx es la siguiente: “Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta [...] ¿Qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del estado ya no sea posible ninguna violencia?, ¿Cómo podrán obrar los hombres de un modo auténtico y significativo?”²⁶ De este cuestionamiento podemos indicar dos preocupaciones que tiene Arendt respecto a Marx. La primera versa sobre el entendimiento de la acción como violencia o dominación y la segunda en la idea de un final de la historia que para Marx es el triunfo de la dictadura del proletariado.

²³*Ibid.*, p. 125.

²⁴*Ibid.*, p.127.

²⁵*Ibid.*, p.40.

²⁶*Ibid.*, p.43.

Arendt rechaza la idea del final de la historia y del proceso. En la época moderna y la filosofía de la historia, el segundo no sólo representó el principal objeto de estudio de las ciencias naturales e históricas, también se transformó en el fundamento de la acción. La acción dejó de ser el espacio de aparición imprevisible e ilimitado porque el proceso se basaba en la racionalidad medios-fines. Por lo tanto, la acción era asumida como una norma de conducta y perdió su carácter contingente y espontáneo.

En contraste con el concepto moderno de historia, el concepto antiguo de historia, en Heródoto y Tucídides les otorgaba un papel muy importante a las hazañas de los hombres porque en ellas los seres humanos mostraban su carácter inmortal a pesar de ser mortales. En este sentido, la tarea del poeta o el historiador era: “hacer algo que sea digno de recuerdo”²⁷. El interés por la historia versaba sobre la inmortalidad y la imitación de la acción.

En el concepto moderno de historia ya no existe un interés por relucir las acciones en su pleno significado, por el contrario, lo que importa es el proceso. Arendt, al criticar la filosofía de la historia moderna propone que las acciones humanas “no se vean como un proceso, partes de un todo; por el contrario, el acento está siempre en situaciones y gestos singulares. Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares que irrumpen el movimiento singular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la *Bios* de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas irrupciones: en otras palabras, lo extraordinario.”²⁸ La pregunta que se nos presenta es ¿Cómo podemos narrar “lo extraordinario” sin reducirlo a la categoría del proceso? La respuesta a nuestra

²⁷ Asimismo, Arendt describe que la historia comienza con Ulises cuando en la corte del rey de los feacios escucha el relato de su propia vida y se reconcilia con la realidad. Cfr. *Ibíd.*, p.73.

²⁸ *Ibíd.*, p.70.

interrogante se encuentra en la capacidad de juzgar. El juicio nos ayuda a observar las acciones en su singularidad y contingencia.

2.2 El juicio y la comprensión de la acción.

*Al final tendremos el privilegio de ver y volver, y eso es lo que se llama el día del juicio.*²⁹
Isak Dinesen.

En los apartados anteriores se ha mencionado de manera muy breve el tema del juicio. El juicio es un asunto crucial en el pensamiento de Hannah Arendt. En su *Condición humana* podemos observar una valoración de la vida activa, sin embargo, desde los primeros capítulos la autora describe la relación entre vida contemplativa y vida activa. Mary McCarthy señala que la distinción medieval entre vida contemplativa y vida activa nunca escapó de los pensamientos de su amiga. De igual manera, confiesa que Arendt “jamás se pronunció abiertamente acerca de si la vida del espíritu era superior a la vida activa.”³⁰ A pesar del silencio, la intención de Arendt no era separar contemplación y acción, por el contrario, ella buscaba construir un puente entre ambas actividades humanas. Fue hasta su obra posterior donde la teórica política analizó con mayor detenimiento la vida contemplativa.

Las reflexiones de Arendt sobre la contemplación, la vida dedicada al pensamiento y al juicio se encuentran en obras posteriores a *La condición humana*, éstas son *La vida del espíritu*³¹(1978), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*³²(1970), “*El pensar y las reflexiones morales*”³³ (1965) y “*Verdad y Política*”³⁴(1967). El interés de Arendt por el

²⁹ La cita de Isak Dinesen es recuperada por Arendt en Arendt, *Entre el pasado y el futuro...op.cit.*, p.400.

³⁰ Arendt, *La vida del espíritu...op.cit.*, p.13.

³¹ *Ibid.*, 475 pp.

³² Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant... op.cit.*, 270 pp.

³³ Arendt, *De la historia a la acción...op.cit.*, p.109-137.

³⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro...op.cit.*, p.347-402.

juicio se derivó de dos situaciones específicas. El primer acercamiento fue el juicio de Adolf Eichmann, un comandante de la SS juzgado en Israel en 1961 por encargarse de la deportación de los judíos a la llamada solución final. Arendt escribió en su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.*, el problema de la banalidad del mal. Con el término “no aludía a una teoría, si bien era confusamente consciente de que iba contra el pensamiento tradicional sobre el fenómeno del mal.”³⁵

El mal era considerado como algo demoníaco, no obstante, en el juicio de Eichmann, la teórica política se encontró con un acusado que manifestaba “superficialidad, [...] los actos eran monstruosos pero el agente [...] era completamente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso”.³⁶ Aquello que le preocupaba al acusado era incumplir con su deber, es decir, con las órdenes que recibía. El problema central de Eichmann era su incapacidad de pensar, de discernir entre lo correcto e incorrecto. Desde su perspectiva, él no había cometido ningún crimen, únicamente cumplía con su deber y obedecía la ley.

Durante su interrogatorio en el juicio Arendt relata que el acusado declaró que había actuado conforme a los preceptos morales de Kant, especialmente en relación con el imperativo categórico y la definición del deber. Eichmann señaló: “con mis palabras sobre Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de la leyes generales”.³⁷ Arendt aclara que la interpretación del acusado no es aplicable al robo o al asesinato.

Eichmann había modificado los preceptos kantianos de tal manera que transformó el imperativo categórico como el imperativo categórico del III Reich “compórtate de tal manera

³⁵ Arendt, *La vida del espíritu...op.cit.*, p.31.

³⁶ *Ibíd.*, p.30.

³⁷ Arendt, *Eichmann en Jerusalén...op.cit.*, p.199.

que, si el Führer te viera, aprobara tus actos.”³⁸ Lo anterior, es completamente distinto a la filosofía moral de Kant, quien le otorgaba un papel primordial a la facultad de juicio y no a la obediencia de órdenes.

En segundo lugar, la ruptura con la concepción tradicional del mal está vinculada a las preocupaciones de Arendt por la relación entre la vida contemplativa y la vida activa. En sus palabras, su experiencia en el caso Eichmann: “consiguí renovar en mí algunas ideas que venían asediando desde que concluyera [...] *La condición humana*”.³⁹ La acción que había sido demeritada por la vida contemplativa en la antigüedad y que en la edad moderna fue glorificada llevó a Hannah Arendt a pensar la vida activa. Con base en lo anterior, en *La vida del espíritu* Arendt recupera la afirmación de Kant respecto a la incapacidad de pensar, la cual, puede encontrarse en personas sumamente inteligentes. La causa de la maldad radica en la incapacidad de pensar.⁴⁰

El pensamiento, la voluntad y el juicio constituían para Arendt el análisis de la vida contemplativa que se sitúa en su obra *La vida del espíritu*. Lamentablemente Arendt murió sin concluir la tercera parte de su obra. No obstante, este vacío encuentra su solución en una serie de conferencias dedicadas al análisis de la *Crítica del juicio* de Kant a quien ella “eligió como su guía de la facultad de juzgar.”⁴¹

³⁸ *Ibíd.*, p.200.

³⁹ Arendt, *La vida del espíritu...op.cit*, p.32.

⁴⁰ Un libro que explica con detalle las maneras de comportamiento nazi y los preceptos morales que se utilizaron es el libro de Claudia Koonz. *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich.*, Barcelona, Paidós, 2005, 408 pp.

⁴¹ Roland Beiner, “Ensayo interpretativo” a Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant...op.cit*, p.160.

Algunos especialistas en la teórica política indican que existen dos modelos de juicio.⁴² María Teresa Muñoz Sánchez afirma que el juicio es “la facultad de los actores políticos que actúan en la esfera pública”⁴³ y, en segunda instancia “es el privilegio de los espectadores”⁴⁴. La primera facultad de juicio se vincula con la capacidad de los ciudadanos para actuar políticamente y la segunda establece una unión entre juicio y contemplación.

Kant señala que el juicio es “la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal”.⁴⁵ Existen dos tipos de juicio, el reflexionante y el determinante: “Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley, entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal) [...] es determinante”.⁴⁶ En cambio, “si sólo está dado lo particular, para lo cual, el discernimiento debe buscar lo universal, entonces[...]es reflexionante”⁴⁷.

El juicio reflexionante es representativo debido a que requiere de la comunicabilidad, es decir, no puede darse en el aislamiento, únicamente puede subsistir en el espacio público, donde los agentes “deliberan con los demás participantes de la comunidad política”⁴⁸. En este sentido, podemos recordar la importancia que Arendt le otorga al discurso en el espacio

⁴²María Teresa Muñoz Sánchez explica las dos concepciones de juicio que Roland Beiner ubica en el pensamiento de Hannah Arendt. Sin embargo, ella considera que no existen en Hannah Arendt dos teorías del juicio sino una. Cfr. en Muñoz, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público...op.cit.*, p.69.

⁴³ *Ibíd.*, p.67.

⁴⁴ *Ibíd.*, p.67.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Critica del discernimiento*, traducción y edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, BXXVI.

⁴⁶*Ibíd.*

⁴⁷*Ibíd.* Un ejemplo que podría ayudarnos a comprender lo anterior es el que Linda M.G Zerilli dedica a la concepción de Kant, utiliza un ejemplo concreto sobre el juicio reflexionante: “If you say ‘What a beautiful rose’, you do not arrive at this judgement by first saying ‘All roses are beautiful, this flower is rose, hence this rose is beautiful’... What confronts you in a reflective judgement, then is not the general category of “rose” but the particular, this rose. That this rose is beautiful is not given in the universal nature of roses”.

Traducción propia: [“Si dices ‘Qué hermosa rosa’, no llegas a este juicio primero diciendo ‘Todas las rosas son hermosas, ésta flor es una rosa, por lo tanto ésta rosa es hermosa’... Aquello a lo que te enfrentas en el juicio reflexivo, no es la categoría general de “rosa” sino el particular. Que esta rosa sea hermosa no está dado en la naturaleza de las rosas.”] Cfr en. Linda M.G Zerilli, “We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt” en *Political theory*, Vol. 33, No. 2, April, 2005, p.159.

⁴⁸ María Teresa Muñoz, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público...op.cit.*, p.69.

público, sin él los actores no solamente se verían en la incapacidad de expresar quiénes son, también sería imposible la existencia de la esfera pública.

Como se indicó en el apartado 3 del capítulo uno de esta investigación, el discurso no es un medio de comunicación, en él se revela la identidad y singularidad de los agentes. Sin el discurso los seres humanos no podrían distinguirse como ciudadanos, únicamente serían miembros de una especie. La esfera pública perdería su carácter revelador y no podría existir la acción política. A pesar de ello, Neus Campillo señala que existe una diferencia entre la comunicabilidad del juicio reflexionante y el discurso. La filósofa española asume en el juicio:

la apelación a la comunicabilidad lo es como condición de posibilidad del pensamiento y en eso es distinta de las características que tiene el discurso como revelador del agente [...] El sujeto es el que da especificidad al discurso-el quien que muestra o manifiesta su yo-, aunque nunca podría hacerlo sin comunicabilidad. Esa será también la razón por la que[...]se presenta la necesidad de los espectadores.⁴⁹

El juicio del espectador es distinto del prejuicio o el cliché, su validez recae en pensar desde “otras perspectivas de mundo”⁵⁰, esto es comprender la particularidad de los acontecimientos. Lo anterior, sólo es posible gracias a la imaginación que “permite dotar de imparcialidad nuestros juicios.”⁵¹ La imparcialidad es la atención que el juzgador le concede a la particularidad.

Pensar “poniéndose en el lugar del otro”⁵², no significa justificar los actos humanos, sino que se trata de mirar lo acontecido en su contingencia y singularidad. Por esta razón el juicio es “contextuado”⁵³, revela al espectador las circunstancias del acontecimiento.

⁴⁹ Neus Campillo, “Comprensión y Juicio en Hannah Arendt.”, En *Daimón. Revista de Filosofía.*, n.6, 2002, p.132.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Catalina Barrio, “El quién de la acción política en Hannah Arendt.”, En *Areté. Revista de Filosofía.*, vol. XXVIII, n.1, 2016, p. 106.

Por último, el juicio político no es determinante porque se incorpora a una trama de relaciones humanas donde es dialogado y juzgado por otros agentes. El juicio, al igual que la acción, es ilimitado. No posee un final específico, su única conclusión sería la desaparición de los ciudadanos de la esfera pública.

Los agentes son legisladores. Sin embargo, existe otro tipo de juicio: el juicio del espectador que María Teresa Muñoz Sánchez ha ubicado en la conferencia “*El pensar y las reflexiones morales*” y en *La vida del espíritu*. El juicio del espectador es parte de la vida contemplativa, no obstante, es distinto al pensamiento: “La facultad de juzgar particulares [...] no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con las representaciones de las cosas que están ausentes; el juicio se ocupa de particulares y cosas que están a la mano”⁵⁴, a pesar de ello, Arendt advierte que ambas capacidades se encuentran interrelacionadas en tanto que el pensar considerado como un diálogo silencioso produce conciencia, ésta se revela en el juicio, el cual es el “efecto liberador del pensar”⁵⁵. Aunque Arendt recupera en su *Vida del espíritu* las reflexiones de su maestro Martín Heidegger cuando señala que “el pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción”⁵⁶, ella se da cuenta que la maldad puede encontrar su razón de ser en la negación a pensar lo que hacemos.

Aunado a lo anterior, el juicio del espectador es crítico.⁵⁷ Kant a diferencia de Platón, asume que el conocimiento depende de la sensibilidad y el intelecto. En cambio, para el filósofo griego, el cuerpo era una carga en la búsqueda del conocimiento. Arendt indica que las dos concepciones tienen repercusiones políticas que se relacionan con la tarea del filósofo.

⁵⁴ Arendt, *De la historia a la acción...op.cit.*, p.136.

⁵⁵ *Ibíd.*, p.137.

⁵⁶ Cfr. en Arendt, *La vida del espíritu...op.cit.*, p.29.

⁵⁷ Nuevamente es María Teresa Muñoz Sánchez quien localiza estas reflexiones sobre el juicio en la conferencia de Arendt. “El pensar y las reflexiones morales”. Cfr. en Muñoz, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público...op.cit.*, p.70. Asimismo, el tema se discute en la quinta y sexta conferencia sobre la filosofía política de Kant. Cfr. en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant... op.cit.*, p. 56-80.

El filósofo “esclarece las experiencias que compartimos todos”⁵⁸ y vive entre los hombres “no entre filósofos”⁵⁹. Los seres humanos somos capaces de comprender y reflexionar sobre el mundo, por lo cual, los ciudadanos pueden realizar juicios, valorar entre aquello que tiene o carece de sentido y distinguir entre lo bueno y lo malo.

Desde esta perspectiva, no es el filósofo rey el que debe gobernar y guiar a los ciudadanos porque únicamente él comprende la verdad, por el contrario, los seres humanos podemos reflexionar el mundo debido a que pensar es una actividad de la razón. De tal manera que no es una facultad exclusiva de una profesión como el filósofo, el historiador, el físico o el matemático, sólo puede ser exclusiva de la humanidad.

La pregunta que se nos manifiesta es: ¿En qué consiste el pensamiento crítico? En primera instancia, la palabra crítica para Kant se opone al dogmatismo y al escepticismo porque se fundamenta en el “pensar por sí mismo”⁶⁰. El pensamiento crítico se caracteriza por ser desinteresado, debido a que el juez toma distancia del asunto juzgado, en otras palabras, es imparcial. La imparcialidad del espectador se obtiene cuando no se compromete a establecer un juicio sin antes ponerle en cuestión.

El pensamiento cuestiona los prejuicios. Sin embargo, la única forma de hacerlo es comunicando estos ante otros agentes. El pensamiento no es un diálogo aislado, por el contrario, representa “un modo de pensar extensivo”⁶¹ que requiere de la presencia de distintos juicios para “moverse de una perspectiva otra”⁶². El reflexionar desde otros puntos de vista permite al espectador comprender los acontecimientos. De igual manera, el papel del

⁵⁸ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant... op.cit.*, p. 58.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibid*, p.65.

⁶¹ *Ibid*, p.85.

⁶² *Ibidem*.

espectador reflexivo es fundamental, porque no es una persona que puede disfrutar del espectáculo sin involucrarse en él, por el contrario, ante su mirada se revelan las acciones que los agentes no son capaces de observar. “El actor depende de la opinión del espectador, no es, para decirlo en terminología kantiana, autónomo.”⁶³ Recordemos que en *La condición humana* Arendt ya había analizado el vínculo entre la acción política y el narrador de historias. En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, vuelve a escribir sobre temáticas como el sujeto de la historia, el espectador y las filosofías de la historia de Kant, Hegel y Marx.

Arendt explica que la filosofía de la historia de Kant se basa en la idea de progreso, en el que “no existe nunca un fin, de modo que no existe el final de la historia”⁶⁴. Asimismo, Kant le otorga un papel muy importante a la narración y al acontecimiento porque “abre[n] nuevos horizontes para el futuro.”⁶⁵ En este punto es diferente de Hegel quien considera que el fin de la historia es la revelación del espíritu absoluto. Por lo cual, “no es el hombre sino el espíritu absoluto el que finalmente se revela.”⁶⁶ En las dos filosofías de la historia también persiste una idea del sujeto histórico, en el caso de Kant es el género humano.

La crítica de Arendt a las filosofías de la historia versa sobre dos temas, el primero es el fin de la historia⁶⁷ y el segundo el sujeto de la historia. En el primer tema, a juicio de Arendt la historia no contiene un final específico o determinado como el triunfo de la dictadura del proletariado o el desenvolvimiento del espíritu absoluto. Por el contrario, el fin de la historia es el fin de la humanidad. El segundo tema es el sujeto histórico. Con base en

⁶³ *Ibíd.*, p.105.

⁶⁴ *Ibíd.*, p.109.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 107.

⁶⁶ *Ibíd.*, p.109.

⁶⁷ Considero que la crítica de Arendt al fin de la historia no solamente puede aplicarse a Hegel y Kant, también puede ayudar a criticar a un politólogo que ha escrito sobre el tema: Francis Fukuyama.

lo que se ha expuesto en el presente trabajo, para Arendt no existe un hacedor de la historia en sentido estricto. Por el contrario, la historia es el espacio en el que aparecen múltiples actores políticos y narradores.

En Arendt no es posible hablar de una filosofía de la historia en el sentido de Hegel y Marx, es decir, con un sujeto histórico determinado y un fin específico. La filosofía de la historia de Hannah Arendt “impide que la historia se comprenda como una totalidad acabada y absoluta”⁶⁸, debido a que cada ser humano es capaz de escribir, comprender y juzgar los acontecimientos que lo rodean.

El juicio reflexionante es lo que permite otorgar sentido a la fragilidad y contingencia de la acción política porque “supone comprender aquello cuyo punto de vista no es nuestro”.⁶⁹ El espectador reflexivo con ayuda de la imaginación establece un juicio que “inicia un sentido nuevo de la acción.”⁷⁰, cada ciudadano es un espectador reflexivo. En este sentido, las propuestas de Arendt sobre el juicio invitan al historiador a ser un espectador reflexivo, a establecer juicios críticos sobre los acontecimientos humanos y actuar políticamente en su mundo. Las preguntas que se derivan de la propuesta son: ¿Cuál es la responsabilidad del historiador y ¿cómo la historia puede ser un vínculo entre el pensamiento y la acción ?, estas interrogantes constituyen el tema central del siguiente apartado.

2.3 La historia una unión entre pensamiento y acción. Consideraciones finales sobre la responsabilidad del historiador.

⁶⁸ Barrio, “El quién de la acción política en Hannah Arendt.” ...*op.cit.*, p. 107.

⁶⁹ Neus Campillo, *op.cit.*, p.134.

⁷⁰ Barrio, “El quién de la acción política en Hannah Arendt.” ...*op.cit.*, p. 106.

*Sólo se puede decir que hay mundo si éste se manifiesta a través de la comprensión histórica; y sólo se puede decir que hay historia si el mundo se manifiesta en tanto fenómeno, es decir, si aparece.*⁷¹

Renato Cristin.

*Acción (Praxis) y uso libre de la palabra (Lexis) para edificar el mundo común, comprensión para amarlo; he ahí los dos términos que integran la ecuación arendtiana de la acción*⁷²

Daniel Fernández López.

En las reflexiones anteriores se ha mencionado la relevancia que guarda la relación entre la vida contemplativa y la vida activa. Asumir que el historiador es el único espectador reflexivo que puede juzgar y comprender la acción humana sería una equivocación, debido a que para Hannah Arendt la comprensión es un modo de vivir y los seres humanos tienen un “corazón comprensivo.”

Con base en el análisis dedicado al pensamiento de Hannah Arendt podemos proponer una filosofía de la historia que le conceda un papel elemental a la responsabilidad del historiador. Considero que tres temas conformarían la responsabilidad. El primero es la comprensión como dadora de sentido, el segundo es el juicio crítico del espectador y, por último, la acción como compromiso con el mundo.

La comprensión de los acontecimientos humanos reside en la mirada del espectador reflexivo quien le otorga sentido a la acción política y al mundo histórico. Los asuntos históricos y políticos se revelan a la mirada del narrador de historias y no a sus actores, debido a que “sólo conocemos quien es esencialmente alguien después de su muerte.”⁷³ La comprensión es distinta del conocimiento y del adoctrinamiento, el segundo “introduce el

⁷¹ Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl.*, Madrid, Ediciones Akal, 2000, p.73.

⁷² Daniel Fernández López, “El concepto de amor en Hannah Arendt”, *Foro interno*, Vol. 16, 2016, p.107.

⁷³ Arendt, *De la historia a la acción...op.cit.*, p.31.

elemento de la violencia [...]en la esfera política.”⁷⁴ y la comprensión cuestiona los prejuicios o clichés.

Las palabras que se utilizan para violentar a otros dejan de ser discurso porque buscan imponer una conducta y evitan que el espectador piense por sí mismo. En este aspecto, la violencia y el adoctrinamiento pervierten la comprensión y destruyen la esfera política. De igual manera, desde la perspectiva de Hannah Arendt la comprensión no es un método para el análisis de la historia, se trata de una capacidad humana que trasciende el conocimiento.

En este tema, es pertinente mencionar que Arendt no es la única pensadora que ha criticado el carácter utilitario del conocimiento y de la historia, una reflexión similar podemos encontrar en el historiador mexicano Edmundo O ‘Gorman en su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*⁷⁵ cuando critica el método y el afán de la historiografía por las fuentes.

El historiador mexicano señala que:

para la comprensión auténtica todo es intermediario, todo es fuente de primera mano. Es el hombre quien funda la verdad de las cosas y por eso es insensato coartar con exigencias metódicas su libertad [...] la posibilidad de descubrir la realidad radica en nuestra existencia y no en las cosas.⁷⁶

Asimismo, ambos autores critican el carácter utilitario de la historia. En el caso de Arendt, en *La condición humana*, indica que la utilidad en las ciencias históricas y políticas emergió tras el auge de la sociedad. El problema central que suscitó lo anterior, fue que se aplicaron leyes de la estadística y la economía a las hazañas de los seres humanos, de tal

⁷⁴ *Ibíd.*, p.30.

⁷⁵ Al igual que Hannah Arendt, el historiador mexicano Edmundo O ‘Gorman analiza la comprensión. Para poder establecer un vínculo entre la filósofa alemana y el historiador mexicano habría que recordar la influencia de la filosofía de Martín Heidegger y Edmund Husserl en ambos pensadores. Me he limitado a relacionar algunas temáticas en las cuales O ‘Gorman y Arendt coinciden. Este “hallazgo” no es completamente mío. El historiador mexicano Roberto Fernández Castro, comenzó la tarea de encontrar las implicaciones fenomenológicas de la historia en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica.*, sin su artículo no hubiese sido posible para mí observar las similitudes entre O’ Gorman y Arendt. Crf. en Roberto Fernández Castro, “Edmundo O ‘Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir” en *Historia y grafía*, Año 24, No. 47, Julio- diciembre, 2016, pp. 217-250.

⁷⁶ Edmundo O ‘Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p.264.

manera que destruyeron la espontaneidad y contingencia de los acontecimientos humanos. Por otra parte, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, O'Gorman escribe que “el ingreso de la historiografía al seno de una sociedad de las ciencias tiene, pues, un sentido de entrega a las actividades utilitarias”⁷⁷. Los historiógrafos se interesaron por establecer un método científico que terminó alejándose de la vida y, por consiguiente, de la historicidad.

Con base en el pensamiento de Hannah Arendt, la comprensión de la historia huye del carácter utilitario, por el contrario, busca responder a la pregunta por el quién y no por el qué. En este primer tema la comprensión evita que el historiador sea aquel espectador que adoctrina a otros o impone sus juicios. De forma contraria, le otorga la posibilidad de debatir y repensar sus afirmaciones sobre los acontecimientos con ayuda de otras perspectivas. La comprensión como dadora de sentido es un regreso al diálogo con otros. La historia no sólo es el relato de “lo que ocurrió” sino que se transforma en un espacio que se mantiene en constante apertura ante los juicios.

El segundo tema que compete a la responsabilidad del historiador es el juicio crítico del espectador. El juicio representa el puente entre pensamiento y acción, debido a que requiere de comunicabilidad en el espacio público. En otras palabras, el juicio “hace público el proceso de pensar.”⁷⁸

El historiador no puede renunciar a pensar y limitarse a conocer los acontecimientos. La abstinencia para juzgar fue distintiva en el caso Eichmann y la enseñanza que nos lega es que cualquier persona puede cometer diversas atrocidades cuando renuncia al discernimiento. Eichmann había sido un lector de Kant, no obstante, utilizó el pensamiento del filósofo de Königsberg para su conveniencia. En este sentido, el historiador no escapa de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 83

⁷⁸ Campillo, “La comprensión y el juicio en Hannah Arendt., *op.cit.*, p.130.

asumir una actitud similar a la de Eichmann. Sin la capacidad de juzgar críticamente el pasado, no sólo la acción pierde su valor, también desaparece el mundo común. El riesgo de escribir una historia que no juzgue de manera reflexiva aquello que estudia es reproducir prejuicios o clichés que nos alejan de una verdadera comprensión.

Es importante tener en cuenta que el juicio nos ayuda a comprender distintas perspectivas de mundo, debido a que nos permite pensar los acontecimientos desde su singularidad y “responder ante la humanidad de cada pensamiento [lo cual] significa vivir en esa luminosidad en que uno mismo y los pensamientos de uno son puestos a prueba.”⁷⁹

Por otra parte, es conveniente recordar que toda persona posee la capacidad de juzgar. Caeríamos en una actitud de superioridad si escribimos que el historiador es el único que puede hacerlo. Posiblemente con esa actitud contribuiríamos a la separación entre la vida contemplativa y la vida activa.

El tercer tema es la acción como compromiso con el mundo. Ya hemos descrito la importancia de la acción en la vida activa, las características que la hacen distinta de la labor y el trabajo y su capacidad de crear historias. En estas líneas nos ocuparemos de reflexionar la propuesta arendtiana de la acción y la responsabilidad del historiador.

La acción inaugura el nacimiento de los seres humanos, el segundo nacimiento que nos permite singularizar nuestra identidad en el espacio público a través de nuestros actos y palabras. El historiador es un ser humano en el mundo que tiene la capacidad de aparecer en público.

Como actor político se enfrenta a aquellos problemas de los cuales es espectador: la imprevisibilidad, irrevocabilidad y la imposibilidad de deshacer los actos y las palabras. Con

⁷⁹ Arendt, *Hombres...* op.cit., p. 83.

base en las palabras de Arendt, pareciera que son “dos caras de la misma moneda”. La primera cara nos muestra a un espectador reflexivo que realiza juicios sobre el pasado y los comparte con otros. Su compromiso es analizar críticamente las acciones de los hombres, relucir su contingencia y su significado para otorgar sentido al pasado.

La segunda cara nos revela al historiador como ciudadano del mundo, es decir, como un actor político que se ve ante la imposibilidad de conocer las repercusiones que sus actos y palabras tendrán en el futuro. La exigencia es “hacerse cargo de uno mismo”⁸⁰ y asumir los resultados de nuestras acciones en la trama de relaciones humanas.

Con base en lo que se ha escrito, podemos concluir que el compromiso del historiador es crear un mundo histórico y un mundo común. El mundo histórico es el espacio de aparición de los agentes y de los discursos. El historiador y los narradores de historias crean ese mundo cuando comprenden la contingencia de la acción y, por otra parte, se comprometen con el mundo en el que viven. En este sentido, la historia es una unión entre pensamiento y acción.

Una última pregunta que me parece importante resaltar es: ¿De dónde nace el compromiso por comprender y actuar en el mundo? Ciertamente podemos encontrar diversas respuestas a nuestra interrogante. No obstante, considero que algunos autores como Elisabeth Young-Bruehl, Manuel Cruz y Daniel Fernández han citado una carta que la propia Arendt escribe a su maestro Jaspers sobre su *Condición humana*. La misiva puede ayudarnos a responder nuestra pregunta.

En su carta a Karl Jaspers, Hannah Arendt escribe las siguientes líneas: “He empezado tan tarde, realmente solo en los últimos años, a amar el mundo de verdad, que ahora [...] quiero titular, por gratitud, mi libro [*La condición humana*] *Amor mundi*”⁸¹. El concepto de

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Fernández López, *op.cit.*, p.107.

amor en Hannah Arendt es un tema que ella estudió en su tesis doctoral: *El concepto de amor en San Agustín*. Sin embargo, en *La condición humana* señala que el amor es “no sólo apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas”.⁸² ¿Por qué Arendt decide renombrar un libro cuyo principal tema es la acción política con un concepto que ella describe como antipolítico?

El amor —que es apolítico y antipolítico— posee un carácter “inigualado de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quién*.”⁸³ El *amor mundi* es un “deseo de armonía con el mundo”⁸⁴ que Arendt únicamente pudo sentir al final de su vida. Su afán por comprender un fenómeno que resultaba inexplicable como el totalitarismo le permitió reconciliarse con la realidad que ella misma había vivido. Sin ese “deseo de armonía con el mundo” y sin la posibilidad de reconciliarse con él, la historia y la política perderían su carácter revelador. De esta manera, el *amor mundi* no sólo permite al narrador la capacidad de escribir historias, es un elemento fundamental para observar en el pasado nuevos comienzos.

Conclusiones. Capítulo 2.

En el presente capítulo se discutieron tres temáticas que son relevantes para comprender la acción en su singularidad y evitar la explicación de ésta con base en causas. El primer tema es la crítica de Hannah Arendt a la Época Moderna y a las filosofías de la historia modernas. El auge de los inventos técnicos, la duda cartesiana, el triunfo del *Homo Faber* y la valoración de la utilidad, generó un impacto en las filosofías de la historia modernas cuya importancia residía en la categoría de proceso y no en la explicación de la acción por sí misma.

⁸² Arendt, *La condición humana...op.cit.*, p.261.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Fernández López, *op.cit.*, p.106.

La crítica de Arendt al concepto moderno de historia versa sobre la eliminación de la contingencia de la acción y la pérdida de su espontaneidad. Recordemos que la teórica política, dedica su atención a Marx y Kant, debido a que los dos filósofos consideraban que la historia tenía un final y un sujeto. La problemática con el concepto moderno de historia es que predominó la categoría de proceso como explicación de la acción y existía un final de la historia. En este sentido, desapareció el concepto de historia antiguo que valoraba las hazañas de los hombres y en donde la tarea del poeta y del historiador era resaltar esos acontecimientos que consideraban dignos de recuerdo. Esta pérdida de interés en la acción por sí misma se debió a la valoración de la utilidad y el proceso. Lo anterior, también tuvo repercusiones en la tarea del historiador, no sólo porque sus narraciones buscaban explicar los procesos históricos, también porque en el auge de la sociedad capitalista se valoró la utilidad por encima del sentido.

La pérdida de sentido representa para Arendt un tema muy importante. Considero que para ella, la comprensión y el juicio reflexivo son dos capacidades que permiten al narrador de historias observar las acciones humanas. Por tal razón, el segundo tema en este capítulo estuvo dedicado al juicio y la comprensión de la acción. El juicio es de carácter reflexivo y crítico, lo cual significa que no es determinante y que el espectador se encuentra en constante apertura para pensar aquello que estudia. Un aspecto fundamental del espectador reflexivo es que se compromete con su mundo, no es un espectador aislado que no puede actuar. Por el contrario, es un ciudadano del mundo. Con base en lo anterior, Arendt nos recuerda que el historiador es un espectador con capacidad de acción. Este rasgo permite que la historia sea una unión entre pensamiento acción.

El tercer tema explica cómo la historia representa la unión entre pensamiento y acción. Considero que la historia es una unión entre pensamiento y acción cuando el

espectador reflexivo o el historiador es también un actor político. En otras palabras, cuando tiene un compromiso con el mundo común. De igual manera, las reflexiones de Arendt sobre la acción e historia permiten que el historiador considere que la historia es inacabada y que no es una ciencia que estudia el pasado. Por el contrario, es una ciencia que estudia los diversos comienzos resultantes de la acción política.

CONCLUSIONES.

Considero que la presente tesis exigió un trabajo mayor al planeado. El análisis de *La condición humana* no sólo requirió de una lectura exhaustiva de la obra, también del análisis de otros conceptos que Hannah Arendt desarrolla en otras obras. A modo de conclusión, Hannah Arendt tenía un interés por la historia y por la política que nació de su experiencia con los totalitarismos. Su profunda pasión por comprender un fenómeno que había marcado su vida está presente en cada una de sus obras. En *La condición humana* no solamente encontramos una perspicaz reflexión filosófica, su escrito nos revela la capacidad que habita en cada ser humano de actuar políticamente en “*tiempos de oscuridad* “. La acción política es la actividad que permite a los seres humanos vivir la libertad.

Nadie puede escapar de la búsqueda de la satisfacción de las necesidades biológicas ni de la construcción de un mundo material. No podemos demeritar la labor y el trabajo, dos actividades que condicionan la vida de todo ser humano. Sin embargo, el comienzo de la vida política y la vida histórica reside en ese momento de libertad que la labor y el trabajo no poseen. Uno de los puntos más importantes de la distinción entre labor y trabajo es la actitud que los seres humanos muestran ante la naturaleza. En la primera permanecen atados a ella y en la segunda existe el dominio. Considero importante el apunte que Cristina Sánchez Muñoz realiza sobre la crítica que Arendt dedica a Marx. Señala que contiene errores, uno de ellos ignorar el sustrato de Hegel en la concepción marxiana.

Respecto a esta polémica, la filósofa española señala que Hegel y Marx coinciden en que la labor es la actividad que crea objetos materiales para el mundo. Sin embargo, existe una relación entre labor y trabajo. “Para Hegel, la relación del trabajo respecto de la labor es un momento específicamente importante de la concepción más general de la relación dialéctica de forma (como trabajo) como contenido material (como labor).”⁸⁵ Asimismo, argumenta que para Hegel existe un segundo significado, en el cual, la labor “aparece como una actividad valorativa ya que le atribuye un valor y un significado a una naturaleza que de otra manera sería muerta y muda, transformando la materia muerta en un objeto humano que tiene valor y significado para las personas. Lo que Arendt no es capaz de percibir es precisamente la relación dialéctica entre labor y Naturaleza que se da en los dos autores citados. [...] en Arendt la labor se relaciona [...] con una cuestión de mero instinto de supervivencia.”⁸⁶

Con base en las reflexiones de Cristina Sánchez Muñoz y con el desarrollo de la investigación, considero que ciertamente para Arendt la labor refiere a un instinto de supervivencia. De igual manera, para ella la labor no es una actividad que le otorga valor a la naturaleza. Lo anterior, no significa que la labor sea una actividad poco importante en la *vida activa*. Por el contrario, mantiene a los seres humanos en relación con la naturaleza.

Por otra parte, las cualidades propias de la acción son la libertad, la pluralidad y la creación de historias. En las páginas de este trabajo, mis inquietudes han estado dedicadas al estudio del vínculo que existe entre acción e historia. “La acción se muestra ante los ojos del

⁸⁵ Sánchez Muñoz, *op.cit.*, p.150.

⁸⁶ *Ibíd.*, p.150-151.

narrador o el historiador y “la historia aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado”.⁸⁷

De la acción nacen los acontecimientos que iluminan el pasado y, en ellos, los seres humanos revelan su identidad y crean la esfera pública. Los acontecimientos iluminadores nos permiten narrar historias. El narrador es la persona que le concede un sentido y un significado a la acción. Sin el sentido la acción pierde el carácter revelador y contingente.

Uno de los temores que Hannah Arendt tenía con respecto a la política era la desaparición de la esfera pública y la acción política. Para ella la alienación del mundo moderno, el auge de la duda cartesiana, la pérdida de la certeza y el interés por crear instrumentos no sólo transformó el concepto de Naturaleza también creó el concepto de historia moderno.” En la época moderna, la historia emergía como algo distinto de lo que había sido antes. Ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre [...] fabricamos la naturaleza en la medida en que fabricamos la historia”.⁸⁸

El principal problema de la moderna ciencia de la historia fue que el sentido y significado de la acción fue sustituido por la categoría de proceso. Por tal motivo, ya no existían acontecimientos singulares y contingentes. De forma contraria, esos acontecimientos resultantes de la acción política eran subordinados al proceso y a la explicación causal. El sentido y el significado de la historia en el mundo moderno se valoró conforme al uso, una característica exclusiva del trabajo.

⁸⁷ Arendt, *De la historia a la acción. op.cit.*, p. 41.

⁸⁸ Arendt, *Hombres en tiempos...op.cit.*, p. 94.

Sin embargo, para Arendt, aunque la historia es una reificación y es fabricada por un narrador, su valor no reside en su uso sino en su sentido. Cuando la historia es únicamente valorada por su utilidad pierde su carácter de revelación. Sin la capacidad de los seres humanos de actuar en el mundo, de mostrar su identidad en el espacio público con ayuda de sus actos y palabras, no sólo desaparece la esfera pública también no existe una condición de posibilidad para la creación de historias.

El desafío que Hannah Arendt lega al historiador o al narrador de historias es comprender la contingencia de la acción y exponer sus sentido y significado. En este aspecto, el papel del juicio es muy importante porque nos permite observar la particularidad de la acción. El juicio que se realiza sobre el pasado representa una unión entre pensamiento y acción cuando el narrador se compromete a reflexionar aquellos acontecimientos que estudia. Como menciona la doctora María Teresa Muñoz Sánchez, “Desde una concepción wittgensteiniana y arendtiana del juicio, de lo que se trata es de persuadirnos para que miremos lo que está ante sus ojos. no se trata de un mirar pasivo, sino de estar atento a lo que se oculta tras los intersticios del lenguaje, de los conceptos entorno a los que se articula tanto el discurso como el hecho político. no es un mirar acrítico, sino liberador”⁸⁹

El juicio, en este sentido, siempre debe ser reflexionante y no determinante. El juicio reflexionante permite al narrador de historias comprender. Como ya hemos mencionado, la comprensión es distinta del conocimiento. El conocimiento produce resultados que son definitivos, en cambio, la comprensión no tiene un final específico. “Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es

⁸⁹ Muñoz Sánchez, María Teresa, “Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 57, 2017, p.528.

decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”⁹⁰, por tal motivo, los juicios que realizamos para comprender son de carácter reflexionante y no determinante. El conocimiento produce juicios determinantes, en cambio, en la comprensión pensamos aquello que estudiamos y hacemos.

Por último, en la obra de Hannah Arendt es posible encontrar no sólo una filosofía de la historia sino también reflexiones sumamente valiosas sobre la responsabilidad del historiador como ciudadano del mundo. El filósofo español Manuel Cruz ya ha descrito que “hoy no sólo el conocimiento es posible sino también, y, sobre todo, la posibilidad de una acción humana”⁹¹. De igual manera, el filósofo español reflexiona sobre la importancia de la acción política en el pensamiento de Hannah Arendt.

Escribe que “hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata, a partir de ahora, es de que se hagan cargo de él”⁹². Hacerse cargo del mundo es una manera de crear en el pasado nuevos comienzos y la posibilidad de pensar la historia como una unión entre acción y comprensión que se inspira en un deseo de armonía con el mundo o un *amor mundi*. El *amor mundi* inspiraba a Hannah Arendt a comprender, nació de un agitado siglo XX que ella vivió y padeció.

Las reflexiones sobre la historia y la filosofía de la historia guardan una importante relación con el comienzo y la natalidad. No obstante, a sus veinte años, la propia Arendt ya había comenzado a pensar en la relación entre historia y comienzo. En una carta que envió a su maestro Karl Jaspers en 1926 ella señala que solamente puede comprender la historia conforme aquella que ella misma vive. En líneas posteriores le pregunta a Jaspers: “¿Cómo

⁹⁰ Arendt, *De la historia a la acción*, op.cit., p. 29.

⁹¹ Manuel Cruz, “Introducción” a *De la historia a la acción*, op.cit., p.27.

⁹² *Ibidem*.

es posible aprender algo nuevo de la historia?”⁹³La respuesta de su maestro no aparece en esas cartas. Sin embargo, considero que Arendt otorgó una respuesta a su inquietud en dos conceptos fundamentales: la comprensión como dadora de sentido y en la acción como la capacidad de los seres humanos de comenzar algo nuevo en el mundo. Ni la acción, ni la comprensión poseen un final determinado, su única conclusión es la desaparición de la humanidad. Si tomamos en cuenta el significado de esos dos conceptos en la historia podemos mostrarla como comienzo y no únicamente como un relato completamente ajeno y alejado de nuestro presente.

⁹³ El texto en inglés: How is it possible [...] to learn something new from history?” cfr. en Arendt, Hannah y Karl Jaspers, *Correspondence 1926- 1969*, Trad al inglés de Robert and Rita Kimber, New York, Harcourt Brace and Company, 1992,p.3.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos en línea:

The Hannah Arendt Papers, The Library of Congress, <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html> (consultada el 18 de septiembre de 2018-20 de septiembre 2019).

Obras de Hannah Arendt.

Arendt, Hannah y Gershom Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*., Trad De Linda Maeding y Lorena Silos Ribas. Madrid, Editorial Trotta, 2018, 327 p.

Arendt, Hannah y Heinrich Blücher, *Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, Trad al inglés de Peter Constantine, New York, Harcourt Inc, 2000, 459 p.

Arendt, Hannah y Karl Jaspers, *Correspondence 1926- 1969*, Trad al inglés de Robert and Rita Kimber, New York, Harcourt Brace and Company, 1992, 821 p.

Arendt, Hannah y Martín Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Trad De Adan Kovacsics, Barcelona, Heder, 2000, 446 p.

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, 156 p.

_____, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2012, 270 p.

_____, *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, 171 p.

_____, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, México, Debolsillo, 2016, 440 p.

_____, *Ensayos de comprensión (1930-1954) Escritos no reunidos e inéditos*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, 554 p.

_____, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, trad de Ana Poljak, Buenos Aires, Ariel, 2016, 430 p.

_____, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferri y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa Editorial, 1990, 284 p.

_____, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, 124 p.

_____, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, 366 p.

_____, *La promesa política*, trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, México, Paidós, 241 p.

_____, *La vida del espíritu*, trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 202, 475 p.

_____, *Lo que quiero es comprender*, trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Madrid, Editorial Trotta, 2010, 304 p.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, México, Alianza, 2006, 618 p.

_____, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, 233 p.

_____, *Poemas*, trad. de Alberto Ciria, México, Herder Editorial, 2017, 176 p.

_____, *Rahel Varnhagen*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, 388 p.

_____, *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 2017, 476 p.

_____, *Sobre la violencia*, Trad. de Guillermo Solana, Madrid, Editorial Alianza, 2005, 144 p.

_____, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 349 p.

_____, *The promise of politics*, New York, Schocken Books, 2005, 218 p.

_____, *Tiempos presentes*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Gedisa Editorial, 2002, 222 p.

_____, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos.*, Trad. de Manuel Candel Sanmartín, Barcelona, Paidós, 2005, 224 pp

Obras citadas sobre la vida y obra de Hannah Arendt.

Abián Plaza, José Luis, “La naturaleza en la labor. La noción de labor en el capítulo III de *La condición humana*”, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía. Consultado el día 18 de diciembre, en línea: <http://elbuho.aafi.es/buho8/ABIAN.pdf>.

Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Madrid, Herder Editorial, 2010, 288 p.

Anders, Gunter, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, Trad De Alicia Valero Martín, Barcelona, Paidós, 2013, 156 p-

Barrio, Catalina “El quién de la acción política en Hannah Arendt.”, En *Areté. Revista de Filosofía.*, vol. XXVIII, n.1, 2016, p. 105-125.

Bernstein, Richard, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, Trad. de Federico Colmenares y Santiago Rey, Barcelona, Gedisa, 2019, 128 p.

Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, 254 p.

_____, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, en línea: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031>, (Consultado el día: 3 de Agosto de 2018)

_____, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, 287 p.

Campillo, Antonio, "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.", *Daimón Revista Internacional De Filosofía*, n. 26, p.165.

Cruz, Manuel *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006, 138 p.

_____, *Amo y luego existo. El amor entre filósofos*, Madrid, Espasa Libros, 2010, 250 p.

Di Pego, Anabella *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires Editorial Biblos, 2016, en línea: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.600/pm.600.pdf>, (Consultado el día: 14 de octubre de 2018).

Estada Saavedra, Marco (edición), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, 2013, 239 p.

Fernandez Castro, Roberto, “La melancolía del pasado. Hannah Arendt y la filosofía de la historia a cien años de su nacimiento” en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° 76, 2006, pp.17-25.

Fernández López, Daniel, “El concepto de amor en Hannah Arendt”, *Foro interno*, Vol. 16, 2016, p. 101-122.

Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Valencia, Feminismos, 2001, 504 p.

Gil Martín, Francisco Javier, “Platón contra la ciudad. La lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, Consultado el día: 7 de enero de 2018. En línea: [https://www.academia.edu/2019035/Plat%C3%B3n contra la ciudad. La lectura pol%C3%ADtica de Arendt acerca del mito de la caverna](https://www.academia.edu/2019035/Plat%C3%B3n_contra_la_ciudad._La_lectura_pol%C3%ADtica_de_Arendt_acerca_del_mito_de_la_caverna).

Gómez Bueno, Noelia, *Acción y biografía: de la política a la historia la identidad individual en Hannah Arendt*, Valencia, Editorial Tirant Humanidades, 2017, 391 p.

Lobo, María Fátima, *Hannah Arendt y la pregunta por el pensamiento y la acción*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 364 p.

Muñoz Sánchez, María Teresa, “Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 57, 2017, p.505-531.

Muñoz Sánchez, María Teresa, *Hannah Arendt: Ciudadanía y espacio público*, México, Universidad Intercontinental, 2015, 112 pp. (En prensa)

Neus, Campillo, “Comprensión y Juicio en Hannah Arendt.”, En *Daimón. Revista de Filosofía.*, n.6, 2002, p.125-140.

Ricoeur, Paul, “Action, Story and History: On Re-Reading. The Human Condition”., en *Salmagundi*, n.º. 60, 1983), pp. 60-72.

Rodríguez Suárez, Luisa-Paz, “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3, 2011, pp. 419-431.

Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 20003, 364 p.

Sancho García, Isabel, *Hannah Arendt: La búsqueda de la condición humana. Hombre, historia y ética*, Valencia, Pensament i Societat, 2008, 237 p.

Serrano de Haro, Agustín, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, en línea: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen06/pdf/15_SERRANO.pdf , (Consultado el día: 14 de Octubre de 2018)

Vera, Manuel Vera, “La diferencia entre *labor* y *trabajo* en la crítica de Hannah Arendt a la concepción del hombre de Marx”, Tesis de licenciatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2014, 122 p.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, 621 p.

Zerilli, Linda M.G , “We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt” en *Political theory*, Vol. 33, no. 2, 2005, p. 158-188.

Obras de consulta sobre la vida y obra de Arendt.

Gomes, Gilberto, “Arendt contra la historia”, *Rebelión*. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=234958>.

Gómez Ramos, Antonio, “El trabajo público de los conceptos”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 37, 2007, p.185-196.

Jaccottet Freitas, Gustavo, “La labor, el trabajo, la acción y la emancipación del ser humano para el goce de la condición humana en Hannah Arendt y Karl Marx”, *Prisma Jurídico*, vol. 12, n.2, 2013, p. 579-602.

Muñoz Terrón, José María, “Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción «en una compleja red de sostenimiento de la vida» “en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 47, 2012, p. 461-480.

Sorrentino, Vincenzo, “Amor mundi y politica en Hannah Arendt”, *Revista Laguna*, n.25, 2009, p. 19-30.

Tapia Tornado, Nancy Rocío “Lo privado y lo público en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Universitas Philosophica*, 2005, p. 71- 86.

Wilkinson, Lynn R., “Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory.”, *Duke University Press on behalf of the University of Oregon*, Vol. 56, n. 1, 2004, pp. 77-98.

Obras generales citadas.

Anders, Gunter, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, Trad De Alicia Valero Martín, Barcelona, Paidós, 2013,156 p.

Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl.*, Madrid, Ediciones Akal, 2000, 100 p.

Fernández Castro, Roberto, “Edmundo O ‘Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir” en *Historia y grafía*, Año 24, n.47, 2016, pp. 217-250.

Horkheimer Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1988, 304 pp.

Husserl, Edmund, Carta de Edmund Husserl a von Hofmannsthal, 12.01.1907. Consultado el 13 de noviembre de 2019. En línea: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2017000200009.

Jonas, Hans, *Memorias*, Trad de Ilana Giner Comín, Madrid, Editorial Losada, 2005, 471 pp.

Kant, *Critica del discernimiento*, traducción y edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, 491 p.

Koonz Claudia., *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich.*, Barcelona, Paidós, 2005, 408 pp

Marx, Karl *Escritos sobre el materialismo histórico*, selección, introducción y notas de César Rendueles, Madrid, Alianza Editorial, 2012, 272 p.

O 'Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p.264.

Patočka, Jan, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Trad de Iván Ortega Rodríguez, Madrid, Encuentro Ediciones, 2016, 214 p.

Platón, *República*, Trad De Conrado Eggers Lan, Madrid, España, 1988, p.346.

Obras generales de consulta.

Anders, Gunter, *George Grosz: arte revolucionario y arte de vanguardia*, Trad De Jorge Segovia, Maldoror ediciones, 2005, 80 p.

_____, *Nosotros los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, 98 p.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad De Julio Pallí Bonet, Barcelona, Editorial Gredos, 2008, 304 p.

Benjamin, Walter, *Escritos franceses*, Trad De Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, 448 p.

Berkowitz, Roger, "Reconciling oneself to the impossibility of reconciliation: Judgement and Worldliness in Hannah Arendt's Politics", Roger Berkowitz y Ian Storey, *Artifacts of Thinking*, New York, *Fordham University*, 2017, p. 9-37.

Butler, Judith, *Parting Ways Jewishness and the critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012, 251 p.

Di Pego, Anabella "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: Reconsideraciones sobre una relación problemática", *Intersticios*, 2005, vol. 10, no. 22-23, p. 39-69.

_____, La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 54, 2016, p.193-224.

Disch, Lisa J., "More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt", *Sage Publications, Inc.*, Vol. 21, n. 4, 1993, pp. 665-694.

Galindo Cruz, Fernando “Mundo común y política: el espacio de la acción en Hannah Arendt” , tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, 196 p.

Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, Trad De Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2013, 95 p.

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, Trad De José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 478p.

_____, *La autoafirmación de la universidad alemana*, Trad de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2009, 83 p.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Trad De José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 236 p.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, Trad De Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 118 p.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2010, 255 p.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Estudio introductorio de Germán Cano, Madrid, Gredos, 2010, 610 p.

Ortega y Gasset, José, *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente, 1979, 230 p.

Retamozo Benítez, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 51, n.206, 2009, p.69-91.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Prometeo, 2018, 185 pp.

