



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

TESIS QUE PARA OBTENER
EL GRADO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANDREA CERVANTES JIMÉNEZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ

CDMX, 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.

Para mi familia: Estela, Laura y Andrés.

*El llamado a levantar la voz no puede ser más pertinente
en medio de la oscuridad de los tiempos que corren.*

Norma Esther Andrade

El mundo es un buen lugar, valdría la pena defenderlo.

Ernest Hemingway

Agradecimientos

A Estela Jiménez, mi mamá, por estar ahí, siempre, con su amor y ternura, pero sobre todo por su ejemplo de valentía. A mi papá, Andrés Cervantes, por ser mi mayor ejemplo de solidaridad. A Laura, mi hermana, por enseñarme que se puede ser libre, aunque el mundo nos diga a nosotras, la mayoría de las veces, que no. A ustedes que han sido mis pilares en todos los sentidos.

A Jorge, mi compañero, por todo el amor y los cuidados durante este proceso.

A mi asesora y maestra Mayte Muñoz, por su confianza y paciencia, por su exigencia en cuestiones académicas y su comprensión en cuestiones anímicas. Por enseñarme que se puede ser una excelente investigadora y una gran humana.

A mis amigas, por todos los talleres que realizamos para trabajar la tesis en conjunto, por hacer el proceso más llevadero: Pecas, Ceci, Lili. A Denise y a Maricarmen, mis amigas, por confiar en mí y ofrecerme trabajo, sin duda mi independencia económica fue fundamental en este proceso. A todas ellas por sus pláticas, por *encontrarnos*, por su sororidad.

A mi sinodal el Dr. Aarón Palafox, por su lectura y sus comentarios. A la Dra. Zenia Yébenes, por aceptar ser mi lectora. A Pietro Ameglio por su lectura y por enseñarme que conceptualizar sólo es una herramienta para luchar. A la Mtra. Areli Montes por su minuciosa revisión de esta tesis y por sus enseñanzas desde el primer semestre de la carrera hasta el término de esta.

Índice

Introducción.....	5
1. Críticas a la tradición filosófica: antigua y moderna.....	15
1.1. Las actividades de la <i>vita activa</i>	17
1.2. La fragilidad de la acción.....	23
1.3. Historia antigua: la <i>bios</i> de los mortales.....	25
1.4. Primera inversión: filosofía política.....	30
1.5. Segunda inversión: concepto moderno de historia.....	34
2. Contar una historia para comprender.....	41
2.1. La tradición rota.....	43
2.2. Para qué comprender.....	47
2.3. Qué es comprender.....	51
2.4. La narración.....	56
3. Por una historia que comprenda el mundo humano.....	61
3.1. Una acción: contar lo que pasó.....	62
3.2. El narrador.....	68
3.3. Abonar para el mundo en común.....	73
3.4. La luz del relato, ejemplos.....	77
Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	90

Introducción

Hannah Arendt es una de las pensadoras políticas más importantes del siglo XX. Aunque en su momento tuvo varios detractores –desde filósofos e historiados hasta miembros de la comunidad judía, ya fuera por su peculiar metodología o la falta de ella o por su fidelidad a la realidad a pesar de cualquier interés particular–, ahora cuenta con una gama de investigadoras e investigadores que siguen las huellas que dejó para poder comprender los fenómenos políticos actuales y los acontecimientos que se dan en el mundo. Esta investigación se apoya en esas y esos investigadores.

Su obra se distingue, además de por su manera de abordar los fenómenos, por su erudición; en ella podemos encontrar un vaivén de referencias a los pensadores clásicos, a la literatura, a distintas corrientes filosóficas e incluso a comentarios de periodistas y políticos de su época. Esto se explica porque desde muy pequeña estuvo interesada en la literatura y en la filosofía, estudió latín y griego, y tuvo una formación universitaria en filosofía; sin embargo, todo su bagaje cultural lo utilizó para un “sencillo” propósito: “pensar lo que hacemos”.¹

Arendt fue una de los millones de judíos perseguidos por el régimen nazi, una de las personas a las que se les presentaban más problemáticas las acciones de sus “amigos” que las de sus enemigos; me refiero a que en el momento de salir huyendo de Alemania y buscar refugio en Francia muchos judíos eran entregados por disposición de esta última o a que sus amigos alemanes por temor o conveniencia apoyaban al Tercer Reich. Pero a pesar del riesgo que implicaba su condición de judía, no dudó en actuar en su momento. Poco se habla de esto, e incluso la propia Arendt optó por guardar silencio, pero gracias a Young Bruhel sabemos que “ayudar a figuras políticas que emprendían la fuga era para Hannah Arendt una satisfacción de su necesidad de actuar, de resistir, de declararse enemiga del régimen y de toda aquella gente conocida por ella que, en modos varios, colaboraba con el régimen”.²

Después de ese huracán por el que atravesó, finalmente se estableció en los Estados Unidos de Norteamérica. En esta época, en las décadas de 1950 y 1960, pudo detenerse a pensar en lo que había ocurrido, y es ahí donde escribe los textos *La condición humana*, *Entre el pasado*

¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 18.

² Elizabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, p. 169.

y el futuro. *Ocho ejercicios sobre la reflexión política y Hombres en tiempos de oscuridad*, entre muchos otros, pero a estos tres es a los que más hará referencia esta tesis.

Las investigaciones sobre el pensamiento arendtiano se han enfocado en diferentes aspectos, por ejemplo, en las distinciones entre poder y política, en la conformación del espacio público, en el sentido de las revoluciones, en la crítica a la modernidad, en la memoria y la historia, en la comprensión, entre otras problemáticas. La presente investigación se inscribe en la reflexión acerca del vínculo entre comprensión e historia y su relación con el mundo en común.

Mi gusto por la obra de Hannah Arendt surge, en principio, porque desde el inicio de la carrera tuve interés por la filosofía política y la filosofía de la historia y, al encontrarme con sus textos, las críticas sagaces y su manera de plasmar sus pensamientos en papel me impresionaron; después, porque a pesar de su innegable presencia en los debates actuales de filosofía política, en el colegio de Filosofía pocos son los docentes que la estudian, y mi compromiso como mujer que estudia filosofía es visibilizar el pensamiento de una filósofa; así, encuentro en Arendt una combinación entre el campo de estudio que me interesa y mi tarea como mujer que estudia filosofía. El primer acercamiento que tuve a su obra fue por la distinción que ella plantea entre poder y violencia, pero conforme me adentraba en las lecturas me di cuenta de que se puede encontrar en sus obras una propuesta de cómo comprender la historia, o a riesgo de contradecir a la misma Arendt,³ una propuesta propiamente dicha de *filosofía de la historia*. Esta pone énfasis en los relatos y, por ello, nos ayuda a comprender nuestro presente. En otras palabras, su propuesta de comprensión de la historia me ayudó a darle sentido a la época en la que me encuentro. Así, decidí hacer una investigación sobre la importancia de los relatos para la historia y su comprensión.

Y a partir de ese tema, que ya ha sido estudiado por diferentes investigadoras, planteé el objetivo general de esta tesis: analizar cómo la propuesta arendtiana de comprensión de la

³ En una entrevista televisiva con Günter Gaus en octubre de 1964, Arendt afirma que ella no es filósofa y veremos a lo largo de la tesis por qué toma distancia de los filósofos. Cf. H. Arendt, "Entrevista televisiva con Günter Gaus" en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, p. 42.

historia nos permite comprender que el papel de la historia consiste fundamentalmente en su aportación en la conformación de un mundo en común.

Para lograr tal objetivo trazaré la siguiente ruta: en el primer capítulo se verán las formas de teorizar el mundo que nuestra autora considera inadecuadas para comprenderlo. Este es el paso necesario para que, en el segundo capítulo, se pueda analizar la relación que existe entre la comprensión adecuada (*understanding*) del mundo y la narración (*story/storytelling*), y cómo esta relación conforma una nueva propuesta de filosofía de la historia (*history*). Finalmente, en el tercer capítulo, se mostrará cómo con su propuesta de comprensión de la historia –la comprensión de lo acontecido a través de relatos– no se pierde el mundo en común sino, por el contrario, se abona al espacio público y a la conformación del mundo en común.

Así, pues, mi hipótesis de investigación se puede formular del siguiente modo: si atendiendo a la propuesta arendtiana comprendemos la historia como las narraciones de lo acontecido a través de relatos, entonces la historia pasa a entenderse como un artefacto humano fundamental para la constitución de nuestro mundo en común.

El primer capítulo se intitulará “Críticas a la tradición filosófica: antigua y moderna” y en él pretendo mostrar cómo, debido a que nuestra autora parte del problema de que la tradición filosófica no ha sido capaz de comprender “[...] todo lo que pertenece a la coexistencia de los hombres en un mundo en común”,⁴ sus críticas son para evidenciar esta pérdida o desinterés del mundo en común. Abriré este capítulo con un concepto nodal que rompe de tajo con la tradición filosófica: la *vita activa*, ya que se compromete íntimamente con la conservación del mundo, a diferencia de la *vita contemplativa*. Por ello es que Arendt hace del concepto de «vida activa» el eje de sus reflexiones. Por otro lado, en el primer apartado del capítulo explico categorías que son pilares de la propuesta de Arendt y que retomaré a lo largo de la tesis. Esto me servirá para construir un piso con la finalidad de contar con los conceptos básicos del pensamiento arendtiano para mis posteriores desarrollos. También en este primer capítulo desarrollaré los conceptos de «labor», «trabajo y acción», «natalidad» y

⁴ H. Arendt, “La tradición y la época moderna” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 33.

«pluralidad». A partir de la explicación de la labor, como aquella actividad del humano que es necesaria, que le permite metabolizarse con la naturaleza, y que se da bajo la lógica del consumo; el trabajo como actividad que crea objetos artificiales, que se da bajo la lógica de medios fines y la acción como aquella que se da por el impulso de iniciar y diferenciarse de los demás, se podrán ver las lógicas bajo las que se desarrollan las actividades del humano. Es desde esta categorización que parten las críticas de Arendt y su propuesta. Por ejemplo, según nuestra autora, la lógica del trabajo inundará todos los espacios en la Época Moderna, tiempo en que nació el concepto de historia como causal⁵ y objetivo. Como se verá en el cuerpo del trabajo, la crítica en el pensamiento arendtiano no es sólo destrucción, sino al mismo tiempo un ejercicio de experimentación.

Aunque la vida activa se conforma por tres actividades: labor, trabajo y acción, desarrollo en extenso el concepto de acción en el segundo apartado (1.2). Esta categoría es importante porque las características inmanentes de la acción: la ilimitación, la impredecibilidad, la irrevocabilidad y su falta de autor, la hacen incierta, y como se verá, esa es la razón por la que los filósofos han tratado de buscar una solución a esta inestabilidad a través de la necesidad, ya sea por la autoridad de la verdad o por la causalidad de la historia. Por otro lado, pongo más atención en esta actividad pues es a partir de la acción y el discurso que aparecen las historias (*stories*) y el mundo en común.

En el tercer apartado (1.3) de este capítulo dibujo los rasgos que tiene la propuesta arendtiana de historia: ser imparcial, no objetiva, y que le devuelve al acontecimiento su importancia, en vez de sumergirlo en el proceso como la historia moderna. Estas características son retomadas de los griegos Homero y Heródoto. Sin embargo, ya en el capítulo segundo, se podrá ver que Arendt se enfrenta con el problema de no querer conservar lo que pasó, a diferencia de Heródoto. Será en este punto donde se juega parte de su propuesta.

Finalmente me aboco de lleno en, por decirlo de alguna manera, cómo *no* se tiene que comprender el mundo; esto es, por un lado, me refiero a los filósofos antiguos (1.4), quienes

⁵ En el imaginario actual de los historiadores aún persiste la idea que se tienen que analizar los fenómenos a partir de sus causas. Por ejemplo: En "La historia continúa" en *Revista de historia actual*, vol. 1, Núm. 1 (2003), pp. 9-11, Julio Pérez Serrano refiriéndose al historiador dice que lo que le es propio es "[...] la identificación de tendencias y la explicación causal de los procesos en el mediano y largo plazos."

empezaron su análisis a partir del humano –no de los humanos– y apelaban a la autoridad de la razón; sin embargo, el mundo en común parte de la pluralidad humana y por ello no puede tener una autoridad inapelable sino un montón de discursos, donde la pauta para ser aceptados tendría que ser la persuasión. Para nuestra autora los hechos o acontecimientos que se dan en el mundo en común no son problemas de conocimiento y, por ello, no deben tratar de conocerse sino de comprenderse.

Por otro lado para cerrar el capítulo, abordaré la concepción moderna que se tiene de historia, con las características de ser objetiva, ser analizada desde un proceso causal y pensada como algo hecho por los humanos. Aunque la crítica al concepto moderno de «historia» fue una tarea de la que se encargaron muchos filósofos que tuvieron cerca el acontecimiento del totalitarismo, como Adorno, Horkheimer y Benjamin, entre otros, desde la Teoría crítica, Lyotard desde el pensamiento postmoderno y Danto desde la estética. Hannah Arendt no fue la excepción. Con sus respectivas distancias de los autores antes mencionados, también puso en cuestión el concepto moderno de «historia». Como dije, este primer capítulo tiene por objetivo mostrar dos críticas que nuestra autora hace a la tradición filosófica: a la antigua y a la moderna, con lo que voy a visibilizar cómo con estas tradiciones se deja de lado el mundo en común y, por lo tanto, una comprensión adecuada de lo acontecido.

El segundo capítulo lleva por título “Contar una historia para comprender”. Con este título pretendo hacer explícita la relación entre la comprensión y la narración en la propuesta de filosofía de la historia que se encuentra en Arendt. Una historia que pone de relieve a los relatos. La palabra «propuesta» no hace referencia a una serie de prescripciones de cómo *debería hacerse* la historia, sino que es una provocación para contarla de otra forma.

Lo anterior porque el objetivo del segundo capítulo es reconstruir la propuesta de filosofía de la historia. La historia (*history*) para Arendt no es otra cosa que un conglomerado de relatos (*stories*); y su propuesta, en pocas palabras, es que la historia se comprende de manera adecuada contándola a modo de narración discontinua, y fijando la mirada en el acontecimiento.

Este capítulo, desde el inicio, hace manifiesto que su pensamiento parte de una ruptura con la tradición, por eso asevera que no se puede confiar en ella. En el apartado 2.1 (La tradición

rota) explico, por un lado, qué es la tradición como concepto y desarrollo tres acepciones: como autoridad –indica que modelos de pensamiento se deben aceptar–, como testamento –nos puede decir cuáles son los tesoros que la cultura ha heredado a la humanidad– y, por último, como puente que posibilita que las ideas del pasado puedan transitar al futuro. Por otro lado, y a modo de complemento, explico por qué Hannah Arendt asegura que el hilo de la tradición se rompió y no podemos fiarnos del todo de ella. Esa ruptura, veremos, se da por el acontecimiento del totalitarismo nazi, pues fue de tal magnitud que quebró definitivamente las categorías éticas y políticas que se tenían. Para cerrar este apartado y dar pie al siguiente, muestro las dos consecuencias que acarrea el hecho de que la tradición se haya roto: la primera es que únicamente en esta situación el pasado puede mostrar cosas que nadie ha logrado ver antes; la segunda, y a la que se trata de dar solución, es que sin una perspectiva que esté bien cimentada en la tradición toda perspectiva del pasado está en peligro, y pareciera que no hay una continuidad voluntaria en el tiempo sino un cambio eterno del ciclo biológico. La solución la explico hasta el último apartado de este segundo capítulo.

Antes hablo en extenso sobre la comprensión, en el segundo y tercer apartado desarrollo detenidamente para qué y qué es la comprensión y las características particulares de la narración discontinua, que se enfoca en el acontecimiento y que este se cristaliza, y su intrínseca relación. En estos apartados aclaro cuál es la metodología arendtiana o cuáles son los marcos orientadores para analizar lo que ocurre.

En el apartado 2.2 abordo directamente la cuestión *¿para qué comprender?* Este apartado es un primer acercamiento desde una perspectiva existencial. La respuesta que propongo es que comprendemos primero porque necesitamos reconciliarnos con el mundo, hacerlo nuestro hogar al darle sentido. Luego, porque es una actividad vital humana, es decir, es el modo específicamente de vivir, pues siempre lo estamos llevando a cabo. Para la autora, desde el momento en que llegamos al mundo lo dotamos de sentido para poder habitarlo. Antes de seguir y que se puedan hacer interpretaciones sobre las posturas arendtianas, debo decir que al final de este apartado aclaro que reconciliación no es perdón, pues este último se concede a la acción de los otros, y la reconciliación tiene que ver con el mundo donde las acciones son posibles.

Después, en el apartado 2.3 analizo qué es comprender y cuáles son sus etapas y sus características. Comprender es envolver de sentido un acontecimiento. Sus etapas son dos: la comprensión preliminar y la auténtica comprensión. Al conceptualizar cualquier acontecimiento, el concepto debe estar relacionado con otros conceptos, pero no debe confundirse con esos otros conceptos. Esto es el “arte de trazar distinciones”, término que retomo de André Macedo. Este es su primera característica y es fundamental para dar cuenta de que los conceptos que se encuentran en el corpus arendtiano siempre permanecen en una constante contrariedad. Otra característica es que a la comprensión no le interesa hacer a un lado los sentimientos para tratar de ser “objetiva”. Finalmente, se podrá ver como sus características se condensan en una sola metáfora: el pescador de perlas.

Con esta metáfora hablaré de su modo de proceder, me refiero a la recuperación del sentido real de los conceptos, que tuvieron su origen en cierto momento histórico y que con el paso del tiempo se ha distorsionado. Arendt nos dice que “[...] una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, [sirve] para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político”.⁶ Cabe mencionar que nuestra autora recurre constantemente a la época clásica (Grecia y Roma), ya que piensa que es desde ahí donde parte la tradición de la filosofía política occidental –a la cual pertenecemos–. Este buscar en la historia los orígenes de los conceptos es lo que llama *la tarea del pescador de perlas*.

Finalmente, señalo cómo es que la narración (2.4) es la actividad con la que se llega a una adecuada comprensión. Por un lado, porque la narración sirve para contar lo que ocurrió y, por otro, porque no atenta contra la naturaleza de la acción, o sea, no huye de sus cualidades sino las abraza. Dado que Arendt no trata de huir de la libertad de la acción no intenta explicar la historia por medio de un proceso causal. Su propuesta se centra en el acontecimiento, eso lo explico en este apartado, y su narración es de forma discontinua, con lo cual no quiero decir que deje todo al azar, sino que recurre a otro concepto que es la «cristalización».

⁶ H. Arendt, Prefacio a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 30.

Cuando Arendt emprende su crítica al concepto moderno de historia, al mismo tiempo está llevando a cabo un experimento mental para comprender el presente.⁷ En este intento, ella retoma algunos elementos del concepto clásico de historia, por ejemplo: el héroe, el narrador y el espectador. Todos estos conceptos son desarrollados en el tercer y último capítulo que lleva por nombre “Por una historia que comprenda el mundo humano”. Como lo que me interesa demostrar es que con su propuesta no se pierde el mundo en común sino que se constituye, desarrollo en el último capítulo qué es el mundo en común. También doy algunos ejemplos de cómo los relatos que Arendt escribe de hombres y mujeres iluminaron, ya fuera con su acción o su obra, a nuestro mundo en oscuridad y conservaron el mundo en común. Para poder comprender el presente, la historia se tiene que construir a partir de relatos que sirven como ejemplos. Escogí el texto de *Hombres en tiempos de oscuridad* porque es una compilación hecha por la misma Arendt y porque sólo hay biografías; esto es, se trata de un ejemplo, un ejercicio de su propia concepción del ejercicio de historiar.

Pero la principal tarea, en el tercer capítulo, es cumplir al objetivo general de la tesis que es explicar cómo con la propuesta de comprensión de la historia, en la obra arendtiana, no se pierde el mundo en común, al contrario, se abona a él, a diferencia –como se verá desde el primer capítulo– de la historia que toma el proceso causal como base. Ella nos da un claro ejemplo de cómo la lleva a cabo al escribir una serie de relatos biográficos. En el último apartado (3.4) rescataré algunos de esos ejemplos.

Este capítulo, además, fungirá como articulador de los conceptos que hayan arrojado dudas en los capítulos anteriores. Por eso, el primer apartado está destinado a resolver la duda sobre la verdad que surge acerca de la multiplicidad de relatos al hablar sobre un acontecimiento. Desde el principio me centro en el concepto de «verdad»; veremos que, del tipo que sea, tiene un grado de coacción y gracias a ello esta es independiente de los deseos o anhelos de particulares. La verdad de hecho es la base para que nazcan las opiniones, acepta varias versiones de un mismo acontecimiento, pero estos relatos siempre deben partir de una verdad de hecho, tener por base un sustrato verdadero.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 32.

Por otro lado, mostraré que la verdad tiene al menos tres funciones: decir lo que pasó, ser un dique en los asuntos políticos y que puede llegar a ser una acción en tiempos de crisis. Me centro en la primera y la tercera funciones porque tienen una relación directa con la historia. La tercera me ayuda a argumentar que la obra de Arendt está situada desde un lugar de crisis; digo esto porque pienso que en ese lugar ciertas actividades se pueden transformar. Por ejemplo, considero que la narración de un hecho, que en un principio es una llana descripción, en una situación de crisis, donde todos mienten, se puede transformar en una acción. El punto sobre la narración que se convierte en acción me servirá de hilo conductor para iniciar la explicación de cómo con esta propuesta de comprensión de la historia se contribuye al mundo en común.

En el apartado siguiente (3.2) hablo de la figura del narrador, pues si bien el actor es quien puede convertirse en héroe al dejar sus actos en la memoria, quienes ven sus actos y los cuentan son quienes la conservan, esto es, en primera instancia los espectadores y, después, quien cuenta su historia: los narradores. La acción para ser preservada necesita primero ser vista y escuchada, por eso se lleva a cabo frente los demás y después transformada en narraciones, de ahí que el narrador sea también un fabricante. En este apartado desarrollo la relación inquebrantable y dependiente entre las dos partes dependientes de un recuerdo, quien da pie al recuerdo y quien lo conserva, o el actor y el narrador.

También en este apartado, en lo que respecta al héroe matizo el concepto para que quede claro que me refiero a un actor que tiene la cualidad de ser recordado a lo largo del tiempo por haber salido al espacio público.

En el penúltimo apartado que titulo “Abonar para el mundo en común” voy a hablar detenidamente sobre el concepto «mundo en común». Este apartado es esencial porque significa casi el paso final para cerrar la argumentación de esta investigación. El último apartado me sirve para hablar sobre el ejemplo e ilustrar el actuar de Arendt al escribir *Hombres es tiempos de oscuridad*. Dado que el capítulo es sobre el mundo en común, diferencio y hablo sobre la relación entre este, el espacio de aparición y el espacio público, pues aunque son semejantes no son lo mismo y no hacer las diferencias, como Arendt lo demuestra, sólo entorpecería la comprensión. A partir de estas explicaciones conceptuales se verá que espacio público se presenta de dos formas: como espacio de aparición y como

mundo en común. La principal característica del espacio de aparición es que ahí aparece la realidad. El mundo en común, en cambio, se caracteriza porque nos relaciona a unos con otros y perdura en el tiempo.

Para terminar ese apartado recurro a Sheila Benhabib, quien propone que el espacio público en la obra de Arendt se puede ver de dos maneras: como el espacio público agonista o como el espacio público asociativo. En esta investigación yo me centraré en el primero porque considero que es más fructífero ver las acciones agonistas como un ejemplo de valor ante situaciones de crisis. Argumento que el espacio público agonista no es competitivo sino ejemplificativo. Ya al final de la explicación muestro las consecuencias de perder el espacio público y, por lo tanto, el mundo en común.

Como ya he anunciado doy algunos ejemplos de los relatos biográficos que Arendt escribe, por ejemplo, Rosa Luxemburg, Isak Dinisen, Benjamin o Brecht. Con estos ejemplos pretendo demostrar que la propuesta de historia de Hannah Arendt no se queda en letra muerta. Estos relatos no sólo son un ejemplo de personas que iluminaron sus épocas sino un ejemplo de cómo podemos tratar de narrar la historia para no perder el mundo en común y contribuir a él.

Desarrollo todo lo anterior porque estoy convencida en que la propuesta de historia arendtiana nos puede ayudar a comprender nuestro presente. Las siguientes páginas son un intento de demostrarlo.

1. Críticas a la tradición filosófica: antigua y moderna

Las críticas que Arendt realiza a la tradición filosófica son para evidenciar la pérdida de la esfera de los asuntos humanos *qua* humanos. En otras palabras, si ella emprende estas críticas es para rescatar esa esfera que nombra «mundo en común» –mismo que nos une, y también nos separa. El mundo en común es una expresión del espacio público, donde los humanos viven con otros y aparecen como libres.⁸ En este contexto, el objetivo de este capítulo es mostrar dos críticas que Arendt realiza a la tradición filosófica: una a la antigua y otra a la moderna, y ver de qué forma se deja de lado el mundo y, por ende, su adecuada comprensión en cada una de estas tradiciones.

Nuestra autora, al menos en su obra de los años cincuenta,⁹ discurre sobre la *vita activa*, más que sobre la *vita contemplativa*, pues la primera se compromete con el mundo. Fijar la atención en qué es la *vita activa* es hacer ya algo distinto de la tradición filosófica, puesto que ni la tradición que inaugura la filosofía antigua, ni la tradición que inaugura la filosofía moderna la tratan de forma adecuada. La filosofía antigua miraba a la *vita activa* de manera subordinada frente a la *vita contemplativa*; la filosofía moderna la exaltó, al grado de ponerla por encima de esta última, sin embargo, no la analizó de forma correcta, sino que confundió sus tres actividades: la acción, el trabajo y la labor.

Las distinciones que recoge Arendt de *la vita activa* son un pilar de su obra; al analizar cualquier fenómeno recurre a ellas. Además, a partir de las diferentes lógicas, es decir, modos de estar y habitar el mundo de estas actividades es posible para Arendt hacer una crítica a la tradición. Es importante que se entienda que la crítica en la obra arendtiana tiene una relación porosa con la experimentación, pues nos dice la propia Arendt que el “[...] paso gradual del énfasis [de la crítica a la experimentación] no es arbitrario, porque existe un elemento de

⁸ Los conceptos de mundo en común y espacio público son desarrollados por Arendt en *La Condición humana*. Estos serán abordados en extenso en el capítulo tercero de esta tesis.

⁹ Es indispensable aclarar que en esta investigación únicamente abordaré la obra que Arendt escribe en los años cincuenta, no acudiré a su obra tardía o de los años setenta. Por ejemplo, dejaré de lado las disertaciones que hace sobre las diferencias entre la voluntad, el pensamiento y el juicio, en obras como *La vida del espíritu* y *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

experimentación en la interpretación crítica del pasado [...]”.¹⁰ Ella critica el pasado debido a que le interesa experimentar formas de comprender.

Por la anterior, lo primero que hago en este capítulo es explicar (1.1) qué es la *vita activa* y la lógica de sus actividades. Posteriormente, dedico un apartado (1.2) a la acción porque sus características y su relación con la natalidad y la pluralidad son la clave para hablar de la importancia de la libertad en el mundo en común.

Cuando digo que Arendt recoge las distinciones de la *vita activa* es porque las retoma de su significado original, aquel que tenían donde se acuñaron, esto es, en la Antigua Grecia. Nuestra autora acude constantemente a los antiguos griegos, no sólo en busca del significado de las palabras, sino de formas de relacionarse, ya sea entre ellos mismos, con el mundo o la naturaleza. No analiza a los griegos con nostalgia e intenciones de regresar a un pasado muy lejano, sino más bien cuando habla de los griegos los trae a cuenta porque le sirven como modelos. Di Pego, siguiendo a Canovan, nos dice que para Arendt “[la] visión del pasado no es meramente utópica ni pretende una rehabilitación anacrónica de las formas políticas de la antigüedad [...]”.¹¹

Por esto, después de explicar las distinciones de la *vita activa* –sobre todo, de la acción– hablo de (1.3) cómo era la relación de los antiguos griegos con la naturaleza y la importancia que tenía para ellos el quehacer histórico. La función de este apartado, en la investigación en su conjunto, reside en que aquí se pueden ver las dos características que Arendt retoma del quehacer histórico de los antiguos griegos para su propuesta, me refiero a la imparcialidad homérica y la importancia que por sí mismo tiene un acontecimiento. Estas serán analizadas profundamente en el apartado 2.4 del segundo capítulo.

Por otra parte, en este apartado en particular, me di cuenta de que si se revisa la relación que los antiguos griegos tenían con la naturaleza (tal como hizo Arendt) se puede ver el contraste que el concepto de «mortalidad» tiene con el de «eternidad»; este último fue usado por los filósofos y justo ahí empieza la crítica de Arendt hacia la tradición de la filosofía antigua.

¹⁰ H. Arendt, Prefacio a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 30.

¹¹ Anabella Di Pego, *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, p. 220.

Para nuestra autora, la filosofía antigua se inaugura con Platón y, la moderna, con Descartes. Las características que señala de estas dos épocas, y que precisamente son las que permiten ignorar el mundo, son la actitud del filósofo-rey, por parte de la filosofía antigua, y el concepto de historia como proceso causal, por parte la filosofía moderna. En esta investigación se eligen precisamente estas épocas porque en ellas se dan las inversiones¹² que nos señalan el cambio de percepción respecto a la *vita activa* y la *vita contemplativa*, y, por ende, la apreciación del mundo. La primera inversión la denomino «inversión intelectual» y la segunda como «inversión real».

Dedico un apartado (1.4) a ver cómo se despliega la actitud del filósofo-rey y cómo se pierde el mundo en común con esta actitud; lo hago recuperando la diferencia que hay entre autoridad y persuasión. Cierro este primer capítulo con un apartado dedicado a (1.5) la concepción moderna de abordar la historia: desde la objetividad y como un proceso causal, y a las consecuencias que traen al mundo en común ver la historia de este modo.

1.1 Las actividades de la *vita activa*

Para comprender la experiencia que tenemos en la Tierra, Arendt se enfoca en aquellas condiciones del humano que históricamente habían sido menospreciadas o confundidas por la filosofía. Pone su atención en el plano de la *vita activa* más que en el de la *vita contemplativa*. Es importante aclarar que ella habla de condiciones humanas, no de determinaciones, pues comprende que los humanos no están determinados absolutamente, que no son simples criaturas sujetas a la Tierra;¹³ tampoco habla de naturaleza humana, pues esta indica ahistoricidad y esencialidad.¹⁴

¹² Cf. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 317-319.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 25.

¹⁴ Además, para Arendt el problema de la naturaleza humana no parece tener respuesta, ya sea en sentido individual desde la psicología o en sentido general desde la filosofía. Pues para ella “resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un «quién» como si fuera un «qué».” Esta cita se encuentra en *La condición humana*, p. 24.

Se puede decir que la primera confrontación que tiene con la tradición justo está en enfocarse de lleno en la *vita activa*. En sus propias palabras, Arendt dice que “[...] el empleo de la expresión *vita activa*, [...] está en manifiesta contradicción con la tradición”.¹⁵ Por un lado, la filosofía antigua al concederle una limitada dignidad, únicamente porque servía para satisfacer las necesidades y exigencias que requería un cuerpo vivo para la contemplación, nunca se encargó de analizarla y sólo intentó servirse de ella para sus propios fines. Por otro lado, la filosofía moderna la retomó, pero de forma equivocada, pues no miró la diferencia entre labor, trabajo y acción.

La *vita activa* se refiere a la vida humana cuando se encuentra activamente comprometida en hacer algo, “[...] está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos, que nunca deja ni trasciende por completo”.¹⁶ Se da en un mundo común con cosas y demás humanos, nunca en absoluto aislamiento, indica movimiento y sus tres actividades – labor, trabajo y acción– se abocan hacia la permanencia en el mundo, ya sea como supervivencia, durabilidad o recuerdo.¹⁷

Arendt rescata esta parte de la vida por motivos precisos: primero porque está interesada en la experiencia de los humanos, en los asuntos que se dan entre ellos y cómo conforman el mundo; después, porque si se encasilla a la acción, el trabajo y la labor en un mismo sitio se borran las distinciones y los vínculos que se tejen entre ellas y, por lo tanto, es imposible comprender la actividad de los humanos sobre la Tierra; por último, porque está interesada en devolver a la acción su más grande característica: la de ser libre.

La labor se refiere a aquellas actividades que el humano *necesita* llevar a cabo para sobrevivir. Son actividades básicas e indispensables para la vida, como dormir, comer y reproducirse. Su lógica es la del consumo: en cuanto se obtiene el alimento o el descanso, se termina la actividad e incluso la materia que se necesitó. “[...] el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo”.¹⁸ La labor asegura la supervivencia de cada individuo, y más aún, de la especie en su conjunto, por eso es plausible decir que, en

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

la labor un individuo puede ser intercambiable por otro, ya que cualquiera cumpliría el objetivo: la supervivencia de la especie¹⁹ o la regularidad natural.

La relación que el humano tiene con la naturaleza en este ámbito es meramente metabólica. Siempre que llevamos a cabo esta actividad no nos distinguimos en ninguna forma con otra especie –por esta razón Arendt llama al humano, bajo esta condición, *animal laborans*– y nos acoplamos al movimiento circular del proceso biológico de la vida. Esta actividad no es productiva, no deja objeto alguno tras llevarse a cabo y, si lo hace, es mero accidente.

Arendt ilustra la diferencia entre labor y trabajo con un ejemplo muy didáctico: un panadero que labora y un carpintero que trabaja. La diferencia que existe entre ellos es que el producto accidental del primero se desvanece al momento de su consumo, en cambio el producto intencional del carpintero, por ejemplo, una mesa, durará, tal vez, hasta generaciones posteriores.²⁰

El trabajo es la actividad que tiene la capacidad de fabricar objetos, a su vez, el cúmulo de estos crea nuestro mundo objetivo. Corresponde a lo no natural. Produce un mundo «artificial» de cosas, para que los humanos se adapten a las condiciones particulares de su entorno,²¹ como el clima o la amenaza de bestias más fuertes que ellos. El mundo que crea es objetivo, resistente y perdurable en el tiempo. El mundo objetivo que crea el *homo faber* es un estar entre (*inter-est*); este une a los hombres y estabiliza, de alguna manera, la vida humana.

Como vimos en el ejemplo del panadero y el carpintero, el mundo de cosas que se fabrica mediante el trabajo trasciende a cada una de las vidas individuales que trabajaron para su creación. Por eso, así como la labor conserva la vida misma, la condición humana del trabajo crea y conserva la mundanidad.

Su lógica es la de medios-fines. Aquí es cierto que todos los medios están justificados para conseguir un fin; es más, el fin produce y organiza los medios. Por ejemplo, el fabricante ejerce violencia sobre la naturaleza para poder conseguir su producto final, el “fin justifica

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 117.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 107.

²¹ Cf. Fernando Galindo Cruz, “Mundo común y política: el espacio de la acción en Hannah Arendt”, p. 21.

[esa] violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera”.²²

Por otra parte, toda fabricación tiene un comienzo y un fin determinados y «predecibles». El proceso del trabajo se realiza siguiendo un modelo “[...] cuya existencia precede al trabajo y persiste una vez que este ha finalizado, por ello se pueden fabricar múltiples cosas”.²³ Ya que el *homo faber* necesita un modelo preciso para llevar a cabo su actividad, desde un principio se contemplan los pasos a seguir para que un objeto cumpla con ciertos requerimientos. El principio se encuentra al idear el modelo y el fin se halla al tiempo que se concreta el modelo en un objeto.

La amenaza constante que nuestra autora identifica es que el comportamiento del *homo faber*, de violentar e instrumentalizar la naturaleza y de valorar todo bajo la lógica medios-fines, se puede extender a cualquier actividad humana. “El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente [...]”;²⁴ este comportamiento será el que más predomine en la Época Moderna. Su lógica de medios-fines está en la base de su concepción histórica –veremos más adelante las razones por las cuales Arendt toma distancia de estas posturas.

La otra actividad de la *vita activa* es la acción, que para ser una condición humana requiere del acompañamiento del discurso –en la obra arendtiana, cuando se habla de acción debe entenderse que va de la mano del discurso, si no aquella sería mera automaticidad. Como se mencionó anteriormente, si bien las actividades humanas tienen como cualidad que se lleven a cabo en la cercanía de unos con otros, “sólo la acción es inimaginable sin la presencia de los demás”,²⁵ pues cuando alguien actúa en el mundo se presenta ante los demás.

Así como la condición de la labor es la vida misma y la del trabajo la mundanidad, la natalidad y la pluralidad son las condiciones humanas de la acción y el discurso.²⁶

²² H. Arendt, *La condición humana*, p. 171.

²³ A. Di Pego, *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, p. 233.

²⁴ H. Arendt, *op. cit.*, p. 175.

²⁵ Gloria Gallo, “Acción, historia y naturaleza en el pensamiento de Hannah Arendt”, p. 130.

²⁶ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 202.

La pluralidad es el hecho de que *los hombres, no el hombre*, habiten la Tierra y hagan el mundo una multiplicidad de humanos, no un único sujeto metafísico. Dice Arendt que la pluralidad “[...] es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”.²⁷ Dicho en otros términos, la pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción, ya que si los hombres no fueran iguales no podrían comunicarse; si no fueran distintos, no necesitarían ni la acción ni el discurso para entenderse, únicamente con un lenguaje de signos sería suficiente.²⁸

La distinción para los humanos no significa únicamente alteridad de otros humanos, así como los objetos lo son de otros objetos. Ni es algo “natural”, sino que se produce cuando con la acción y el discurso ellos mismos se diferencian y se muestran únicos ante los demás. “[...] sólo [los humanos pueden] expresar esta distinción y distinguirse, y sólo [ellos] pueden comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor”.²⁹ Con la acción y el discurso los humanos muestran en el mundo quiénes son, contestan ante los demás la pregunta esencial de cualquier recién llegado: ¿quién eres tú? Y con sus respuestas obtienen su distinción.

Pero presentarse en público se basa en la iniciativa, la cual es propia de la natalidad que siempre nos impulsa a insertarnos en el mundo humano; este no es lo mismo que el mundo objetivo, es otro *inter-est* que se compone de hechos y palabras.³⁰

Esta inserción en el mundo de las relaciones humanas es como un segundo nacimiento al cual acuden los humanos, no por necesidad ni por utilidad –como lo sería en la labor y en el trabajo respectivamente–, sino por el impulso que surge del comienzo cuando nace un humano e inicia algo nuevo.

Para explicar cómo es que la acción de los humanos puede iniciar algo nuevo en un mundo donde ya estaban presentes otras y otros, Arendt acude a la categoría de natalidad, pues esta

²⁷ *Ibid.*, p. 22.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 200.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Este mundo humano es el que trata de rescatar Arendt, este concepto es esencial para investigación y será desarrollado con detenimiento en el apartado 3.3.

indica un comienzo u origen, y en cualquier comienzo radica el hecho que se inicie algo nuevo “que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes”.³¹ Como dice Fina Birulés, la categoría de natalidad sirve “[...] para dar cuenta de esta dimensión [de novedad]. Frente a la creación, propia del trabajo, la acción como natalidad apunta exclusivamente al hecho de inicio”.³²

El nacimiento de cualquier humano que se inserta en el mundo de relaciones humanas es completamente único e irrepetible, igualmente introduce novedad, porque cada persona que nace –no un nacer biológico sino un nacimiento en el espacio público–³³ es única y capaz de realizar algo inesperado. Por lo anterior, la acción, gracias a que se encuentra vinculada con la natalidad es un nuevo comienzo que irrumpe la continuidad temporal, ya sea de procesos naturales, sociales o históricos.³⁴ Lo nuevo, lo único e impredecible radica en el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario, donde cualquier cosa que sea verdadera en la vida común y cotidiana ya no se aplica.³⁵ Por eso, la acción no se mide por su acierto histórico, esto quiere decir que no se mide con una escala que va de lo “positivo” a lo “negativo” para determinado proceso, sino por su capacidad de innovación y de revelación humana.

Entonces se puede decir que la lógica de la acción y el discurso es la de diferenciar a alguien al comenzar algo nuevo; y lo que dejan son relatos (*stories*) que deben contarse para su pervivencia. Como explica Di Pego “[aunque] la acción no tiene resultado en la medida en que tampoco tiene un fin determinado, Arendt sostiene que produce historias de manera análoga a como el trabajo produce objetos tangibles”.³⁶ Esta característica de la acción de dejar o producir historias es esencial para esta investigación.

³¹ *Ibid.*, p. 201.

³² Fina Birulés, Introducción “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” a Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 18.

³³ En efecto no se trata de un nacimiento biológico, sino de una aparecer como alguien en el espacio público ante las y los demás.

³⁴ A. Di Pego, *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, p. 236.

³⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 228.

³⁶ A. Di Pego, *op. cit.*, p. 241.

1.2 La fragilidad de la acción

Esta capacidad de empezar algo nuevo, de la espontaneidad, es lo que caracteriza a los humanos como libres. Esa libertad, de la que quiere dar cuenta Arendt, no tiene que ver con el libre albedrío o con una voluntad sin límites, sino con el «milagro» de iniciar algo nuevo en el mundo en común.³⁷ “El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo.”³⁸

Cuando los humanos inician algo por medio de la acción, este acto es ilimitado, no se puede predecir, y sus consecuencias son irrevocables. Pues aunque una acción tenga un principio definido, dado que quien actúa puede tener ciertas intenciones, jamás tendrá un fin determinado o un resultado; el actor no puede prevenir todas las consecuencias de lo que empezó. Además, dado que se inserta en un mundo en común donde demás humanos también actúan, la acción que en principio tenía un agente, lo perderá entre todas sus repercusiones.

Recordemos que la trama formada por los actos y palabras de los humanos constituye, junto con la multiplicidad de objetos, el mundo en común

[...] y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible [...]. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible.³⁹

De lo anterior, la ilimitación, la impredecibilidad, la irrevocabilidad y la falta de autor son las características de la acción contra las que se buscará una solución o lo que Arendt nombra como “la triple frustración de la acción”: la imposibilidad de predecir su resultado, la irrevocabilidad de su proceso y el carácter anónimo de sus autores.⁴⁰

La impredecibilidad de la acción no es simplemente una cuestión de incapacidad humana de cálculo para predecir todas las consecuencias de un acto particular, en ese caso –dice Arendt–

³⁷ Cf. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 66.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ *Ibid*, p. 207.

⁴⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 241.

“un computador electrónico podría predecir el futuro”, la impredecibilidad reside directamente en que los relatos que, como resultado de la acción, se establecen tan pronto como pasa el fugaz momento del acto sólo se pueden comprender cuando el acto terminó. Según Arendt, el asunto estriba en que cualquiera que sea el carácter de una historia, al momento que se la *interprete*,⁴¹ ya implique muchos o pocos autores, el pleno significado sólo podrá revelarse cuando el acto haya concluido.

Lo ilimitado de la acción humana radica en que la consecuencia que produce, al caer en el mundo en común, donde se encuentran más personas, no es sólo unidireccional, y de esta consecuencia no se puede esperar una única reacción en que se agote, sino que la acción al recaer en otros seres que también pueden actuar, no se queda en una simple reacción, sino que se convierte en una nueva acción con desarrollo de sus propias y múltiples consecuencias hacia los demás: “[...] la acción y la reacción entre hombres nunca se mueven en círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos partícipes”.⁴²

De aquí también proviene “el problema” que tiene que ver con la falta de un autor directo de una acción, si bien alguien realiza un acto con un principio definido, esa acción al insertarse en la trama desata consecuencias inesperadas e incontrolables, su fin no es determinado y el autor se pierde en la trama. La acción no es realizada por alguien que pueda controlar su obra; por esto Arendt no habla de autor, sino de actor. Este último tiene la capacidad de ser agente, del mismo modo que es paciente, esto es, sufre afectaciones que no está en sus manos controlar. Además, una vez que el actor realiza una acción su proceso no se puede deshacer, es irreversible, y de ahí la importancia del perdón.⁴³

Nos dice Arendt que “[todo eso] es razón suficiente para alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, que, al producir la trama de las relaciones humanas, parece enmarañar su producto en tal medida que

⁴¹ La importancia del narrador de historias, o de aquel que trata de comprenderlas, se analizará en el último capítulo de esta tesis.

⁴² H. Arendt, *op. cit.*, pp. 213 – 214.

⁴³ El perdón es una categoría que Arendt desarrolla en *La condición humana* y en varios de sus ensayos, a pesar de que considero que es un tema muy importante cuando hablamos de relaciones humanas, que pretenden insertarse en el plano de la política, no lo trataré en esta investigación, pues no es necesario para cumplir los objetivos.

el individuo más semeja la víctima y el paciente que el autor y agente de lo que ha hecho”.⁴⁴ La impredecibilidad, lo ilimitado, la irreversibilidad y la falta de autor de la acción la colocan en una posición de fragilidad; no obstante, Arendt piensa que ese riesgo debe asumirse, si no se quiere sacrificar la libertad.

Huir de la acción y, por lo tanto, del mundo en común, a través de la necesidad, ya sea implementando una autoridad inapelable o un proceso determinado por causas, es lo que los filósofos han tratado de imponer por temor a su fragilidad: “con matices, oscilaciones y diversos recursos a lo largo de la historia de la filosofía, predomina no obstante esa desconfianza hacia el mundo de los asuntos humanos, que debe ser por tanto estabilizado y dominado”.⁴⁵

1. 3 Historia antigua: la *bios* de los mortales

Ante la fragilidad de la acción, en la Antigua Grecia, se propusieron tres soluciones: la primera, política; la segunda, poética o histórica; y la tercera, filosófica. Las dos primeras abonan para la conservación del mundo en común, en cambio, en la segunda este se pierde por completo. En el presente apartado se verán las dos primeras soluciones: la política⁴⁶ y la histórica o poética. La filosófica, tiene su análisis reservado en el siguiente apartado. Para explicar la solución histórica, que es central en esta investigación, primero hablaré de la concepción de naturaleza que tenían los griegos, después mencionaré las características que tenía su quehacer histórico –mismas que Arendt recupera en su propuesta para comprender la historia– y posteriormente abordaré la distinción entre mortalidad y eternidad, que sirve como hilo conductor que nos lleva a ver la solución filosófica en el apartado 1.4.

Los antiguos ciudadanos griegos tenían un concepto y experiencia de la naturaleza como aquella “[...] que abarcaba todas las cosas existentes por sí mismas, sin ayuda de los hombres

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁵ A. Di Pego, *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, p. 108.

⁴⁶ Esta se revisará de forma escueta ya que no es de mi interés ahondar en este tema.

ni de los dioses, y que por tanto son inmortales”.⁴⁷ En efecto, para ellos las cosas de la naturaleza siempre estaban presentes, no pasaban desapercibidas, y ya que eran inmortales no necesitaban que se les recordara para poder existir en la posteridad.⁴⁸ Los antiguos griegos se encontraban ante un cosmos donde todo, a excepción de ellos, era inmortal.

Por un lado, estaba la siempre repetida vida de la naturaleza, por el otro, la existencia sin edad ni muerte de los dioses;⁴⁹ incluso dentro del ciclo recurrente de la vida, el humano poseía la inmortalidad, esto porque a través de este círculo, el humano, en tanto especie, estaba muy cerca del ser de la naturaleza.

Los antiguos griegos querían la vida inmortal, aun así, no buscaban la inmortalidad como especie que les daba la vida de la naturaleza, sino la que les otorgaba la memoria de la *polis*. Esta diferencia queda más clara si traemos a colación las dos acepciones de la palabra «vida» que nuestra autora analiza: *zoé* y *bios*.

La primera se refiere la vida biológica del hombre, aquella que comparte con las demás cosas vivas de la naturaleza; la segunda, a la vida individual de cada persona, a ese lapso enmarcado por un principio determinado que es el nacimiento y un fin que es la muerte. La *bios* tiene una conexión estrecha con el mundo, pues si nacer es aparecer ante los demás, y nacer marca el inicio de una vida individual, la palabra vida en su acepción de *bios*, necesariamente indica la relación con otras y otros en una trama. En palabras de Quintana, *zoe* y *bios*:

[son] dos formas distintas de «temporalidad». La vida natural se daría como un movimiento circular y repetitivo en el que todo se desgasta y se vuelve a regenerar en un proceso continuo, mientras que la vida mundana supondría el intervalo de tiempo lineal entre el nacimiento y la muerte. La primera se caracterizaría por un tiempo procesal; el tiempo de la eterna repetición de lo mismo, de lo predecible, de la permanencia indefinida de las especies. A la segunda, en cambio, le sería propia la temporalidad del intervalo; se referiría a la finitud y mortalidad de la vida individual.⁵⁰

⁴⁷ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 68.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁹ Es sabido que los dioses griegos eran *anthropophyeis*, esto es, que tenían la misma naturaleza, no sólo la misma forma que los hombres, es decir, sus dioses no eran trascendentes, no estaban más allá de la vida, del universo ni del tiempo.

⁵⁰ Laura Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, p. 191.

La vida mundana supone el intervalo de tiempo *lineal* entre el nacimiento y la muerte. Enfoco la atención en la palabra lineal porque la vida individual (*bios*) es como una línea que corta o atraviesa abruptamente la circularidad de la vida natural (*zoé*). Ejemplo de ello es “[cuando] los hombres persiguen sus metas, labrando la tierra fértil, obligando al viento libre a hinchar sus velas, surcando las olas siempre móviles, cortan un movimiento que no tiene objetivo y que gira dentro de sí mismo”.⁵¹

Siguiendo la lectura de Arendt, reitero que a los antiguos griegos no les interesaba preservar la inmortalidad por el hecho de formar parte de una especie, sino aquella que les daba el reconocimiento de los demás, y ese reconocimiento lo podían obtener siempre y cuando sus actividades fueran dignas y honorables o que agregaran al mundo –por artificio humano– algo más permanente que ellos mismos. En cualquier caso, la palabra «inmortalidad» designaba una actividad, y lo que la actividad requería era un espacio imperecedero que garantizara que la inmortalización no sería en vano.⁵² Este espacio era la *polis*, y fue una de las soluciones griegas –la solución política– a la fragilidad de la acción.

La *polis* griega era la organización de la gente que surgía cuando hablaban y actuaban juntas; cuando las personas hablan y actúan en conjunto se crea un espacio político. Este espacio de aparición está asegurado, metafóricamente hablando, por una muralla que es una protección estabilizadora y no es otra cosa que las leyes. Propiamente hablando, la *polis* y las leyes no son lo mismo: la primera es un espacio político de aparición y las segundas son creaciones de los legisladores, y por ello se asemejan más a un producto de fabricación que a uno de la acción. Para los griegos la organización de la *polis* era una especie de recuerdo organizado que garantizaba a los héroes su inmortalidad: “La polis [...] garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse a convertirse en escenario de su bravura que esta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras [...]”.⁵³

⁵¹ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 70.

⁵² *Ibid.*, p. 115.

⁵³ H. Arendt, *La condición humana*, p. 220.

Los mortales tenían la tarea de perdurar en la memoria de la comunidad y “su potencial grandeza” radicaba en su habilidad para producir cosas, ya fueran objetos del trabajo o actos y palabras esgrimidas en el espacio público. Lo que importaba es que fueran imperecederos, en el caso de los objetos; recordados, en el caso de las acciones y las palabras. Así, los mortales podían encontrar su lugar en un cosmos donde todo era inmortal a excepción de ellos.⁵⁴

En el caso de las cosas creadas por el trabajo, si duran para la posteridad, crean mundo. Mas en el caso de las palabras y las acciones es donde hay cierto problema, pues por sí mismas no perviven, necesitan, primero, del recuerdo de las y los demás, de la memoria, y, segundo, de alguien que transforme su acción y palabra en un tipo de *póiesis* en palabra escrita.

Ante esto surge la solución histórica o poética que los antiguos griegos dieron a la fragilidad de la acción: fue tratar de conservar las hazañas y grandes palabras de los héroes a través de la palabra escrita. El objetivo de los historiadores y poetas era “[...] preservar lo que nació por obra de los humanos – los únicos mortales es un mundo inmortal– para que el tiempo no lo borrara [...]”.⁵⁵ Para que las hazañas de los griegos y de los bárbaros fueran recordadas a través de los siglos, su tarea era hacer algo que fuera digno de recuerdo.

Los temas que les interesaban a los historiadores eran las proezas, los acontecimientos o las grandes palabras de los hombres, de los héroes. Cabe aclarar que héroe era todo aquel que se atrevía a salir del espacio privado, lugar donde se satisfacían las necesidades básicas y donde lo que se cuidaba era la vida misma. Así como la *bios* interrumpía el movimiento circular de *zoé*, los acontecimientos, hazañas o grandes palabras de los mortales interrumpían la vida cotidiana. Por eso eran el tema para la narración histórica de los griegos.

De este quehacer histórico, dos aspectos serán imprescindibles para formular la propuesta que hace Arendt de la historia: la imparcialidad homérica y la enseñanza de Heródoto en el sentido de que el acontecimiento contiene en sí mismo su significado, esto es, que un acto singular ilumina por sí mismo el contexto donde ocurre y no al revés.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵ Este –Arendt nos dice, al principio de su artículo “El concepto de historia: antiguo y moderno”– era el objetivo de Heródoto, quien fue llamado por Cicerón como *pater historiae*.

La imparcialidad homérica se da cuando se descubre que nuestro mundo común se ve desde un número infinito de posiciones diferentes, y que a estas posiciones corresponden los más diversos y muchas veces contradictorios puntos de vista.⁵⁶ El otro aspecto es que todo hecho o acontecimiento contiene y revela su significado «general» dentro de los límites de su singularidad, y no necesita sumergirse en un proceso de desarrollo universal para ser significativo.⁵⁷ Refiriéndose a Heródoto, nos cuenta que él “[...] nunca hubiera dudado de que cada cosa es o lleva en sí misma su significado y que sólo necesita la palabra para hacerlo manifiesto.”⁵⁸

Lo anterior se dio por parte de los historiadores y poetas; por parte de los filósofos se dio otra solución. Esta fue distinta porque a los filósofos no les interesaba precisamente la inmortalidad, sino la eternidad.

Arendt hace la diferenciación entre «inmortalidad» y «eternidad» en *La condición humana*.⁵⁹ La cualidad de la eternidad que más le preocupa a nuestra autora es que se da al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de los hombres, esto porque es «indecible» (para Platón) y «sin palabras» (para Aristóteles),⁶⁰ y se llega a ella en completa singularidad. Por eso, la experiencia de lo eterno, que es la contemplación o teoría, es una especie de muerte, puesto que se deja de estar entre los humanos.⁶¹ Además

[...] resulta decisivo que la experiencia de lo eterno, en contradicción con la de lo inmortal, carece de correspondencia y no puede transformarse en una actividad, puesto que incluso la actividad de pensar, que prosigue dentro de uno mismo por medio de palabras, está claro que no sólo es inadecuada para traducirla, sino que interrumpiría y arruinaría a la propia experiencia.⁶²

Mientras la heroicidad se podía alcanzar al aparecer ante los demás, los filósofos alcanzaban la contemplación si estaban en completa soledad.

⁵⁶ Cf. H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 84.

⁵⁷ H. Arendt, “Historia en inmortalidad” en *De la historia a la acción*, p. 48.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Señalo específicamente en *La condición humana* porque en artículos como “Historia e inmortalidad” y “El concepto de historia: antiguo y moderno” la diferencia se difumina un poco.

⁶⁰ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 32.

⁶¹ Arendt nos dice que los romanos, tal vez el pueblo más político “[...]empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre los hombres» o «morir» y «cesar de estar entre los hombres como sinónimos».”

⁶² H. Arendt, *op. cit., ibidem*

1.4 Primera inversión: filosofía política

Pero, ¿cuál es la justificación de los filósofos para alejarse del mundo en común o la *polis* que se construye con los demás y buscar lo eterno? La respuesta que Arendt nos da es que ante la existente duda de que en la *polis* se pudiera garantizar la inmortalidad o la permanencia, prefirieron la seguridad que les concedía la experiencia de lo eterno. “Ni Platón ni Aristóteles creían ya que los hombres mortales pudiesen «inmortalizarse» a través de grandes proezas y palabras”.⁶³ Para la tradición que inaugura la filosofía antigua, la superioridad de la contemplación sobre la actividad residía en que por más que los hombres se esforzaran en sus actividades, jamás podrían igualar la belleza, perfección e incorruptibilidad del cosmos.⁶⁴ Aunque para el filósofo persistía la importancia de inmortalizarse, su significado cambió radicalmente; para él quería decir “[...] estar en las cercanías de esas cosas que persisten para siempre, estar allí y presente en un estado de atención activa, pero sin hacer nada, sin realizar proezas ni trabajar”.⁶⁵

En el apartado que ahora nos ocupa se ve cómo la solución filosófica a la fragilidad de la acción trajo como consecuencia la sustitución de la autoridad de la verdad por la persuasión y, por ende, la pérdida del mundo en común.

La solución es platónica y se condensa en la figura del filósofo-rey, quien con su sabiduría pretendía resolver las frustraciones de la acción como si fueran problemas de conocimiento.⁶⁶ La discordancia que Arendt encuentra en esta solución es que los filósofos se interesan por la política, no por ella misma, sino para servirse de ella. Se arma toda una teoría política para que sirva a la filosofía, no al revés. Gill Martín nos dice que “[...] para Platón, la vida política en la esfera de los asuntos humanos es una actividad secundaria que resulta necesaria para

⁶³ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 76.

⁶⁴ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 28.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 241.

garantizar y preservar la vida contemplativa de los filósofos y que, por lo tanto, ha de obedecer a criterios y servir a objetivos que van más allá del ámbito político”.⁶⁷

Para que el filósofo llegue a un estado contemplativo debe estar en completa soledad; esto se muestra claramente en la alegoría de la caverna –la cual se encuentra en el libro VI de *La República*–, además, en este pasaje Arendt considera que Platón invierte el mundo homérico y se erige la figura del filósofo como el único que accede a la verdad.

Cabe aclarar que a nuestra autora no le interesa la filosofía de Platón en su conjunto, sus propuestas metafísicas o epistemológicas, sino las consecuencias políticas que trajo consigo proponer la figura de un filósofo-rey que fuera capaz de gobernar. Estas consecuencias no son menores, pues según Arendt la tradición de la filosofía política que inauguró Platón –y siguió, con respectivos matices, su discípulo Aristóteles– ha dominado la historia del pensamiento político occidental.⁶⁸ “Las filosofías políticas de Platón y Aristóteles dominaron todo el pensamiento político siguiente, incluso cuando sus conceptos se superpusieron a experiencias políticas tan distintas como las de los romanos”.⁶⁹

Al filósofo se le exige un giro (*periagoge*) en la alegoría de la caverna; este giro de percepción de la realidad equivale a una inversión del mundo homérico, puesto que

no es la vida tras la muerte, como en el Hades homérico, sino la vida corriente en la Tierra la que se localiza en una «caverna», en un averno; el alma no es la sombra del cuerpo, sino que este es la sombra del alma, y el movimiento sin sentido, fantasmal, que atribuye Homero a la existencia sin vida del alma en el Hades tras la muerte, se atribuye ahora a las acciones sin sentido de los hombres que no abandonan la caverna de la existencia humana para contemplar las ideas eternas visibles en el firmamento.⁷⁰

Esta inversión puso la *vita* contemplativa por encima de la activa, con el presupuesto de que en el espacio donde se lleva a cabo vida activa es sólo una ilusión que nos confunde respecto a la verdad.

⁶⁷ Francisco Javier Gill Martín, “Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, p. 3.

⁶⁸ Cf. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, ¿Qué es política? y La condición humana*, *passim*.

⁶⁹ H. Arendt, “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 168.

⁷⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 318.

Llamo inversión intelectual a esta porque no se dio por la experiencia de un acontecimiento que ocurrió en el mundo, sino por la capacidad teórica o intelectual del filósofo, además porque la filosofía académica ha adoptado la manera en que se llevan a cabo esas inversiones. Nuestra autora dice que entre idealismo y materialismo o hedonismo y ascetismo –todos estos sistemas, que se puedan poner hacia arriba o hacia abajo en cualquier momento de la historia sin requerir acontecimientos históricos o cambios en los elementos estructurales–, sólo hay una inversión teórica.⁷¹

Recordemos brevemente la alegoría de la caverna: una multitud de hombres se encuentra atada, mirando hacia enfrente una multiplicidad de sombras. De pronto, el filósofo se libera de los grilletes, los que lo obligaban a mirar las sombras. Da la vuelta y mira el fuego que posibilitaba la proyección de estas, en primera instancia el fuego lo ciega, pero después su vista se recupera, detrás de ese fuego puede ver las cosas como son en verdad, pero aún desde el recinto. El filósofo se aparta del mundo para emprender un duro viaje que pueda revelar qué es lo que causa esas sombras. Por fin llega a la salida de la caverna y encuentra “un paisaje sin cosas ni hombres”, sólo encuentra las esencias. Sus ojos se enciegan más al ver la luz del Sol: el filósofo encuentra la verdad. Pero, ya que es un mortal, debe regresar a la caverna. Sin embargo, ya no puede olvidar lo que ha descubierto y no se sentirá igual. Cuando el filósofo regresa a esa imitación de la realidad, les cuenta a todos lo que vio. Nadie le cree, entonces él se muestra simplemente como absurdo e incoherente.

El filósofo viene a revelar a los ciudadanos griegos un descubrimiento que él hizo en completa soledad necesariamente; espera que ellos confíen en él. Pero, en el ámbito público, donde los humanos están unos con otros, se comunican a través del diálogo y se parte del hecho de que todos son iguales, por eso cualquier discurso es tomado como *doxa*. Arendt entiende que las *doxai* expresan lo que le aparece a cada uno, pero no son algo absoluto ni mera arbitrariedad subjetiva, sino una formulación en el lenguaje de lo que aparece ante cada cual. Las *doxai* son esas imágenes que se ven en la pantalla y se ven desde el lugar donde se pone cada uno. Ante esto, la sabiduría del filósofo en la *polis* es una opinión más.⁷²

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 317- 318.

⁷² Cf. F. Gill Martín, “Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, p. 2

Si cualquier integrante de la *polis* pretende que su opinión sea estimada, debe tratar de persuadir a sus conciudadanos. Frente a esto, Platón empezó a considerar que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres, que tendría que haber algo que comprometiera su actuar. “En su búsqueda –nos dice Arendt– pronto habrá descubierto que la verdad, es decir, las verdades que llamamos evidentes constriñen la mente [...]”. Esa coacción de la verdad no estaba relacionada con la violencia, sin embargo, era mucho más fuerte que la persuasión y las razones. La verdad, entonces, se erige como autoridad, y quienes la pueden conocer son los filósofos, puesto que proviene de su capacidad para la contemplación.⁷³

Así se propone instaurar el gobierno del filósofo-rey, donde necesariamente unos gobiernan y otros obedecen; la asignación de estas actividades, desde la tradición filosófica, se trazó con una línea divisoria entre el pensamiento y la acción: los hombres de pensamiento mandan, mientras que los hombres de acción ejecutan la orden.

A pesar de la justificada desconfianza en la acción, la solución filosófica se da a expensas, no sólo de negarle al humano la capacidad de immortalizarse, sino también de sacrificar los grandes hechos y las grandes palabras que pudieran esgrimir los humanos en el espacio público. Esta solución ya no mira la importancia de la acción y el discurso, se elimina el espacio público de persuasión y se instituye un gobierno dirigido por los que conocen la verdad.

Si aceptamos la figura del filósofo-rey, el mundo en común se pierde. Esto porque la autoridad de la verdad no deja cabida para las distintas opiniones de las personas que conforman el mundo, por lo tanto, se pierde la pluralidad, ya no importa más la opinión ni la presencia de los otros. Este apartado nos demuestra qué tan lejos está Arendt de querer establecer una teoría política para comprender el mundo.

⁷³ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 242-245.

1.5 Segunda inversión: concepto moderno de historia

En la Época Moderna encontramos una inversión que hace que se aprecie la vida activa y se deje de lado la contemplativa. Sin embargo, esto no quiere decir que con ello se haya rescatado la *vita activa* en su conjunto –veremos que sólo se retoma la lógica de una actividad: el trabajo–, menos que se haya puesto atención en el mundo. La inversión se da por tres acontecimientos: el «descubrimiento» de América y la posibilidad de explorar la Tierra en su totalidad; la Reforma que trajo la secularización y la invención del telescopio. Le llamo inversión real porque sucede a partir de la experiencia de fenómenos que ocurrieron en el espacio público, no por la capacidad teórica del filósofo.⁷⁴

En este apartado explico cómo con estos tres acontecimientos se da la alienación del mundo en la Época Moderna, después retomo un aspecto que resalta Neus Campillo⁷⁵ de la crítica que hace Arendt a esta época: el auge de lo social. Esto permite ver cómo el Estado-nación deja de ser un espacio de aparición político, para convertirse en el protector de la sociedad donde incluso en la política se puede tomar la violencia como un instrumento. Estos dos componentes –la alienación del mundo y el auge de lo social– crean las condiciones para que se cristalice la pérdida del mundo en común. Justo bajo esas condiciones nace el concepto moderno de historia, que se caracteriza por basarse en un proceso causal y en la objetividad. Cierro este apartado señalando que el concepto moderno de historia es inadecuado para la comprensión del mundo, pues nace justo cuando el mundo en común se ha perdido.

Según nuestra autora, en la Época Moderna se da un gradual alejamiento de los humanos hacia el mundo, hasta culminar en su total alienación. La cumbre de esta alienación se muestra cuando se acude a la introspección del Yo para encontrar la verdad, en vez de acudir al mundo en común.

⁷⁴ “La inversión que tratamos aquí, la consecuencia espiritual de los descubrimientos de Galileo, aunque se ha interpretado frecuentemente en función de las inversiones tradicionales y por consiguiente como integrante de la historia occidental de las ideas, es de naturaleza diferente por completo. La convicción de que la verdad objetiva no se la da al hombre y de que sólo puede conocer lo que él mismo hace, no es resultado del escepticismo sino de un descubrimiento demostrable, y por lo tanto no lleva a la renuncia sino a la actividad redoblada o la desesperación.”, pp. 318-319 de *La condición humana*.

⁷⁵ Neus Campillo, “Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt”, en *Leviatán: Revista de hechos e ideas*.

Como se mencionó, la inversión –respecto a la apreciación de la *vita activa*– se dio a partir de tres acontecimientos:

“[...] el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la de Tierra desde el punto de vista del universo”.⁷⁶

Al mismo tiempo se puede ver que con estos acontecimientos se produce la alienación del mundo. Primero, porque con el “descubrimiento” de América –último continente en ser conocido por la cultura occidental– se pudo medir y trazar la extensión de la Tierra en su conjunto, lo cual trajo la posibilidad de realizar una representación gráfica del mundo; el ejemplo clave es el globo terráqueo. Y la posibilidad de hacer un mapa del mundo implicó un alejamiento de este, puesto que “[...] la capacidad topográfica humana sólo puede funcionar si el hombre se desenreda de toda complicación e interés por lo que tiene al alcance de la mano y se distancia de todo lo que tiene cerca.”⁷⁷ A mayor distancia entre el humano y su entorno, llámese mundo o Tierra, puede medir con más facilidad, pero menos espacio mundano y ligado a la Tierra le queda.

Después, por la Reforma, porque con ella gran parte de la población perdió su lugar en el mundo. La Reforma significó la separación de la Iglesia y el Estado, lo que conocemos por secularización. Pero con la expropiación de territorios no sólo se retiraron las propiedades a la Iglesia, sino, en su mayoría, se expropió a campesinos que después pasaron a ser trabajadores y desempleados. A partir de esto gran parte de la población, que eran los trabajadores, perdieron su lugar en el mundo: su propiedad –condición para que se pueda actuar en un espacio público. En palabras de la propia Arendt: “La expropiación [fue] la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida”.⁷⁸ Vemos que, para nuestra autora, la Reforma significa la pérdida de un lugar en el mundo para muchos, no una pérdida de fe de los religiosos en lo trascendente.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 283.

Si hubo una pérdida de fe en la Época Moderna, esta proviene de la filosofía de la duda, representada por Descartes. Dice Arendt, que, aunque con la secularización se hubiera perdido el mundo trascendente, eso no hubiera regresado a los humanos al mundo real, pues con el sentimiento de duda que imperaba en aquella época con respecto a los sentidos y la razón contemplativa, los humanos acudían a sí mismos, a la introspección, no al mundo en común.

La invención del telescopio fue el último paso para la alienación del mundo. El telescopio mostró a los humanos de aquel momento que vivían en un error. Esto puso en evidencia que los sentidos, que son afectados por el mundo, no son capaces de dar cuenta de la verdad. La alienación del mundo fue tanta, que se llegó, incluso, a pensar que el mundo exterior era una creación de la imaginación, que solamente era un sueño.

La alienación del mundo tiene su formulación más concisa en la frase “*de omnibus dubitandum est*”. Descartes parte de esta afirmación por el reciente descubrimiento que trajo el telescopio: el sistema heliocéntrico. La pesadilla de Descartes, que el mundo puede no ser real, sino sólo un sueño, fue la pesadilla de la Época Moderna, no porque todos tomaran en cuenta la filosofía cartesiana, sino porque la filosofía cartesiana partía de acontecimientos que habían sucedido en el mundo, donde todos estuvieron presentes y fueron testigos. El problema de la realidad del mundo se convirtió en un problema para todos, no sólo para los pensadores profesionales. Ante este ambiente de duda generalizada, se recurrió a lo único que parecía indudable: la conciencia del Yo. En efecto, aunque se dude de todo, no se puede dudar de que se esté dudando. El carácter subjetivista de la filosofía moderna se debe a su forma de proceder de manera introspectiva, de buscar lo común a los humanos en la conciencia o en las pasiones. Sin embargo, para nuestra pensadora lo común no puede ser encontrado por medio de la introspección, llámese aparato cognitivo o pasiones, porque lo común es el mundo.

Si bien el paradigma de la filosofía antigua fue la metafísica, porque no se podía confiar en el mundo percedero, el paradigma de la Época Moderna es la introspección,⁷⁹ porque había la duda no de que el mundo tuviera la capacidad de ser inmortal, sino de que fuera real.

Lo crucial de este descubrimiento es que fue un instrumento lo que possibilitó el conocimiento, no la razón sino la capacidad fabricadora del *homo faber*.⁸⁰ La invención del telescopio dejó ver el error en el que se estaba: la Tierra giraba alrededor del Sol y no al revés. “No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambia el punto de vista sobre el mundo físico; no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar”.⁸¹

A partir de ese momento se exalta la capacidad del *homo faber*, ya que el proceso de fabricación permitió el conocimiento del sistema heliocéntrico, pero se invisibiliza la acción y la palabra, que también son parte de la vida activa y que en última instancia son las que conforman el mundo en común. La inversión real, aunque retoma el aprecio hacia la *vita activa*, no pone atención en las diferencias que hay entre sus actividades: labor, trabajo y acción. Por esto digo que en la Época Moderna se confunden las actividades de la *vita activa*, pues se toma una parte por el todo.

Puesto que por la capacidad del *homo faber* se había logrado llegar al conocimiento, ya no se recurrirá más a la razón contemplativa, sino únicamente a una razón que dé cuenta del quehacer humano. A partir de ese momento “[...] se asume que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace, en la medida en que asumir esto a su vez implique que yo «conozco» algo cuando comprendo cómo ha llegado a ser”.⁸² Por esto el interés en las cosas se vuelca hacia el interés en los procesos que explican las causas de cómo algo llegó a ser; si

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 300.

⁸⁰ “Descartes llegó a esa idea porque los por entonces recientemente descubrimientos de las ciencias naturales los habían convencido de que el hombre, en su búsqueda de la verdad y el conocimiento, no puede fiarse ni de la evidencia que dan los sentidos, ni de la «verdad innata» de la mente, ni de la «luz interior de la razón».” Desde entonces la condición era desconfiar de los sentidos y de la razón contemplativa, ya que no revelaban la verdad.

⁸¹ *Ibid.*, p. 302.

⁸² H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 93.

se asume lo anterior las cosas pasan a ser subproductos casi accidentales de los procesos.⁸³ Esta forma de explicación se extiende hasta la concepción histórica, pues la historia en la Época Moderna trata de explicar un acontecimiento por medio de causas necesarias que lo antecedieron. De ahí que explicar un acontecimiento a través de un proceso causal es una característica del concepto moderno de historia.

A continuación, hablaré del otro aspecto de la Época Moderna: el auge de lo social, pero después regresaré este punto.⁸⁴

Sumado a la introspección como alienación del mundo, está el auge de lo social. Como señala Neus Campillo en su artículo “Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt”,⁸⁵ el problema en la Época Moderna reside en que el Estado-nación es un protector de la vida de la sociedad y no un espacio para la libertad y la conservación del mundo en común. Esto pasa porque la sociedad es como una familia en extenso. Y si bien los humanos buscamos estar juntos, no es lo mismo estar juntos por necesidad para preservar la vida, como se da en la familia, que estar juntos en un espacio público para mostrar quiénes somos a partir de nuestra palabra y acción. Con el auge de lo social, el gobierno del Estado-nación pasa a ser aquel que tiene la potestad de la sociedad, como en la familia la tiene una cabeza de familia

Además, todos los integrantes de la sociedad son iguales, pero esta igualdad no se traduce como igualdad entre pares, sino como una igualdad de familiares ante el poder despótico de la cabeza de familia. Por ello la política, en la Época Moderna, se convierte en un medio para proteger a la sociedad. Hay una cabeza en la familia, en el caso del Estado-nación el gobierno, quien tiene un poder⁸⁶ despótico que le permite la conservación de la familia, esto es, de la sociedad.⁸⁷ A partir del auge de lo social el ámbito político se entiende como aquel que tiene el fin de proteger la vida de sus ciudadanos. El problema está en que si se ve la política con la lógica de los medios-fines, no importará cuáles sean los medios que se utilicen para conseguir el fin, incluso la violencia puede ser un instrumento. Así no importa cuán despótico sea un gobierno con tal de garantizar la supervivencia de una sociedad.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Infra* p. 37.

⁸⁵ N. Campillo, *op. cit.*

⁸⁶ Aquí uso la acepción de poder como aquel que confiere la capacidad para imponer su voluntad a otros.

⁸⁷ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 51.

En la Época Moderna también se inaugura el despliegue de la ciencia, el quehacer histórico tratará de copiar una de sus características: la objetividad. De ahí que el historiador tome una actitud distante y objetiva para asimilarse a las ciencias.

En esta situación surge el concepto moderno de «historia» y, por ello, a este concepto le son propias dos características: la objetividad y el proceso causal, mismas que Arendt va a criticar porque si aceptamos una historia (*history*) que dé cuenta de lo que ocurrió por medio de un proceso causal y de manera objetiva, se invisibilizan los hechos particulares y las personas al quedar dentro de un proceso, y se conservan y justifican sucesos que no se quieren conservar, sino al contrario, destruir.

Finalmente, sostener la tesis de que podemos conocer el pasado si analizamos el proceso causal de los hechos, –como se ha venido haciendo en la tradición–, supone partir de la idea de que el humano sólo puede conocer lo que hace. El error de fondo está en creer que la historia puede hacerse con la capacidad del *homo faber* cual si fuera un objeto.

Este capítulo fue un primer acercamiento a los conceptos claves del pensamiento arendtiano. Se explicó cómo con la actitud del filósofo-rey no es posible comprender el mundo común, ya que este parte de la autoridad de la razón y no de la pluralidad de quienes conforman el mundo; por otro lado, se puede apreciar que el hecho de ver a la historia como un proceso causal y objetivo parte de la alienación del mundo en común, por ende, es imposible que la historia vista desde esa perspectiva nos pueda ayudar en la comprensión del mundo. Como se pudo ver, en el primer apartado retomé las distinciones de la vida activa, mismas que considero son fundamentales para entender el pensamiento arendtiano. Además, en este capítulo se pudo observar cómo nuestra autora se aleja de la tradición al enfocarse más en la *vita* activa que en la contemplativa. El apartado 1.2 donde se habló de la capacidad que tiene la acción para iniciar algo nuevo será de suma importancia para tratar de salir de la encrucijada en la que la caída de la tradición nos ha puesto, lo cual se verá en el siguiente apartado. Por otro lado, como se mencionó al principio del capítulo, del apartado 1.3 retomaré la imparcialidad homérica y la importancia que un acontecimiento tiene por sí mismo para explicar la propuesta de historia que nos brinda Arendt.

La tarea que me propongo para el siguiente capítulo, pues, consiste en discernir los conceptos de «comprensión», «narración» y cómo estos pueden arrojar una nueva propuesta de historia que pueda dar cuenta de los asuntos humanos.

2. Contar una historia para comprender

*Contar historias de todo tipo es el mejor modo
que los seres humanos han tenido para entenderse
y para entender su mundo*
Carole Pateman

A principios de los años veinte Hannah Arendt inició su formación filosófica. Estudió en las universidades de Marburgo y Friburgo, realizó una tesis doctoral sobre San Agustín en la Universidad de Heidelberg y en su transcurso académico conoció a grandes filósofos como Heidegger y Jaspers; inevitablemente fue influenciada por ellos y por eso se interesaba en campos de la filosofía como la ontología y la fenomenología. Todo pintaba para que su vida se desarrollara dentro de la academia de la filosofía alemana. Sin embargo, su vida dio un vuelco a partir de 1933,⁸⁸ año en que Hitler ascendió al poder; nuestra autora, por su condición judía, de «paria», fue interpelada por la realidad del mundo y desde ese momento empezó a interesarse en la política y a criticar a la filosofía. Dirá su biógrafa más reconocida, Elizabeth Young-Bruhel, que “una vez que hubo enfrentado a cuantas verdades históricas, dejó de ser una abogada de la historia de las ideas”.⁸⁹

El acontecimiento del régimen totalitario nazi sacudió la vida de nuestra autora y la de toda una generación, y provocó una ruptura definitiva con la tradición del pensamiento. Por esta ruptura, Arendt se da cuenta que no se puede seguir confiando en la tradición, pues la autoridad de esta no permite comprender los fenómenos que se presentan, sino al contrario, nubla su comprensión. Tomando las palabras de Claudia Galindo, podemos decir que para

⁸⁸ Puede consultarse la entrevista que concedió a Günter Gaus en el año de 1964, cito aquí un fragmento que me parece ilustrador: “Mire usted –responde Arendt–, hasta entonces había estado ocupada en tareas académicas. Desde tal óptica, el año 1933 causó en mí una fuerte impresión, tanto en sentido positivo como en sentido negativo”. Cf. H. Arendt, “Entrevista televisiva con Günter Gaus” en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*.

⁸⁹ E. Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, p. 162.

nuestra autora es evidente que “[...] hay un punto temporal específico en donde la ruptura se hizo irrevocablemente manifiesta: con el totalitarismo”.⁹⁰

En el capítulo anterior expliqué cuáles son las formas inadecuadas de comprender el mundo y tratar a la historia, Vimos cómo Arendt despliega su pensamiento crítico contra la tradición. Ahora, veremos la forma que ella considera adecuada para comprender. Explicaré lo que es la comprensión (*understanding*) y qué es la narración o el relato (*story/storytelling*) y la relación intrínseca. El objetivo que guía a este segundo capítulo es, pues, reconstruir la propuesta de historia arendtiana, una historia que pone a los relatos como el centro, pues se forma a partir de un conglomerado de estos sobre actos y palabras, esgrimidos en el espacio de aparición; esta propuesta sí comprende la acción en el mundo y respeta su fragilidad. Cuando digo «propuesta» no me refiero a una serie de proposiciones prescriptivas de cómo *debería* hacerse la historia, sino a una forma que nos incita, que nos provoca a contar la historia de otra manera.

Como veremos en el tercer y último capítulo, con este tipo de historia no se pierde el mundo en común ni la libertad, puntos esenciales del pensamiento arendtiano. Pero este planteamiento acarrea otras cuestiones: si la historia es un conglomerado de relatos, esto supone una multiplicidad de un mismo relato, en otras palabras, varias versiones, entonces ¿se puede hablar de un relato verdadero? ¿Cuál es la relación que tiene esta propuesta de historia con la realidad?

Para cumplir con el objetivo planteado, aquí en primera instancia abordo (2.1) qué es la tradición y cómo es que con el totalitarismo hay una ruptura con ella. Después explico cómo gracias al carácter reconciliador (2.2) de la comprensión podemos hacer del mundo nuestro hogar, incluso después de la caída de la tradición; en el apartado siguiente digo qué es la comprensión (2.3) y cómo esta crea una relación peculiar del pasado con el presente. Veremos que la comprensión inevitablemente recurre al pasado, a una acción que ya terminó, por eso nuestra autora dirá que la comprensión es la otra cara de la acción y que sin ella esta última queda incompleta. Por ese motivo la narración arendtiana es el apartado inmediatamente posterior (2.4), donde también analizo cómo en la relación de comprensión

⁹⁰ Claudia Galindo Lara, “Hannah Arendt: memoria, narrativa y política”, p. 38

y narración se juega, por decirlo así, una metodología arendtiana, y finalmente explico la forma como están ligadas comprensión y narración en la historia. Con todo esto trato de dar cuenta de la propuesta arendtiana de historia. Dejo para el tercer capítulo las dudas que saltan ante tal propuesta, como la verdad del relato.

2.1 La tradición rota

Si bien a lo largo de la tesis he hablado de la tradición filosófica, no he aclarado qué entendemos cuando nos referimos a esta como concepto. Por eso en este apartado aclararé qué significa el concepto de *tradición* en el pensamiento arendtiano y por qué con la venida del totalitarismo el hilo de la tradición se rompió.

El concepto de tradición, en la obra de nuestra autora, se puede entender al menos con tres acepciones: como una autoridad –gracias al respaldo de la experiencia del pasado– que señala qué modelos de pensamiento se deben aceptar; como un testamento, que dice cuáles son los *tesoros* que una cultura ha heredado a otra, y como un puente que tiende un camino para que las ideas transiten del pasado al futuro.

La acepción de tradición como autoridad la encontramos cuando Arendt hace referencia a los romanos, quienes formularon el concepto. Para ellos la tradición era el hilo conductor a través del cual se transmitía el pasado en cadena –de una generación a otra– para comprender el mundo y su propia experiencia.⁹¹ Esta seleccionaba, denominaba, preservaba e indicaba dónde estaban los conceptos y cuál era su valor. La tradición tenía la autoridad que le brindaba la experiencia del pasado, por eso podía decir cuáles eran los conceptos aceptados y consagrados por el tiempo.⁹² Si la tradición no se interrumpía, conservaba su autoridad, y así brindaba a los romanos una guía para actuar, pues para ellos era inconcebible actuar sin la autoridad de la tradición, o lo que era lo mismo, actuar sin normas y modelos.⁹³

⁹¹ H. Arendt, “La tradición y la época moderna”, p. 45.

⁹² H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 127.

⁹³ H. Arendt, “¿Qué es la autoridad”, p. 197.

La acepción de testamento se encuentra en la frase que Arendt retoma de René Char,⁹⁴ la cual reza: “nuestra herencia no proviene de ningún testamento”. Estas palabras parecen contener una paradoja, puesto que quien recibe una herencia sabe quién se la ha heredado y qué se le está heredando; de hecho, ahí radica la importancia del testamento: en que aquel que hereda sabe que ciertos tesoros le pertenecen. Por eso como dice Longhini “[...] el testamento es tomado a veces como tradición ya que sirve para transmitir, preservar e indicar dónde y cuáles son los tesoros [...]”⁹⁵

Char fue un poeta francés que formó parte de la Resistencia de su país frente a la ocupación nazi, y los tesoros que ni él ni toda su generación supieron reconocer fueron el poder y la libertad que se dieron en el espacio público,⁹⁶ porque, como se pudo ver en el capítulo anterior, no hay una tradición de pensamiento que se interese verdaderamente en lo político y, por lo tanto, no hay *algo* que ayude a pensar, a reconocer la libertad cuando aparece en el mundo.

La tercera acepción la encontramos cuando Arendt toma una figura kafkiana para explicar el tiempo. Imaginemos dos fuerzas: una que viene desde un pasado infinito y otra desde un futuro infinito. Las dos empujan en dirección contraria: el pasado empuja hacia delante y el futuro hacia atrás, llegando a un punto donde se encuentra un alguien que se interpone entre ellas. Él —como lo nombra Kafka— queda en medio de esa batalla. Esa brecha, entre el pasado y el futuro, es el presente y desde ese interregno tenemos que comprender.⁹⁷ En esta figura la tradición sirve como un puente que nos permite sortear esa brecha que “quedó salvada por el puente que, desde los tiempo de los romanos, llamamos tradición”.⁹⁸

Como vimos, a lo largo de la modernidad el hilo de la tradición se quebró. Muestra de ello fue el cambio de mirada sobre la *vita activa* en detrimento de la *vita contemplativa*. Sin embargo, el acontecimiento que rompió definitivamente con la tradición fue la emergencia

⁹⁴ H. Arendt, Prefacio a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 13.

⁹⁵ Carlos Longhini, “El concepto de tradición en Hannah Arendt” p. 175.

⁹⁶ Hay varias investigaciones que se enfocan en la parte del pensamiento de Arendt que versa sobre las revoluciones y cómo en ellas se puede crear un espacio público que posibilite la libertad, por mencionar algunos se puede revisar el libro *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt* compilado por Marco Estrada y María Teresa Muñoz.

⁹⁷ H. Arendt, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

del totalitarismo, lo cual se hizo manifiesto cuando las categorías éticas y políticas quedaron obsoletas para comprender lo que estaba sucediendo. Esa nueva forma de gobierno, dice Arendt, “[...] no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional”.⁹⁹ Las fábricas de muerte, que fueron los campos de concentración, jamás se habían visto,¹⁰⁰ por ello no había un castigo proporcional para esos crímenes, ni una explicación que diera cuenta de por qué los humanos los habían cometido. La lógica que domina los campos de concentración “[...] atestigua la insensatez del fenómeno totalitario, así como testimonia la imposibilidad de entender el totalitarismo a través de las categorías políticas tradicionales.”¹⁰¹

Los regímenes que se presentaban en ese momento no tenían parangón con la tiranía, el autoritarismo o la dictadura. Y a pesar de que hubo acontecimientos que rompieron *de facto* con la tradición, los «pensadores profesionales» seguían recurriendo a categorías viejas, haciendo como si esa ruptura no fuese real. Sobre esta cuestión, Fina Birulés nos dice que “[...] el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva”.¹⁰²

Pero a partir de ese momento era inútil volver a buscar un hilo conductor que pudiera unir el pasado con el presente, y nuestra autora estaba en completo desacuerdo cuando se hablaba del totalitarismo como si “[la] dominación totalitaria [tuviese] que ser revisada como correlato de una inminente ruptura en la continuidad de la tradición y leerse como signo de una «crisis del tiempo»”.¹⁰³ Veremos más adelante cómo hace ella para dar cuenta de una historia discontinua, que pueda enfocarse en los nuevos acontecimientos sin recurrir a categorías desgastadas o sin crítica.

⁹⁹ H. Arendt, “La tradición y la época moderna”, p. 46.

¹⁰⁰ Si bien los campos de concentración, como una práctica de guerra, se implementaron desde la Primera Guerra mundial para reclutar soldados de los países enemigos, los campos de concentración nazi tienen una lógica distinta, pues se reclutaban niños, mujeres, ancianos y hombres por igual, su denominador común era su condición de judíos y que estaban desarmados.

¹⁰¹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. p. 22.

¹⁰² F. Birulés, Introducción a *¿Qué es la política?*, p. 12.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 34.

Además, el hecho de que la tradición se hubiera roto no significaba que sus conceptos dejaran de ejercer su poder coercitivo sobre la mente de los humanos, ya que su fuerza no depende de que el sujeto sea consciente o no de ella. Muchas veces, el humano ni siquiera se da cuenta de la fuerza que la tradición ejerce sobre su pensamiento.

[El] fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece; incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado a su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelan contra ella.¹⁰⁴

El problema de que los teóricos, en su manera de proceder, utilicen categorías tradicionales para explicar fenómenos nuevos es que las categorías desgastadas nublan la capacidad de comprensión y ante esta falta no se puede dar significado a la existencia. Porque si nuestras categorías de pensamiento no son acordes con la realidad, el pensamiento y la acción se vuelven carentes de significación. Además, la tradición elimina el *shock* que un nuevo acontecimiento causa.

Que el hilo de la tradición se haya roto trae dos consecuencias. Una parece ser una ventaja, mientras que la otra nos trae un problema que es imprescindible zanjar. La primera es que sólo en esta situación el pasado se puede abrir a nosotros con inesperada frescura y nos puede enseñar cosas que nadie ha logrado ver antes; en otras palabras, si no hay una tradición que nos nuble la vista podríamos alcanzar a ver los tesoros heredados. Como dice Forti, “el colapso de todo un patrimonio conceptual ofrece pues el «beneficio secundario» de una libertad, de una «ausencia de prescripción» que logra recuperar; arrancando de su contexto, algunos «tesoros» que la tradición ha tenido escondidos entre las líneas del propio discurso hegemónico”.¹⁰⁵ Que nos quedáramos en «ausencia de prescripción» no implica en absoluto desolación. Pues si aceptamos que el comienzo es una de las condiciones humanas, entonces

¹⁰⁴ H. Arendt, “La tradición y la época moderna”, p. 46.

¹⁰⁵ S. Forti, *op. cit.*, p. 110.

es evidente que los humanos tenemos la capacidad comenzar algo nuevo, de repensar y crear nuevas categorías.

La segunda consecuencia nos señala que, sin una perspectiva anclada en la tradición, toda perspectiva del pasado está en peligro. Esto es, corremos el riesgo de olvidar y nos privaríamos de la comprensión, pues para comprender hay que hacer presente a la memoria, y el humano no puede lograr la comprensión si no es a través del recuerdo. Además, sin la tradición “[...] parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven”.¹⁰⁶ Esto significa que no se puede ver el pasado como un lugar donde se dieron grandes acciones y discursos, sino como una parte del flujo constante de la vida.

La solución a la segunda consecuencia, esto es, no perder la perspectiva del pasado, se puede dar si recurrimos a este como si nadie lo hubiera hecho antes, si queremos saber de dónde y cuáles son los tesoros heredados hay que construir el recuerdo de manera distinta y narrar lo que pasó de forma discontinua. La forma en que Arendt alcanza a ver los tesoros que el pasado ha heredado como la libertad y el poder, entre muchos otros, es recurriendo a donde se acuñaron los conceptos, *la tarea del pescador de perlas*, como ella la nombra. La forma detallada en que Arendt analiza cómo aprovechar las ventajas y sortear los problemas que nos trae la caída de la tradición es el tema de los siguientes apartados.

2.2 Para qué comprender

Cuando Hannah Arendt escribió textos como *Los orígenes del totalitarismo* o *Sobre la revolución* fue duramente criticada por historiadores y filósofos, como Hobsbawm y Vögelin. El primero la acusaba de no tener rigor en su acercamiento a los hechos históricos y de su falta de método, mientras que Vögelin la acusaba de no ser objetiva y caer en sentimentalismos al analizar los regímenes totalitarios; incluso, la propia Arendt reconocía

¹⁰⁶ H. Arendt, Prefacio a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 16.

que su método era inusual.¹⁰⁷ En este contexto, este y los siguientes apartados son un intento por aclarar cuál es la metodología arendtiana¹⁰⁸ o cuáles son “las pautas y criterios, sometidos a continua revisión, que obran como marcos orientadores”¹⁰⁹ para analizar lo que ocurre o específicamente cómo es que ella intenta comprender. La tarea de decir qué es comprender para Arendt no es sencilla, pues, aunque desde el principio, en una de sus obras más sobresalientes, *Los orígenes del totalitarismo*, ella menciona que es su tarea principal, no explica bien a bien de qué está hablando cuando se refiere a la comprensión. Afortunadamente, en escritos que se encuentran en *Ensayos de comprensión* y *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* la autora desarrolla más su concepción de la comprensión. Por esa razón me apoyo en estos dos últimos textos.

Pero antes de entrar a la cuestión de *qué* es comprender, primero abordaré la pregunta ¿para qué comprender? Este apartado es un primer acercamiento al análisis de la comprensión desde una perspectiva existencial. Quiero decir que si nuestra autora está preocupada por nuevas pautas para el análisis de la realidad es porque de ello depende la existencia misma. Este primer acercamiento se da, por un lado, desde la reconciliación, pues recordemos que Arendt trata de comprender un mundo que se le muestra como extraño y hostil y por otro como una actividad vital humana. Así al contestar la pregunta ¿para qué comprender? Podemos responder, en primer lugar, para reconciliarnos con el mundo.

La tarea vital que Arendt se propuso al escribir sus obras era comprender lo que había pasado, en este caso el totalitarismo; sin embargo, ella no quería escribir sobre estos acontecimientos para preservar el pasado –como era lo que trataban de hacer los griegos en su tarea histórico-poética–, puesto que consideraba que “[...] toda aproximación historiográfica significa siempre y necesariamente salvación y, a menudo, una suprema justificación de lo ocurrido”.¹¹⁰ Salvación porque al escribir lo que ocurrió, el historiador, y en general quien cuenta lo que ocurrió, imprime objetividad a los hechos y palabras, esto es, hace que formen

¹⁰⁷ H. Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 483.

¹⁰⁸ Cf. Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 14.

¹⁰⁹ A. Di Pego *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, p. 29.

¹¹⁰ F. Birulés, “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”, consultado en la web: <https://notialternativo.wordpress.com/2013/06/16/memoria-inmortalidad-e-historia-en-hannah-arendt-fina-birules/>

parte del mundo de los objetos y que perduren por generaciones. La justificación tiene que ver con la manera como la historiografía aborda lo que pasó: tratando de explicar un «hecho» a través de las causas *necesarias* que desembocaron en ese hecho, lo que se traduce en que no pudo haber sido de otro modo.

Como podemos observar, Arendt está en desacuerdo con una historiografía que justifique lo que ocurrió –ciñendo los hechos a causas necesarias–, pero está consciente de que los humanos al habitar el mundo necesitamos «sentirnos en casa», por ende, de alguna u otra manera, debemos reconciliarnos con ese mundo donde fueron posibles acontecimientos terribles, a saber, las fábricas de muerte.

“La reconciliación –como nos explica Estrada Saavedra– implica avenirse sin abatimiento con el sentido del evento, en vista a poder vivir con la conciencia de su irrevocabilidad [...]. La reconciliación es el meditado aceptar un mundo en el que cosas como la guerra, la destrucción ecológica, la xenofobia, etcétera, son posibles”.¹¹¹ Para reconciliarnos con el mundo, habrá que comprenderlo y, si comprendemos el mundo, nos reconciliamos con él. Por lo tanto, podemos decir que reconciliación y comprensión se implican.

Por otro lado, la comprensión es el modo específicamente de vivir, por ello no tiene un fin, y no puede producir resultados definitivos; toda la vida lo estamos llevando a cabo, puesto que desde el momento en que alguien llega al mundo necesita dotarlo de sentido para poder habitarlo, si no, todo el tiempo se viviría en un estado insoportable de sinsentido “y sabemos que el pensamiento no puede soportar mucho tiempo el sinsentido”.¹¹² La comprensión no es una actividad que sólo lleven a cabo algunos privilegiados, no es una opción que se pueda elegir eventualmente,¹¹³ sino una necesidad de la razón y una característica específicamente humana pues “[...] cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad”.¹¹⁴ Sólo intentamos darle sentido a un mundo que nos aparece como extraño, distante.

¹¹¹ Marco Estrada Saavedra, “Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt”, p. 218.

¹¹² Juan Ignacio Blanco Ilari, “Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt”, p. 320.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 321.

¹¹⁴ H. Arendt, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, p. 30.

Como se mencionó anteriormente, puesto que tratamos de reconciliarnos con el mundo en que vivimos “comprender sería, pues, la forma específicamente humana que tenemos de vivir, y su único resultado sería el sentido”.¹¹⁵ Cuando podemos comprender el mundo que habitamos, darle un sentido, nos sentimos en casa. La importancia de la comprensión, desde esta perspectiva, es que es una actividad existencial, no meramente teórica.

Es importante aclarar que reconciliación no es perdón y que nos podemos reconciliar con el mundo donde se dio un acontecimiento terrible, mas no con el acontecimiento mismo, ni con los actores que se vieron implicados. Por ejemplo, Arendt trató de comprender el mundo en el que fue posible el totalitarismo, mas nunca pretendió que se perdonara a sus perpetradores, como en su momento se le acusó de defender a Eichmann.

Para Arendt el perdón es la posibilidad de redimir la irreversibilidad de la acción. El perdón nos libera de las consecuencias de lo que hemos hecho y se recibe o se concede a la acción de otros.¹¹⁶ El acto de perdonar se consume en el momento de llevarse a cabo; en cambio, la comprensión y, por lo tanto, la reconciliación es un acto inacabado, no puede ser concluyente. En otras palabras, “si es cierto que la comprensión no produce ningún resultado inequívoco, también lo es que tampoco logra una «reconciliación» definitiva con la realidad”.¹¹⁷

Reitero que Arendt no está proponiendo reconciliarnos con las fábricas de muerte, que fueron los campos de concentración, sino con el mundo donde aquellos fueron posibles, esto es, con el espacio y tiempo donde se encontraban. “[...] según Arendt, la reconciliación no se da con el fenómeno aislado. Nos reconciamos, dice la autora, con el mundo, con un mundo en el que eso ha sido posible”.¹¹⁸ En otras palabras, nos podemos reconciliar con las condiciones de posibilidad que permitieron un hecho, no con la cristalización de estas, puesto que siempre está la posibilidad de que esa cristalización se pudo haber dado de otra manera.

¹¹⁵ F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, p. 30.

¹¹⁶ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 256.

¹¹⁷ M. Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 217.

¹¹⁸ J. I. Blanco Ilari, “Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt”, p. 330.

2.3 Qué es comprender

En el apartado anterior dije para qué debemos comprender; expliqué que la comprensión implica reconciliación con el mundo en que se dan hechos como el totalitarismo y, ahora, en este apartado digo qué es. Comprender es envolver de sentido a un acontecimiento y se desarrolla en dos etapas: comprensión preliminar y auténtica comprensión. Cuando comprendemos un acontecimiento es necesario relacionarlo y distinguirlo a través de la diferenciación pertinente al conceptualizarlo. Con la metáfora de la *tarea del pescador de perlas* muestra su planteamiento de lo que es la comprensión misma. Finalmente, ya que la comprensión es una tarea vital, no podemos separar los sentimientos que tal o cual acontecimiento causan.

En el pensamiento arendtiano encontramos varios conceptos o planteamientos que a simple vista podrían parecer distantes, incluso contrarios, como pensamiento y acción; poder y violencia; mal radical o banalidad del mal; o la caída de la tradición como eliminación o posibilidad de la comprensión. Sin embargo, estos trazos que Arendt realiza entre los conceptos y situaciones que parecen paradójicos, no son para separarlos tajantemente, sino para señalar que, si bien son distintos o hasta contrarios, conviven en esa contrariedad. Esto es el “arte arendtiano de trazar distinciones” –como señala André Macedo¹¹⁹– o los “trenes de ideas”¹²⁰ de los que Bernstein habla en su obra *El mal radical*, y es un rasgo de la comprensión. Este arte nada tiene que ver con la síntesis hegeliana de superar dos conceptos contrarios. Las distinciones que realiza nuestra autora son, primero, para distinguir conceptos que muchas veces se confunden; segundo, para reconocer que se puede permanecer en la tensión de la contrariedad y, tercero, para señalar que no son independientes. Son, como suele ilustrar Arendt, las dos caras de una misma moneda. Por esto debe quedar claro que “[...] las distinciones conceptuales propuestas por Arendt deben ser consideradas bajo la

¹¹⁹ André Macedo Duarte, “Poder, violencia y revolución en el pensamiento arendtiano: el arte de trazar distinciones” en *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, coord. Marco Estrada y María Teresa Muñoz, *passim*.

¹²⁰ Según Richard J. Bernstein en *El mal radical: una indagación filosófica* “La expresión que mejor capta su estilo peculiar –de pensamiento– es una que ella misma usó muchas veces: «trenes de ideas». Dichos trenes de ideas, fundados en la propia experiencia, vigorizan el pensamiento y lo proveen de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente, y a veces entran en conflicto. Seguirlos requiere delicadeza para distinguir uno de otro y ver cómo se interrelacionan”, pp. 287-288.

presuposición de que aquello que ahí se distingue se *mantiene en una relación intrínseca con aquello de que se distingue*, jamás existiendo en cuanto entidad independiente o aislada de su otro”.¹²¹

Al analizar la tradición como concepto, vimos que su pérdida trae dos consecuencias distintas que se muestran como contrarias. Por un lado, tenemos que sin la tradición no tenemos una perspectiva del pasado, por ende, nos quedamos sin la posibilidad de comprender; por otro lado, que la caída de la tradición al eliminar los prejuicios deja de nublar nos la vista y nos permite una adecuada comprensión. Ahora bien, si aceptamos los tres puntos anteriores del “arte de trazar distinciones arendtiano” –distinguir conceptos, aceptar que estos permanecen en tensión, y que no son independientes– entenderemos que la pérdida de la tradición no nos arroja hacia un callejón sin salida, y que las consecuencias no son una contradicción en términos metodológicos sino las dos caras de una misma moneda, y que con esto Arendt nos plantea la posibilidad de una nueva comprensión.

Puesto que a nuestra autora no le interesaba un pensamiento normativo que dictara las reglas de cómo analizar lo que ocurría, desarrolló la comprensión, es decir, un modo de pensar que no se da como el conocimiento científico. La comprensión le permite alejarse de modelos definitivos que carecen de flexibilidad para afrontar un acontecimiento; además, no utiliza la deducción, la causalidad y la objetividad, características del conocimiento científico. La comprensión no puede ser conocimiento científico porque este nos brinda un resultado final que se puede transmitir a otros, en cambio, la comprensión no da resultados definitivos y no es posible que se transmita el patrón para comprender, más bien es una tarea siempre constante que cada persona en su tiempo debe intentar llevar a cabo. Entonces se puede decir que “[...] se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habrá que aplicarlas”.¹²²

¹²¹ A.M. Duarte, *op. cit.*, p. 51.

¹²² H. Arendt, Prefacio a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 29.

Recordemos que Arendt se encuentra de frente ante un acontecimiento de talla como el totalitarismo, aquel que minó todas las categorías para analizar lo que pasaba, por lo que tratar de asimilar el totalitarismo a un mal conocido del pasado como la tiranía o la conspiración era sólo recurrir a la herencia de la sabiduría del pasado y “el problema con la sabiduría del pasado es que, por así decirlo, se desvanece en nuestras manos tan pronto como tratamos de aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo”.¹²³ Por otro lado, todos los conceptos o analogías que se usaban no hacían más que simplificar el fenómeno al dejarse llevar por interminables conexiones y similitudes, y eso traía como consecuencia una huida del shock del totalitarismo y, por ende, no se fijaba la atención en su verdadera naturaleza.¹²⁴

De lo anterior no debe entenderse que las analogías, prejuicios o clichés son completamente deleznable y por la tanto se deben ignorar; al contrario, cualquiera que busque la adecuada comprensión de un acontecimiento debe fijarse en ellos. Por ejemplo, la comprensión previa denunció al totalitarismo como tiranía, y aunque estaba lejos de ver su complejidad, decidió que la lucha contra ella era una lucha por la libertad, al respecto dice Arendt “[...] a la hora de impedir que las gentes se unan a un movimiento totalitario, esta comprensión previa será sin duda más eficaz que la información más fiable, que el análisis político más penetrante y que el conocimiento más amplio acumulado, sin que importe cuán rudimentaria e incluso impropio puede ella resultar en último término”¹²⁵.

La «comprensión previa» o preliminar está a la base de todo conocimiento humano, parte del sentido común de la población y cumple la función de darle sentido al mundo, después por una revisión crítica de esta primera comprensión se puede llegar a una auténtica o «verdadera comprensión». La verdadera comprensión siempre debe partir del lenguaje popular si no se quiere perder en teorías sin relación con la realidad, porque “en tanto que expresión de la comprensión preliminar, el lenguaje popular abre paso al proceso de la auténtica comprensión, y su descubrimiento debe permanecer siempre como el contenido de la auténtica comprensión si no quiere perderse en las nubes de la mera especulación, un peligro

¹²³ H. Arendt, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ H. Arendt, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” en *Ensayos de comprensión*, p. 376.

que siempre está presente”.¹²⁶ Pero debe tenerse en cuenta que este es un primer paso que debe trascenderse, es decir, no diluir por analogía los nuevos acontecimientos en fenómenos ya conocidos, pues no son lo mismo, pues incluso la comprensión preliminar, hasta en el más alto nivel académico, oculta todo lo que no nos parece familiar.

Es aquí donde llegamos a un punto de inflexión: cómo podemos saltar a la auténtica comprensión sin acudir a analogías y sin hacer teorías alejadas de la experiencia. Y más importante aún: cómo podemos comprender si el puente de la tradición está destruido, si la relación con el pasado nos aparece como ajena.

Podemos comprender después de que la tradición se rompió porque la comprensión es el punto donde confluye esa ventaja que nos deja la caída de la tradición, que nos permite –como dice Forti– arrancar de su contexto algunos tesoros que la tradición ha tenido escondidos y, al mismo tiempo, nos libra del posible riesgo de olvidar; con la comprensión traemos el recuerdo al presente, pero de otra manera conectamos el pasado y el presente de una forma peculiar. A esta forma la podemos llamar la tarea del pescador de perlas, misma que Arendt desarrolla al hablarnos de Benjamin –en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*– y que ella emula al tratar de comprender los acontecimientos; “la descripción que Arendt realiza de Walter Benjamin como un pescador de perlas que rescata las riquezas [...] también puede resultar esclarecedora respecto de su propio pensamiento”.¹²⁷

Nuestra autora se acerca en su momento a la obra del filósofo Benjamin porque él tiene un diagnóstico respecto a la caída de la tradición que ella comparte: “el pasado ya no es transmisible, sino que sólo puede ser citado, esto es recuperado en fragmentos que se hacen presente en forma trasmutada. Se trata de hurgar en el pasado para asir lo extraño y lo singular, y arrancarlo de la continuidad en la que lo ha sumergido la tradición”.¹²⁸ La tarea del pescador de perlas se trata de acudir al fondo del mar en busca de aquellos objetos que han sobrevivido a la corrosión de la sal, cristalizando en formas extraordinarias y esos objetos son las perlas. Esos tesoros, las perlas, son «fragmentos de pensamiento», en el caso

¹²⁶ H. Arendt, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, p. 34.

¹²⁷ A. Di Pego, *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, p. 72.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 98.

benjaminiano, las citas que él coleccionaba; en el caso de Arendt, rastrear de dónde provienen los conceptos, cómo se concebían en su origen. Citaré en extenso la descripción que la propia Arendt hace de la tarea del pescador de perlas:

[...] este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los «fragmentos de pensamiento» que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades de pasado, pero no para resucitarlo en la forma en que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas.¹²⁹

En sus textos, Arendt analiza los conceptos, habla de su significado actual pero también de su significado original, esto es, nos habla del origen de las palabras. Un claro ejemplo donde lleva a cabo este ejercicio es en *La condición humana*, pues toda la obra está repleta de ejemplos sobre trabajo, labor, acción, poder, libertad, y en *Sobre la violencia*, por citar otro ejemplo, hace la diferencia entre violencia y poder; a todos estos conceptos los trata como perlas recuperadas. La tarea del pescador de perlas consiste en “este modo de estar frente a la tradición [que] supone el deambular entre pasado y presente y recoger los restos del pasado para traerlos al presente, no porque tengan un valor en sí mismo; estos adquieren un nuevo valor, un valor renovado al ser recogidos”.¹³⁰ Pero esta tarea no se restringe sólo a recuperar conceptos sino, como ejemplificaré al final de la investigación, también relatos de personas que actuaron y dejaron algo en el mundo.

Por último, otra característica que tiene la comprensión es que no deja de lado los sentimientos que causa un acontecimiento. Arendt habla de ello en la réplica que hace a Vögelin, cuando este la crítica por hablar del totalitarismo sin objetividad, pues no separa los sentimientos de los hechos mismos. Pero para nuestra autora describir un fenómeno sin los sentimientos que lo acompañan no es analizarlo con objetividad, sino elevar a ese fenómeno fuera de la realidad. En sus propias palabras dice: “si yo describo estas condiciones sin dejar que mi indignación intervenga, lo que yo hago es elevar este fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo he desposeído de parte de su naturaleza, lo he

¹²⁹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 112.

¹³⁰ M.T. Muñoz, Introducción “La tarea del pescador de perlas” a Marco Estrada y María Teresa Muñoz (comp.), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, México, Colegio de México (Colmex), 2015, pp. 11-28. Para la cita pp. 11-12.

privado de una de sus cualidades inherentes importantes”.¹³¹ Producir indignación es una de las características que el exceso de miseria y terror representó el totalitarismo. En la medida en que esa miseria se produjo entre seres humanos, describir un acontecimiento con indignación no quiere decir que se sentimentalice o se moralice; al contrario, “describir los campos de concentración *sine ira* no es ser «objetivo» sino indultarlos”.¹³² Y el indulto no se repararía poniendo una nota al final que condene tal o cual acción.

Finalmente, reitero que la comprensión no se queda en el plano meramente teórico, pues aunque es verdad que comprender es un ejercicio de pensamiento, es la otra cara de la acción porque no se puede comprender otra cosa que lo que ha pasado en el plano de la experiencia. Aun con todo esto no he explicado con qué actividad concreta comprendemos. La respuesta es el tema del siguiente apartado.

2.4 La narración

La narración, desde la perspectiva arendtiana, es la actividad concreta con la que se llega a una adecuada comprensión del mundo, por un lado, porque la narración sirve para contar lo sucedido y comprendemos aquello que ya terminó; por otro, porque es compatible con la naturaleza de la acción (junto al discurso). Cuando digo que es compatible con la naturaleza de la acción, me refiero a que puede hablarnos de ella siendo leal a sus condiciones: la pluralidad y la natalidad. A esto me refiero cuando digo que hay una relación intrínseca entre comprensión y narración.

Ahora bien, así como sólo podemos decir quién fue tal persona únicamente cuando ha fallecido, igualmente así podemos decir qué fue lo que pasó cuando un acontecimiento ha terminado, “lo que distingue el significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de ser narrada”.¹³³ Por eso comprendemos únicamente lo que ya pasó contándolo por medio de una narración.

¹³¹ H. Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 485.

¹³² *Ibid.*, p. 486.

¹³³ F. Birulés, “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”. p. 4 Disponible en <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>

La narración es una actividad que hacemos para que otros y otras escuchen; es necesario estar acompañados, por eso cuando narramos estamos formando parte de la trama de relaciones humanas y posteriormente del mundo.

Lo que le interesa a la o el narrador no es lo cotidiano, sino lo que rompe con el curso de los hechos, lo impredecible e inesperado, esto es, los actos y los acontecimientos. El acontecimiento es esa línea recta que puede atravesar la circularidad de la cotidianidad, así como la *bios* a *zoé*. Es lo nuevo: un nacimiento, una proeza, una revolución, pero también el totalitarismo. Además, el acontecimiento contiene en sí mismo su significado e ilumina el pasado donde ocurrió; gracias a ellos es que se producen los relatos, debido a que siempre que ocurre algo inesperado las personas tratarán de decir qué fue lo que pasó, empezarán a contar relatos (*stories*) que le den sentido al mundo que habitan. “[...] cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes”.¹³⁴

Recordemos que Arendt está tratando de hacer contrapeso a toda una tradición –la moderna– que trataba de explicar todo con las categorías de causalidad y objetividad, que veía al proceso como aquel que puede explicar certeramente lo que ocurre; por eso defiende la importancia que tiene el acontecimiento por sí mismo. Este enfoque es algo que recupera de los antiguos griegos, en específico de Heródoto, quien sabía que “cada cosa lleva en sí misma su significado”. El problema que hereda la tradición moderna es que dentro del proceso la importancia de los acontecimientos se disuelve y esta manera de dar cuenta de lo ocurrido “[...] desvincula los fenómenos particulares de su contexto y los subsume en un proceso unitario, [...] que implica una forma de evasión y de infidelidad con el acontecimiento histórico mismo en su particularidad y especificidad”.¹³⁵

Para Arendt el acontecimiento no sólo no puede ser subsumido en el proceso, ni puede ser explicado por sus «causas» sino que el acontecimiento es lo que da lugar a la historia. Pues “la historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente

¹³⁴ H. Arendt, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, p. 42.

¹³⁵ María José López Merino, “Historia y cristalización en Arendt”, p. 3.

importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final”.¹³⁶ Arendt nos propone acercarnos a la historia teniendo en cuenta que es aquella que tiene muchos comienzos pero ningún fin, que está formada por un conglomerado de actos y palabras narrados en constante cambio, algo así como un océano al que le caen gotas de agua que se disuelven en la inmensidad y somos incapaces de calcular en su totalidad todos los diferentes cambios que el mar va padeciendo con estas pequeñas gotas,¹³⁷ mientras que los relatos son aquellos que tienen un principio y un final que los narradores le imprimen.

Para dar cuenta de un acontecimiento no se pueden dar las causas necesarias de este, ni explicaciones concluyentes de lo ocurrido debido a que siempre estará el hecho de que «pudo haber sido de otro modo». No obstante, los filósofos de la época moderna propusieron todas las clases de necesidad, “[...] desde la dialéctica de un mundo del espíritu o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida, para que los últimos vestigios del al parecer arbitrario «podría haber sido de otra manera» (que es el precio de la libertad) desaparezcan del único campo en que los hombres son libres de verdad”.¹³⁸

Si quien trata de dar cuenta de lo ocurrido “[...] insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los ha provocado”,¹³⁹ la novedad del acontecimiento se perderá. Para que esto no pase se debe narrar de una forma discontinua, esto es, una forma que abrace la contingencia e irrupción misma de los acontecimientos. En efecto, Arendt escoge la actividad de narrar porque “[...] se organiza en torno de un comienzo y de un fin, pero al mismo tiempo es discontinua porque este comienzo y fin se encuentra en relación con la irrupción del acontecimiento.”¹⁴⁰ Pero no

¹³⁶ H. Arendt, *op. cit.*, p. 41.

¹³⁷ Esta metáfora la retomo de un seminario que la doctora María Teresa Muñoz impartió en la Facultad de Filosofía y Letras.

¹³⁸ H. Arendt, “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 371.

¹³⁹ H. Arendt, “Comprensión y política”, p. 41.

¹⁴⁰ A. Di Pego, *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, p. 199.

todo queda al azar, esa no es la propuesta de nuestra autora, por eso desarrolla el concepto de «cristalización».

La tarea de Arendt es tratar de dar cuenta del pasado sin envolverlo de un carácter necesario. Y lo hace contando la historia a través de una narración discontinua, pues no piensa en una causalidad necesaria, ya que “la realidad sólo se recupera fragmentada, inacabada e inconclusa y, por tanto, en narrativas que rescatan los acontecimientos frente a una visión de proceso”.¹⁴¹ Que Arendt no hable de procesos causales sino más bien de la cristalización de los hechos no significa que deje todo al azar. El concepto de cristalización¹⁴² le permite tomar en cuenta los acontecimientos que hicieron posible lo que ocurrió, pero señalando siempre que pudo haber sido de otra manera.

Si bien en el pensamiento arendtiano se ven varias influencias, una de las más transparentes en su pensamiento político es la kantiana, sobre todo al final de su pensamiento retoma el juicio estético para desarrollar su teoría del juicio político, sin embargo, aquí sólo me interesa señalar que ella retoma del filósofo de Königsberg el concepto de *cristalización*. Kant hace referencia a este concepto en el párrafo 58 de *La crítica del juicio*: “La formación después se opera por una formación repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; este tránsito se llama también *cristalización*”.¹⁴³ La cristalización es una reacción química que se da al separar un soluto de una solución mediante la formación de cristales de este en el seno de la solución. Una vez que se han formado los cristales se separan de la solución y se obtiene el soluto con un alto grado de pureza.¹⁴⁴

Este concepto de «cristalización» es retomado por nuestra autora porque puede captar cómo se dan los acontecimientos, no por una serie de causas necesarias, sino por la confluencia de varios elementos contingentes que hacen posible su surgimiento.

Ante la objetividad que pretende explicar los fenómenos desde fuera, Arendt habla de imparcialidad que es ver al mundo desde la posición de las y los otros, “ver lo mismo bajo

¹⁴¹ C. Galindo Lara, “Hannah Arendt: memoria, narrativa y política”, p. 13.

¹⁴² Este concepto se analizará profundamente en el apartado 2.4.

¹⁴³ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, párrafo 58.

¹⁴⁴ Cf. Sergio Huerta Ochoa, *Cristalización*, UAM-Iztapalapa.

aspectos muy distintos”. Nuestra autora cita un ejemplo concreto y nos recuerda que “[la] imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles.”¹⁴⁵

En conclusión, cuando digo que la narración es la actividad de comprender el mundo, es porque trata a los actos y palabras respetando su fragilidad, porque logra la reconciliación con el mismo y porque, además, sigue construyéndolo.

En este segundo capítulo se pudo observar un poco del contexto histórico que rodeaba a Arendt y que condicionó su obra, vimos qué es la tradición como concepto, cómo con el totalitarismo se rompió definitivamente con ella y cómo no nos quedamos en la desolación no sólo epistemológica sino existencial gracias a la comprensión. En el siguiente y último capítulo resolveré las dudas con respecto a la verdad que ha arrojado la propuesta de historia arendtiana, y demostraré por qué esta propuesta es una historia que parte desde la pluralidad, y que puede abonar para la conservación del mundo en común, pues la narración aporta luz sobre lo que acontece en el espacio público.

¹⁴⁵ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 83.

3. Por una historia que comprenda el mundo humano

*¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido?
¿Acaso dicen hoy los moribundos
palabras perdurables que se transmiten como
anillo de generación a generación?
Walter Benjamin*

Hannah Arendt vivió épocas muy oscuras, situaciones donde el espacio público hundía en la penumbra más de lo que alumbraba, y estaba consciente que esas épocas oscuras lamentablemente no son excepcionales: “los tiempos de oscuridad no sólo son nuevos, sino que no son en absoluto una rareza en la historia [...]”¹⁴⁶ Sin embargo, ella fue un ejemplo de que de alguna manera se puede intervenir en el mundo para que esa oscuridad sea más tenue. Considero que la propuesta de comprender la historia que podemos encontrar en Arendt es un intento de rescatar el mundo en común –asimismo los diferentes relatos abonan para que así sea, los relatos que ella escribe en el texto *Hombres en tiempos de oscuridad* son un ejemplo de ello. Menciono esto porque en este tercer y último capítulo llegaré al objetivo general de la tesis que es explicar como con la propuesta de historia arendtiana no se pierde el mundo en común, al contrario, se abona a él, a diferencia de la historia que toma el proceso causal como base.

En este capítulo, además, pretendo articular todo lo que he venido explicando a lo largo de los dos capítulos anteriores. Por ejemplo: quiero resolver la duda que surge acerca de la multiplicidad de relatos al hablar sobre un acontecimiento, ante esto quiero dejar claro que Arendt no es para nada una mujer que aboga por el subjetivismo, por eso desarrollo en el primer apartado (3.1) la relación que su propuesta de historia tiene con la verdad. Por otro lado, este apartado me sirve para sostener que Arendt formula sus proposiciones desde un lugar de crisis y que ahí, ciertas actividades se pueden transformar, por ejemplo, considero que la narración de un hecho, decir lo que pasó, que es una simple descripción, en una situación de crisis, donde todos mienten, se puede transformar en una acción.

¹⁴⁶ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 11.

A qué tipo de acción y a qué me estoy refiriendo cuando hablo de mundo en común lo voy a explicar en los apartados 3.2 y 3.3. En el apartado 3.2 hablaré sobre las características del narrador (*storyteller*), como aquel que con su capacidad de fabricante puede reificar los actos y palabras, y cómo puede pasar de ser un espectador crítico a un actor. En el apartado 3.3 desarrollaré las diferencias entre las expresiones del espacio público: el espacio de aparición y el mundo en común. Y explicaré porqué sostengo que la propuesta arendtiana de historia abona a este mundo en común. Finalmente, en el último apartado hablaré sobre la metáfora de tiempos de oscuridad y citaré varios ejemplos que nuestra autora desarrolla en su texto *Hombres en tiempos de oscuridad*. Estos son ejemplos de su manera de comprender la historia.

3.1 Una acción: contar lo que pasó

Al inicio del capítulo segundo de esta investigación, resalté que la propuesta arendtiana de una historia conformada por un conglomerado de relatos implicaba una serie de versiones distintas sobre un mismo hecho y, por ende, no podía haber una versión verdadera, predominante; ante esto saltaban preguntas como ¿qué pasa con la verdad? ¿Arendt apuesta por un subjetivismo? O ¿qué relación tiene su propuesta con la realidad?

Mi intención en este apartado es aclarar que Arendt no está proponiendo un subjetivismo radical, como si cada persona tuviera la capacidad de modelar la realidad a su antojo y no hubiera nada común entre ellas. Nos dice Laura Quintana que “a lo que se opone –nuestra autora– [...] es a ese subjetivismo radical que ve la realidad como una materia bruta que puede configurarse arbitrariamente. Pues, a su modo de ver, nos movemos en un campo limitado que sirve de suelo al actuar, y esos límites son aquello que está dado por lo acaecido [...]”¹⁴⁷ Por otro lado, no es que el problema de la verdad le interese en demasía, incluso se ocupa de él hasta donde le es útil para analizar la vida activa, en particular, la acción. Por lo tanto, mi tarea va en este sentido: exponer la relación que hay entre la verdad y la política, con el objetivo de analizar qué relación hay entre verdad e historia, y sólo bajo la luz de los

¹⁴⁷ L. Quintana, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”, p. 7.

ensayos: “Verdad y política” y “Mentira en política”. Este apartado además de aclarar posibles dudas surgidas del capítulo segundo me sirve para centrar la atención en la idea de que la verdad, en específico contar lo que pasó, puede llegar a ser una acción en tiempos de oscuridad, en situaciones de crisis, y además me sirve para explicar, posteriormente, por qué sostengo que la propuesta arendtiana, que es comprender la historia a través de los relatos, es un ejemplo de cómo se puede abonar al mundo en común.

Arendt abre su ensayo “Verdad y política” con una aseveración que parece despachar el problema de la relación entre la política y la verdad de un plumazo: la verdad parece que es impotente, pues nadie hasta el momento la ha colocado entre las virtudes políticas. Y al poder, según parece, tampoco le importa mucho la verdad, pues ve a la mentira como una herramienta para el hombre de Estado,¹⁴⁸ incluso nos dice que “la sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables.”¹⁴⁹ Pero si ha habido una relación sumamente distante entre estas dos, entonces ¿por qué es importante la verdad para la política? En ese ensayo encontré al menos tres posibles respuestas: la primera, porque a partir de ella se dice lo que existe; la segunda, porque sirve como un marco que permite que no se desborde la política, y la tercera es que sólo en momentos de crisis, en tiempos de oscuridad, la verdad puede ser una acción. La primera y la tercera respuestas son las que tienen importancia respecto a la historia, tema central de esta investigación; una porque el relato consiste en decir lo que existe o contar lo que pasó, y la otra porque se da en relación con la tarea del historiador (*storyteller*).

La verdad, dice Arendt, es de importancia mundana o política, ya que a partir de ella se dice lo que existe; por eso “está en juego la supervivencia, la perseverancia en la existencia (*in suo ese perseverare*), y ningún mundo humano destinado a superar el breve lapso de la vida de sus mortales habitantes podrá sobrevivir jamás si los hombres se niegan a hacer lo que Heródoto fue el primero en asumir conscientemente: decir lo que existe”.¹⁵⁰ La verdad, desde la perspectiva de la historia, es importante para el mundo porque si se pierde esa actividad de

¹⁴⁸ H. Arendt, “Verdad y política”, p. 347.

¹⁴⁹ Cf. H. Arendt, “Mentira en política” en *La crisis de la República*, p. 12.

¹⁵⁰ H. Arendt, “Verdad y política”, p. 351.

decir lo que existe o lo que pasó no quedaría nada para conservar, esto es, no tendríamos ni recuerdos ni memoria, y entonces sí perderíamos la posibilidad de comprender y de darle sentido a nuestro mundo. Una situación que podría eliminar el recuerdo es aquella donde las mentiras intenten sustituir lo que pasó por algo distinto, donde la mentira sea la regla y no la excepción. Para nuestra autora ese panorama no estaba lejos de concretarse: eran los sistemas totalitarios.

Arendt nos habla de distintos tipos de verdad y recalca que el que más tiene problemas para ser conservado y preservarse en el mundo es justamente la verdad que tiene que ver con la política: la verdad de hecho o factual. Esta diferenciación de los tipos de verdad la retoma de Leibniz, siendo consciente de que no está llevando a cabo ningún ejercicio crítico para aceptarla: “Con el deseo de descubrir el daño que puede hacer el poder político a la verdad, miramos hacia estos asuntos por causas políticas más que filosóficas y, por tanto, podemos no preguntarnos qué es la verdad y contentarnos con tomar la palabra en el sentido en que la gente la suele entender”.¹⁵¹

Por un lado, están las verdades factuales y por otro las verdades de razón, las primeras hacen referencia a los actos y los acontecimientos, por ejemplo: Alemania invadió Bélgica en 1914, en la Primera Guerra Mundial; mientras que las segundas tienen que ver con las matemáticas y la filosofía: la suma de los ángulos de un triángulo es 180° o “más vale sufrir una injusticia que cometerla”. Asimismo, estos tipos de verdad tienen sus contrarios. En las ciencias, los juicios racionalmente verdaderos ante el error y la ignorancia. En la filosofía, igualmente los juicios racionalmente verdaderos ante la ilusión y la opinión. En la política los juicios objetivos ante la falsedad deliberada o la mentira llana.

Cuando hay verdades que no se oponen al beneficio ni al placer de alguien son aceptadas por todos. Por ejemplo, las verdades de razón matemática, que no tienen mucha dificultad en ser conservadas. Pero, cuando se da el caso contrario, que incomodan a alguien, se intenta tapar esa verdad con la mentira deliberada: los actos o escritos de Trotsky no aparecían en ningún

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 353.

libro soviético, pues molestaban y amenazaban al sistema imperante. Este ejemplo da cuenta de que las verdades de hecho son vulnerables.

Desde el pensamiento arendtiano, sin embargo, cualquier tipo de verdad, ya sea de razón o de hecho, en su modo de afirmarse es coactiva y esa coacción es algo que está afuera y es independiente de los deseos y anhelos de la gente que intentan sustituirla, así como de la voluntad de los tiranos, y por eso puede fungir como un marco de contención cuando el poder se pretende desbordar. La verdad tiene un poder despótico y esa fuerza coactiva no se puede monopolizar; por esto no la quieren los tiranos, por representar una competencia para ellos y tampoco las comunidades que se basan en el consenso y rechazan la coacción. “[...] la pregunta es si el poder podría y debería controlarse no sólo mediante una constitución [...] sino también mediante algo que viene de fuera [...]”,¹⁵² eso que viene de fuera es la coacción intrínseca de la verdad, su “pertinacia incommovible, evidente y firme.” De ahí que digo que la verdad puede fungir como un marco para la política, porque cuando esta última quiere sustituir u ocultar ciertas verdades de hecho, ella misma por ser coactiva puede ser un dique.

Como vimos en el capítulo primero, hay un conflicto entre la verdad filosófica y la opinión del ciudadano. Y la aseveración “la opinión y no la verdad está entre los prerequisites indispensables de todo poder”¹⁵³ nos parece verosímil, ya que había un desplazamiento del hombre racional en singular cuando el filósofo hablaba, a los hombres de acción en plural cuando los ciudadanos opinaban. Entonces ¿la verdad de hecho al ser coactiva es incompatible con la política? No, porque la verdad de hecho, aunque tiene un matiz de coacción no es como la de razón, pues comparte con las opiniones su esencia, esto es, que toma forma en el espacio público y por ello soporta dilucidaciones posteriores. Arendt la describe como aquella que tiene cierta opacidad. Esto quiere decir, que las verdades de hecho o factuales no son completamente oscuras, pero tampoco son completamente transparentes. El hecho de que puedan soportar una dilucidación posterior es su parte oscura. Y se refiere a que “[...] no hay ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son; siempre pueden ser diversos y esta molesta contingencia es literalmente ilimitada”.¹⁵⁴ Su parte

¹⁵² *Ibid.*, p. 368.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 357.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 371.

transparente se refiere a su naturaleza coactiva. La característica de la opacidad de las verdades de hecho es como un riel que le permite a Arendt trasladarla, de su esencia coactiva como verdad, a su resistencia, a la dilucidación como partícipe del espacio público.

Parece que hay una delgada línea entre la verdad de hecho y las opiniones, y por eso es tan fácil tomar una por otra. Porque la opinión, al igual que la verdad, pertenecen al mismo campo, para que una verdad de hecho cobre realidad debe aparecer en el espacio público, se debe dejar ver y oír por las y los demás: “[...] la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo y depende de declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado.”¹⁵⁵ Ahora bien, la relación que existe entre la opinión y la verdad de hecho es que las primeras son la base para que nazcan las opiniones; las personas tienen opiniones a partir de un hecho y únicamente si la opinión respeta la verdad de hecho es legítima. Así “la libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos”.¹⁵⁶ Por eso debe quedar claro que, aunque Arendt acepte una multiplicidad de relatos, todos estos deben tener un sustrato verdadero. Arendt se compromete con cierto tipo de realidad factual, esa realidad aparece para, no es que sea, pero al aparecer se muestra ante todos y todas.

Ahora revisemos cuando la verdad se transforma en acción. Con un fenómeno que era reciente en la época de Arendt, la verdad pasa a ser importante para la política. Me refiero a la mentira organizada, donde todos mienten.

Esta mentira organizada no tiene que ver con los secretos de Estado, ella misma nos dice: “los hechos que tengo en mente son de público conocimiento, y no obstante la misma gente que los conoce puede situar en un terreno tabú su discusión pública y, con éxito y a menudo con espontaneidad, convertirlos en lo que no son, en secretos”.¹⁵⁷ Y en los países «democráticos», este fenómeno de la mentira organizada se daba de otra manera más sutil pero no por ello menos dañina: “se diría que es aún más inquietante el de que, en la medida

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 364.

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 361

en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo, en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones [...]”.¹⁵⁸ La verdad de hecho que está al alcance de todos se le combate en la calle con opiniones. Como vimos, hechos y opiniones deben mantenerse separados y que los historiadores rescaten los acontecimientos del puro caos y los ordenen en un relato que no sea idéntico con los sucesos originales, no puede ser argumento para no distinguir entre hecho y opinión. Aunque admitamos que cada generación puede escribir su propia historia, únicamente debemos reconocerle el derecho a acomodar los acontecimientos, pero no el de alterar los hechos.¹⁵⁹

La mentira organizada, reitero, se da cuando todos y todas las que conforman una comunidad tratan de ocultar una verdad, ya sea mintiendo o haciendo como si fuera una opinión. La posible consecuencia de una sustitución completa y consistente de las mentiras por la verdad de hecho no es que las mentiras vayan a ser aceptadas en adelante como verdad, y la verdad se tome como una mentira, sino que el sentido de nuestro mundo quedaría destruido.

Recordemos que para Arendt la acción es cuando alguien empieza algo nuevo, en un mundo donde los hombres dicen la verdad, aquel que cuente o diga lo que ocurre no inserta nada nuevo pues simplemente está diciendo cómo es el mundo, pero en una época donde la mentira es la regla y no excepción, en una época oscura, de crisis, donde todos tratan de ocultar lo que ocurre, entonces quien se atreva a contar la verdad estará actuando sea consciente o no de ello. “Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos porque, en el caso poco probable de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo.”¹⁶⁰

Finalmente, considero que si Arendt habla en varios ensayos de realidad más que de verdad es porque se está refiriendo justo a esa diferencia entre la verdad de razón y la trama compleja de relaciones humanas conformada por hechos, actos y palabras. Sobre este punto ahondaré más en el apartado 3.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 362.

¹⁵⁹ Cf., *ibid.*, p. 365.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 384.

3.2 El narrador

Que la verdad pueda ser fruto de una acción o que quien diga lo que pasó pueda ser un actor, nos lleva nuevamente a abordar un concepto medular de esta investigación: la acción, y a cuestionar qué acciones deben llevar a cabo las personas para convertirse en actores y ser recordadas. Con esto no quiero decir que ser héroe deba ser una meta para alguien, como si las grandes acciones pudieran *hacerse*. El ser recordado o no está fuera de las manos del actor, ya que el recuerdo corresponde a los espectadores y al historiador o narrador. De hecho, para nuestra autora es un “[...] «pecado» hacer realidad una historia, intervenir en la vida según un modelo preconcebido en lugar de aguardar con paciencia que la historia surja, de repetir en la imaginación algo diferente de la creación de una ficción, y luego tratar de vivir según ella”.¹⁶¹ Y en palabras de Laura Arese reitero que:

[...] debemos entender que la noción de grandeza [la del héroe] que rescata del mundo griego, es aquella que depende de una narrativa, de un esfuerzo interpretativo de parte de un espectador capaz de otorgar al acontecimiento en cuestión una significación desde el punto de vista presente.¹⁶²

Ahora bien, si vemos la obra arendtiana desde la óptica del héroe griego que quedó en nuestra memoria, Aquiles por excelencia, las acciones de los humanos de nuestra época no tendrían comparación y poco nos diría el pensamiento arendtiano acerca de nuestra realidad. Sin embargo, si observamos su obra acentuando el concepto de mundo en común, el papel del héroe tendrá otros matices y nos ayudará a comprender nuestro presente.

En este apartado hablaré sobre las connotaciones de héroe en Arendt, después sobre cómo se conforma la identidad del actor a partir de los demás, y particularmente del narrador. Me centraré en este último ya que es quien cuenta lo que pasó y puede dejar constancia del actor o del héroe por medio de su capacidad de fabricante. Este punto se teje con el mundo en común, concepto al que le destiné el apartado siguiente. Finalmente, hablaré sobre cómo el narrador puede pasar de ser un espectador crítico a un actor comprometido con el mundo.

¹⁶¹ H. Arendt, *La condición humana*, p. 114.

¹⁶² Laura Arese, “Acerca de la articulación entre narración histórica y acción en la lectura arendtiana de la polis”, p. 56.

Cuando Arendt nos habla del héroe hace referencia a Aquiles y a quien narró sus hazañas: Homero. Aquiles se ganó aquello que tanto anhelaban los ciudadanos de la Antigua Grecia: la inmortalidad. A pesar de esa referencia, considero que la figura del héroe es más amplia que la de aquel que fragua innumerables batallas gracias su supremacía física. La propia Arendt nos dice que “el héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra «héroe», es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia”.¹⁶³ En este sentido héroe se refiere al hecho de que salir del espacio privado es exponerse ante los demás, y en menor o mayor medida presupone arriesgar la vida, por eso héroe es toda persona que sale de su espacio privado y con sus actos y palabras inserta su identidad en el mundo, además de que a partir de estos actos se puede contar una historia, su biografía, y así perdurar en la memoria. Por eso la valentía es la primera de las virtudes políticas, pues solamente “[...] podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida”.¹⁶⁴

En este sentido, el actor que queda en la memoria de la comunidad, el héroe, es el que llevó a cabo acciones que comenzaron algo nuevo e inesperado, que rompieron con la circularidad de la vida biológica y cotidiana, que no formaron parte de una conducta que modela el comportamiento de todos sino algo distinto. Ya que a “[...] diferencia de la conducta humana, la acción sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza debido a que su naturaleza radica en el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario [...]”.¹⁶⁵ Ante esto, si nos preguntamos qué tipo de acciones son las que conforman el mundo en común podremos decir que todas, si y sólo si tenemos en cuenta que la acción se diferencia de la conducta, cuando inicia algo nuevo y rompe con la circularidad de la cotidianidad e interrumpe el flujo de las actividades en el mundo, y cambia su curso en dirección desconocida y sin alguna causa identificable.

¹⁶³ H. Arendt, *La condición humana*, p. 210.

¹⁶⁴ H. Arendt, *¿Qué es la política?* p. 74.

¹⁶⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 228.

Recordemos que la acción junto con el discurso es aquella que posibilita que los humanos se distingan unos de otros. La acción entonces les da la identidad a sus actores y al mismo tiempo posibilita el estado de aparición, y posteriormente el mundo en común¹⁶⁶. Pero “[...] el significado de la relación entre la acción y quien la lleva a cabo está fuera del actor mismo,”¹⁶⁷ pues la acción realizada, por decirlo de alguna manera, se depositó dentro de la red de relaciones humanas, y

[...] no se trata simplemente de que toda acción y todo discurso se da en un contexto de acciones y discursos; sino que supone sobre todo que a la acción pertenecen las reacciones, las acciones y las palabras que con ella se vinculan. Por ambas razones, el agente es actor y padece su acción, esto es así, porque actúa en un contexto previo [donde las consecuencias de sus acciones] no se pueden prever y escapan a su control.¹⁶⁸

Además, sólo los otros, los espectadores, son quienes pueden atribuir el significado a las acciones de los actores: los “espectadores, esto es, aquellos que puedan narrar y así extraer un significado de lo actuado”.¹⁶⁹ Esta significación la llevan a cabo a través del relato, cuando cuentan cómo pasó algo o cómo era alguien.

Los actores, que son al mismo tiempo agente y paciente de sus actos, ganan su diferenciación y revelan *quiénes* son *qua* humanos, más no *qué* son. Esto porque la respuesta que verdaderamente importa dar es sobre el *quién* ya que únicamente esta da cuenta de la humanidad de los hombres y mujeres, pues “lo que prima en la determinación de lo propiamente humano en nuestra humanidad no es lo que tenemos en común (lo que somos), sino lo que nos distingue (quiénes somos); es decir, lo particular, singular e indeterminable a priori”.¹⁷⁰ Al contrario, el *qué* hablaría de los humanos como si fueran objetos, pues quien lo intente explicar se tendría que poner desde una posición exterior y no sería capaz más que de hacer una lista exhaustiva de características. Ahora bien, sólo los espectadores pueden dar

¹⁶⁶ Esta aseveración la explicaré en el apartado siguiente.

¹⁶⁷ Jeronimo Botero y Yuliana Leal, “Sujeto y acción en el pensamiento político de Hannah Arendt”, p. 54.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁹ L. Arese, “Acerca de la articulación entre narración histórica y acción en la lectura arendtiana de la polis”, p. 49.

¹⁷⁰ J. Botero y Y. Leal, *op. cit.*, p. 57.

cuenta del *quién*, pues “más allá de las narraciones de los otros, no hay realidad de la acción y el discurso; no hay un *quién*”.¹⁷¹

La gran importancia del narrador reside en que sólo por él o por ellos puede garantizarse la identidad del actor. En este contexto la constitución de un espacio público es un horizonte de sentido, y si en este espacio público hay pluralidad entonces el actor puede revelarse. Cuando alguien actúa y aparece algo novedoso revela un alguien. Evidentemente para que un actor pueda revelarse y ganar su singularidad necesita de espectadores. Los demás, la pluralidad de humanos es necesaria para que los actos y las palabras frágiles sean atestiguados por otros que ven su presencia. Y sólo sabemos lo que ven y escuchan los otros por sus testimonios narrativos.

El espectador por excelencia es el narrador, quien al momento de relatar un hecho o un acontecimiento le da sentido. Cuando alguien actúa empieza algo y sólo es completada esa acción cuando otros cuentan cómo fue a través de un relato, y sólo comprendemos a través de este; de ahí que Arendt diga que la comprensión es la otra cara de la acción. El narrador da un sentido a la experiencia de lo acaecido a través del relato, pero en última instancia su narración pasa a ser un discurso más en el largo y amplio repertorio de la historia, pues para nada estoy haciendo referencia a un narrador que pretende instituir conceptos sedimentados para decir qué hacer o cómo hacer algo.¹⁷² Las únicas condiciones –si las podemos llamar así– que pone la esencia misma de la narración es que si el historiador, entendido como narrador (*storyteller*), quiere ser leal a la fragilidad de la acción, debe ser imparcial y su relato debe rescatar lo extraordinario, ya que su tema son los acontecimientos o la novedad que desata una acción. Esto se revisó detenidamente en el capítulo anterior.

El narrador es en primera instancia espectador crítico porque narra lo acaecido y en este quehacer parte de la pluralidad, la que señala que hay un mundo compartido o en común, habitado por humanos en plural, con muchas perspectivas y, por lo tanto, en constante conflictividad; y de la contingencia, que indica que los acontecimientos humanos no se rigen por la lógica causa y efecto y que todo siempre pudo haber sido de otra manera, por ende, su

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷² Cf. Catalina Barrio, “El *quién* de la acción política en Hannah Arendt: la figura del espectador narrador y los juicios reflexivos”, p. 105

narración será imparcial y fragmentada. Todo esto si pretende construir una narración que respete la fragilidad de la acción. Recordemos que si esta es respetada entonces hay cabida para la libertad. Por otra parte, el narrador, en tiempos de oscuridad es aquel dispuesto a iluminar el espacio público y a constituir el mundo en común. Esta transformación más que darse por la voluntad consciente del narrador se da por una situación de crisis externa que queda más allá de su alcance.

La acción para ser preservada necesita primero ser vista y escuchada, por eso se lleva a cabo frente los demás y después transformada en narraciones, de ahí que el narrador sea también un fabricante. “[...] los productos de la acción, como vicisitudes, hazañas y palabras, por sí mismas tan transitorias que apenas si sobrevivirían a la hora o al día en que aparecieron en el mundo, si no fuera porque el hombre las conserva primero en su memoria, porque de ellas hace relatos, después con sus habilidades de productor”.¹⁷³

Los relatos forman parte del mundo porque, en primera se crean a partir de las acciones y los discursos, pero además porque tienen una parte de objeto mundano, quiero decir que el narrador para darles forma necesita servirse de sus habilidades de fabricante. Los narradores son “[...] los fabricantes de gloria profesionales, los poetas y artistas que reifican la palabra y el hecho vivo, transformándolo y convirtiéndolos en objetos lo bastante permanentes como para llevar la grandeza hasta la inmortalidad [...]”.¹⁷⁴ Cabe aclarar que aunque los relatos vengan de una habilidad de fabricante no se crean para ser usados sino para el mundo —aquel que nos une y nos separa—, para su conservación y, por lo tanto, para la memoria.

Finalmente, si bien el historiador no actúa en circunstancias donde la mentira no es la regla: “el significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa”,¹⁷⁵ cuando tiene la posibilidad de contar lo que todos ocultan y, por tanto, romper con la conducta de una época, en tiempos de oscuridad, se puede convertir en actor.

¹⁷³ H. Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios sobre la reflexión política*, p. 320.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 332.

¹⁷⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 253.

3.3 Abonar para el mundo en común

Inicié el capítulo primero de esta investigación diciendo que las críticas que Arendt emprende a las tradiciones filosóficas son para rescatar el mundo en común. Ahora, en este penúltimo apartado, abordo con detenimiento qué es y cuán importante es el mundo en común. Para dar cuenta de esto primero trazo la diferencia entre este y el espacio de aparición, pues aunque su relación es íntima no son lo mismo, y no hacer la distinción pertinente nublaría la adecuada apreciación tanto del mundo en común como del espacio de aparición y de su imbricación. La importancia del mundo en común radica en que es lo que nos relaciona y lo que da permanencia a las actividades humanas; sin él los humanos simplemente viviríamos en el flujo circular de la vida, sin principio ni fin. El espacio de aparición permite que, como su nombre lo dice, aparezcamos y es la base de nuestra realidad. Estos dos no son más que formas que toma el espacio público, el cual tiene la función de iluminar lo que ocurre, lo que se nos aparece. Para cerrar el apartado hablo de las consecuencias que ocurren al perder el espacio público y, por lo tanto, el mundo en común.

Todos y cada uno de nosotros y nosotras habitamos un espacio, este, que desde el pensamiento arendtiano se complementa y divide entre el espacio privado y el espacio público. En el primero se satisfacen las necesidades de la vida y las personas se relacionan a partir de una organización jerárquica, pues la o el cabeza de familia toma las decisiones dentro de este espacio y los demás obedecen.¹⁷⁶ En cambio, en el segundo, las personas se relacionan como iguales y no hay diferencia entre gobernador y gobernados. El espacio público se presenta de dos formas: como espacio de aparición y como mundo en común.¹⁷⁷ La principal característica del espacio de aparición es que ahí se constituye la realidad al ser un espacio lleno de testigos y nos permite aparecer para ganar nuestra distinción. El mundo en común se caracteriza porque nos relaciona a unos con otros y es perdurable en el tiempo.

Lo que aparece en público, en el espacio de aparición, pueden verlo y oírlo todos, y lo que pueden percibir otros al igual que nosotros constituye la realidad, ya que el testimonio de

¹⁷⁶ Es importante aclarar que Arendt jamás dice quién debe ocuparse de estas labores, ni que ciertas actividades siempre van a permanecer en este ámbito. Cualquier problemática dependiendo la época puede saltar de la esfera privada a la pública.

¹⁷⁷ “La esfera pública y la privada” en *La condición humana, passim*.

otros asegura que lo que vemos y oímos es real: “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos [...]”,¹⁷⁸ en contraste, no importa cuán intensa sea una pasión de la intimidad, pues siempre será incierta y oscura si no se comparte, si no se desindividualiza, cuando hablamos de algo que ocurrió en privado o en la intimidad lo mostramos en un espacio donde gana una clase de realidad. La realidad aparece a partir de la simultánea presencia de múltiples perspectivas o aspectos en los que se nos muestra algo o alguien, pero todas estas perspectivas parten de que están observando lo mismo. Los diferentes puntos de vista tienen un mismo referente y los múltiples individuos deben estar conscientes de ello. Nos dice Fina Birulés que “sólo donde las cosas pueden ser vistas por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan su alrededor saben que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.”¹⁷⁹

El mundo en común, en cambio, es el conjunto del *inter est* objetivo y del *inter est* humano, esto quiere decir que está conformado por objetos producto del trabajo y por actos y palabras reificadas en historias *et. al.*, “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como por los asuntos de quienes lo habitan juntos”.¹⁸⁰ Digo que es un *inter est* porque literalmente está entre los humanos, y este estar entre denota su función principal que es la de relacionarnos, nos separa y al mismo tiempo nos junta. Arendt trae a cuenta una metáfora que ayuda mucho a comprender esta idea: imaginemos que estamos sentados alrededor de una mesa, encima de ella hay un florero. Esa mesa nos relaciona, nos junta, pero al mismo tiempo no deja que todos estemos apelmazados, todos ocupamos un asiento distinto y podemos ver el florero desde distintas perspectivas, nuestro asiento es el lugar que cada uno ocupa en el mundo, pero el que cada uno ocupe un lugar se da por la presencia de la mesa, a partir de ella nos relacionamos. En efecto, gracias al mundo nos relacionamos y podemos revelar nuestras percepciones, pues “[...] el mundo [es] especialmente esa cosa que surge entre las personas y dentro de la cual puede llegar a ser visible y audible todo lo que los individuos llevan consigo de manera innata”.¹⁸¹

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁹ F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, p. 73.

¹⁸⁰ H. Arendt, *op. cit.* p. 62.

¹⁸¹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 20.

El mundo en común nos relaciona y cualquiera que esté interesado en él debe comprender que depende de su permanencia, no puede establecerse para una generación y planearse sólo para los vivos, pues es lo que nos relaciona no sólo con las personas de nuestra época, nuestros contemporáneos, sino también con personas de épocas pasadas y futuras, y “es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestras breves estancias”.¹⁸² Los objetos producto del trabajo cuando son parte del mundo no son importantes por fungir como herramientas o por su utilidad, sino que importan por su durabilidad y estabilidad, y los actos y palabras al estar reificadas en un poema, una narración o monumentos sirven para la cultura. “Este mundo no está constituido tan sólo por los productos del trabajo sino también por la cultura y las instituciones”.¹⁸³ Además, el mundo en común puede ofrecer a los mortales la morada relativamente segura e imperecedera que necesitan.¹⁸⁴ Pero nos dice Arendt que “[...] tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público.”¹⁸⁵

Por eso, la relación entre el espacio de aparición y el mundo en común se da en que si lo que aparece en público busca permanecer, necesita reificarse de alguna manera, y si el mundo en común busca sobrevivir, debe estar en constante aparición, no es algo que pueda reificarse una vez para siempre. Esta relación dialógica es a lo que me refiero cuando hablo de espacio público. El espacio público, además, tiene la función de iluminar lo que aparece en él, de dotarlo de realidad, ya sean acciones, discursos, fenómenos o *quiénes*. “Queda constituido al actuar juntos y luego va completando por propia voluntad con los sucesos y los relatos que se desarrollan en la historia”.¹⁸⁶ Pero no debemos entender que el espacio público es algo sustantivo, más bien es algo que se realiza ahí donde algo –acciones, discursos, acontecimientos o *quiénes*– aparece y deja de cumplir su función cuando ese algo no busca revelar lo acaecido sino ocultarlo.

¹⁸² H. Arendt, *La condición humana*, p. 64.

¹⁸³ F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, p. 77.

¹⁸⁴ Cf. H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 21.

¹⁸⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 64.

¹⁸⁶ H. Arendt, *op. cit.*, p. 19.

La narración, como ya dije en el capítulo anterior, es la actividad que reifica actos y palabras y los trata respetando su fragilidad; que necesita de los demás, por eso a través de ella se revelan los *quiénes* y que puede ser ella misma una acción en tiempos de oscuridad. Por su naturaleza reificadora y que necesita aparecer en público concluyo que la comprensión a través de narraciones comprende el mundo en común y abona a él.

Sheila Benhabib se da cuenta que el espacio público en la obra de Arendt se puede ver de dos maneras: el espacio público agonista y el espacio público asociativo. Traer a cuenta esta diferencia es importante porque el espacio público que se mira desde la acción heroica es denostado por ser individualista y no se aprecia su importancia como ejemplo en situaciones de crisis.

El espacio público agonista se refiere “al espacio de apariencias en el que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia se revelan, se muestran, se comparte con otros”.¹⁸⁷ Es competitivo y es una garantía contra la futilidad. En cambio, el espacio público asociativo surge ahí donde los hombres actúan en concierto; en este modelo de espacio público puede aparecer la libertad, no se refiere a un espacio topográfico ni institucional sino a un sitio de poder, donde hay acciones coordinadas a través del diálogo persuasivo.¹⁸⁸ Para ella el primero representa a la Antigua Grecia y el segundo es el que necesita el mundo moderno. “Cuando el énfasis recae en el primero, la política es vista como la representación cuasi dramática de nobles gestas por parte de individuos excepcionales; cuando recae en el segundo, la esfera pública se presenta como espacio deliberativo basado en la igualdad y la solidaridad”.¹⁸⁹ Parece que esta diferencia, dice Firulés, parte de que el modelo apropiado para la experiencia moderna es el asociativo y que Arendt reconoce que una de las causas del declive de la polis fue su carácter individualista.¹⁹⁰

Considero que la clasificación de Benhabib es adecuada, pero no comparto que el espacio público agonista sea competitivo o que el asociativo sea más adecuado para comprender nuestra época. Más bien me parece que las dos ayudan a comprender diferentes fenómenos,

¹⁸⁷ Sheila Benhabib, “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jünger Hermas”, p. 109.

¹⁸⁸ Cf., *ibidem*.

¹⁸⁹ F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, p. 88.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

el segundo las revoluciones, la fundación de un nuevo orden político, en cambio el primero nos ayuda a ver las acciones de las personas cuando se encuentran en tiempos de crisis; si bien estas personas actúan a partir de la individualidad, no de manera concertada, terminan abonando al mundo en común, en último término a las relaciones de todos y todas, entonces no pueden calificar de acciones individualistas ni competitivas, me parece que es más fructuoso ver las acciones agonistas como un ejemplo de valor ante situaciones de crisis. El espacio público agonista no es competitivo sino ejemplificativo.

Para concluir, vemos que sin un espacio público no podríamos crear cosas nuevas, no podríamos singularizarnos, si no aparecemos perdemos la capacidad de la palabra de nuestra humanidad, ya que “[...] el mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso”¹⁹¹ y no habría ni pasado ni presente ni futuro, sólo la eterna repetición de la vida.

3.4 La luz del relato, ejemplos

La primera mitad del siglo XX estuvo plagada de sucesos convulsos, situaciones de ultraje y de acontecimientos que no se podían calibrar ni política ni moralmente: la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, el Holocausto, el nazismo, el estalinismo, la bomba atómica.¹⁹² Sumado a estos acontecimientos estaban los pensadores profesionales, quienes al tratar de explicar lo que ocurría por medio de analogías, categorías desgastadas o por causas y efectos lógicos, no hacían más que restarle gravedad y opacar la comprensión de los acontecimientos. El mundo en común dejó de ser un espacio donde cada persona podía mostrar *quién* era por sus actos y palabras, y el espacio público oscurecía más de lo que alumbraba. Sin embargo, existen personas que a pesar de lo que ocurra en estas épocas oscuras con sus acciones y palabras heredan al mundo una pequeña luz que emite una llama para iluminar ese espacio público –que configura nuestra realidad y nos da un mundo donde vivir– y quien esté atento podrá percibirla. Arendt prestó atención a esas llamas y al relatar las biografías de hombres

¹⁹¹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 35.

¹⁹² Menciono sólo estos acontecimientos porque son a los que más hace referencia nuestra autora, estoy consciente de que ignoro de tajantemente los acontecimientos que ocurrieron en el siglo XX en América Latina.

y mujeres “[...] nos acerca a la luz de vidas y obras que ofrecieron reflejos de la llama que iluminó esos tiempos de oscuridad que les tocó vivir, aunque quizá esta sólo brilla durante unos instantes”.¹⁹³

Este es último apartado, no sólo del capítulo sino de la tesis en su conjunto. Aquí mostraré cómo Arendt reconstruye relatos de hombres y mujeres que fueron ejemplo de personas que iluminaron, de algún modo, sus tiempos oscuros o que aportaron algo al mundo. Con estos ejemplos pretendo demostrar que la propuesta de historia de Hannah Arendt no sólo se queda en letra muerta, sino que se materializa al relatar todas estas biografías. A esto me refiero cuando digo que su propuesta es coherente. Primero explicaré la metáfora de la luz y oscuridad respecto al espacio público, después daré paso a ejemplos de las biografías de *Hombres en tiempos de oscuridad*.¹⁹⁴ Todo el camino que hemos recorrido en estas páginas es para demostrar que efectivamente la propuesta de historia arendtiana es coherente y por ello pienso que nos puede ayudar a comprender nuestra época.

Para nuestra autora el terror nazi era absolutamente real porque había ocurrido en el espacio público, no había nada misterioso respecto a sus prácticas ni secretos sobre lo que pasaba; no obstante, lo que ocurrió “no era en absoluto visible a todos, y además no era fácil percibirlo; porque hasta el momento mismo en que la catástrofe se echó encima de todo y de todos, permaneció encubierta, no por realidades, sino por la gran eficiencia del discurso y el lenguaje ambiguo de casi todos los representantes oficiales [...]”,¹⁹⁵ Esto es a lo que se refiere cuando habla de oscuridad, a que algo ocurre en el espacio público y a pesar de ello no es fácil percibirlo. En las situaciones donde las palabras no comunican sino son falsas y las acciones no inician algo, el espacio público pierde su capacidad para iluminar: “[...] el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originalmente formaba parte de su misma naturaleza”.¹⁹⁶

¹⁹³ H. Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, p. 10.

¹⁹⁴ Aunque Arendt escribe biografías de otros hombres y mujeres que iluminaron su tiempo, por ejemplo aquellas que están recogidas en la compilación *Hannah Arendt. Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, en esta investigación únicamente me centro en la obra mencionada.

¹⁹⁵ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

En contraste con esto está la luz, la iluminación que proviene de los actos, palabras u obras que contribuyen al espacio público. Los hombres y las mujeres, protagonistas de los relatos arendtianos nos iluminan ese *algo* que nos ayuda a pensar la libertad. Para Arendt es más probable que esta iluminación llegue por las vidas u obras de hombres y mujeres que por conceptos o teorías:

La convicción que constituye el trasfondo inarticulado sobre el que estos retratos se dibujaron es que incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extienden sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra.¹⁹⁷

Cuando Arendt aborda el tema del ejemplo lo hace a partir de Sócrates, nos dice que la proposición que él esgrimió «es mejor padecer el mal que hacerlo» ha sido aceptada a lo largo de la historia como precepto ético para la vida práctica,¹⁹⁸ pero ella misma pregunta si “¿este hecho no entra en clara contradicción con la generalmente aceptada impotencia de la verdad filosófica?”¹⁹⁹ ¿Cómo es que esta proposición ha obtenido ese alto grado de aceptación? Arendt nos dirá que esta proposición tiene un tipo de persuasión poco habitual: el ejemplo.

Sócrates decidió apostar su vida por esa verdad, por ejemplo no cuando se presentó ante el tribunal ateniense sino cuando se negó a evitar la sentencia de muerte. Y esta enseñanza mediante el ejemplo es, sin duda, la única forma de «persuasión» de la que es capaz la verdad filosófica sin caer en la perversión o la distorsión.

Un principio ético sólo puede ser verificado y confirmado sin romper las normas del espacio público cuando se hace manifiesto a manera de ejemplo. Y también los principios políticos pues “[...] para verificar la idea de valor podemos recordar el comportamiento de Aquiles”.²⁰⁰ En este contexto sostengo que las biografías que Arendt escribe son, para usar una expresión de Fina Birulés y Ángela Fuster, historias políticas ejemplares. “[...] Arendt

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹⁸ H. Arendt, “Verdad y política”, p. 378.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 379.

no pretende ofrecer idealizaciones pedagógicamente diseñadas, o «vidas» a la manera moralizante de Plutarco: escribe historias políticas ejemplares”.²⁰¹

Hombres en tiempos de oscuridad es un libro formado por biografías de diversas personas como Rosa Luxemburg, Juan XXIII, Isak Dinesen, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Waldemar Gurian, entre otros; cada una de las biografías habla sobre hombres y mujeres diametralmente distintos, pero que compartieron la misma época, a excepción de Lessing. Estas biografías se ocupan de la vida de las personas, de cómo vivieron, “[...] cómo se movían en el mundo y cómo les afectó el tiempo histórico”.²⁰²

Al empezar la biografía de Rosa Luxemburg, Arendt nos da varias claves para comprender la distancia que ella toma de la biografía clásica, al estilo inglés, que es, según su apreciación, el género más admirable de la historiografía, pues es extensa, bien documentada, con comentarios y varias citas, y relata siempre en extenso el período histórico que rodea a sus personajes. En contraste, Arendt no considera el contexto histórico como el telón de fondo imprescindible de la vida de una persona, sino que, a modo de la importancia del acontecimiento en sí mismo, piensa que es a partir de la vida del personaje que se puede ver el contexto: “[...] es más bien como si la luz incolora del tiempo histórico hubiera sido forzado a refractarse a través del prisma de una gran personaje, de modo que se logra una unidad completa de la vida y del mundo en el espectro resultante”.²⁰³ Esto no sólo aplicará a la biografía de Luxemburg sino al resto de las narraciones que conforman la compilación.

El relato sobre Luxemburg y el de las y los demás son una apuesta para que a través de su vida la historia se vea diferente, “¿La historia se verá diferente si la miramos a través del prisma de su vida y su trabajo?”,²⁰⁴ se pregunta nuestra autora.

Rosa Luxemburg ejemplifica a una mujer que estaba interesada y comprometida con la realidad y que tenía un estricto rechazo a los clichés. Por eso no era una marxista ortodoxa. Para Arendt la vida en forma de narración de Luxemburg ilumina el período crucial del socialismo europeo y piensa que si a Luxemburg, una revolucionaria, no se le dio el

²⁰¹ H. Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, p. 10.

²⁰² H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 9.

²⁰³ *Ibid.*, p. 34.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

reconocimiento debido ni fue exitosa –“[...] fue precisamente el éxito lo que se le negó a Rosa Luxemburg en vida, en la muerte y después de la muerte”– es un síntoma, tal vez, de que fracasó la revolución misma.

En la narración menciona su «teoría del tercer hombre» ya que “[...] era una descripción eminentemente fiel de las cosas tal como eran en realidad”.²⁰⁵ Esa teoría es lo que dejó al mundo, pero Arendt también trae a cuenta varias anécdotas que se siguen contando, por ejemplo, se cuenta que cuando ella abandonó la cárcel los prisioneros lloraron por su partida pues nadie más los había tratado como humanos.

Para Arendt, los diferentes relatos que se cuentan de las personas son de suma importancia – recordemos que son a partir de los relatos de los espectadores que se empieza a crear la memoria y la historia– eso lo podemos ver claramente cuando nos cuenta acerca de Juan XXIII, nombre que escogió Angelo Giuseppe Roncalli cuando se convirtió en Papa. Las anécdotas e historias que circulaban por Roma durante los cuatro días de su agonía final dieron más cuenta de su fe y su humildad que su libro *Diario del alma* o el Concilio Ecuménico: “cada página de este libro da testimonio de esa fe y, sin embargo, ninguna de ellas ni todas ellas juntas resultan tan convincentes como las incontables historias y anécdotas que circulaban por Roma durante los cuatro largos días de su agonía final”.²⁰⁶ Estas anécdotas estaban en boca de todas y las más distintas personas, creyentes y no creyentes, desde los taxistas a las editoras, que se encontraban cerca del vaticano, por citar algunas:

Al desencadenarse la guerra con Rusia, el embajador alemán Franz von Papen le tanteó y le pidió que emplease su influencia en Roma en favor de un apoyo inequívoco del Papa hacia Alemania: «¿Y qué diré de los millones de judíos que sus compatriotas están asesinando en Polonia y en Alemania?», preguntó Roncalli.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

[...] en los meses anteriores a su muerte se le dio a leer la obra de Hochhuth, *El vicario*²⁰⁷ y que posteriormente se le preguntó qué podía hacerse en contra de ella. A lo que supuestamente contestó: «¿En contra de ella? ¿Qué puede hacerse en contra de la verdad?». ²⁰⁸

Juan XXIII es un ejemplo de un hombre humilde, que no le importaba la investidura de su puesto como Papa sino únicamente seguir el ejemplo de Jesús de Nazaret, incluso aunque lo consideraran loco. Estas historias son imposibles de verificar, pero nos dice la misma Arendt: “recuerdo algunas de ellas y espero que sean auténticas. Pero incluso en caso de que se negase su autenticidad, su sola invención sería tan característica del hombre y lo que la gente pensaba de él [...]”.²⁰⁹

La mujer que ejemplifica la importancia de las narraciones es Isak Dinesen, quien decía: “soy una narradora de cuentos y nada más. Lo que me interesa es la historia y la forma de relatarla”.²¹⁰ Y

lo único que necesitaba para empezar era la vida y el mundo, casi cualquier tipo de mundo o de medio; pues el mundo está lleno de historias, de hechos y ocurrencias, de sucesos extraños que sólo aguardaban a ser contados, y la razón por la cual, generalmente, no se relatan estos hechos es, según Isak Dinesen, la falta de imaginación, pues sólo si puedes ser imaginativo con lo que de todos modos ha sucedido, repetirlo en la imaginación, verás las historias, y sólo si tienes la paciencia de contarlas una y otra vez podrás contarlas bien.²¹¹

Pero no contaba historias para convertirse en escritora, sino porque creía que sin repetir en la imaginación lo que ocurría no se podía estar del todo viva; para ella utilizar la imaginación para recordar algo permitía que las personas existieran. *Imaginación* será un concepto que Arendt desarrollará ampliamente en su trabajo tardío con respecto al juicio político. Arendt escoge una frase de Dinesen como epígrafe del capítulo V de *La condición humana*: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre

²⁰⁷ *El vicario* es título de una obra escrita por Rolf Hochhuth en el año de 1963. Esta obra es controversial ya que se acusa al Papa Pío XII de no haber hecho crítica alguna, ni mucho menos haber actuado contra el régimen nazi ni contra el Holocausto.

²⁰⁸ H. Arendt, op. cit., p. 73.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 71.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹¹ *Ibidem.*

ellas”.²¹² Y en esta frase se concentra lo que he intentado explicar a lo largo de la tesis: “La historia revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos”,²¹³ pues narrar una historia nos permite comprender un acontecimiento, un acto o un *quién* y reconciliarnos con ellos.

Waldemar Gurian fue un hombre en quien podemos encontrar un ejemplo de lealtad hacia sus amigos y hacia los recuerdos. Para él la amistad fue lo que le dio la posibilidad de sentirse en casa en este mundo. Nunca cometió el crimen del olvido que es tan común en las relaciones humanas. “Su memoria era de una cualidad obsesiva y fascinante, como si nunca hubiese dejado escapar nada ni nadie. Era mucho mayor que la capacidad requerida para la erudición o para la actividad académica, en las que llegó a ser uno de los instrumentos básicos de sus logros”.²¹⁴ Pero la erudición de Gurian fue sólo una expresión más de su enorme sentido de lealtad. Por ello, Arendt quiere destacar que su persona, no su cabeza, era lo extraordinario. Su curiosidad se despertaba casi por cualquier cosa que importase en el mundo propiamente humano, por eso se interesó en el judaísmo cuando los judíos fueron perseguidos, y porque los pudo ayudar activamente, y no antes.

Walter Benjamin es un personaje de suma importancia para nuestra autora, tan es así que de él retoma su manera de abordar el pasado. Actualmente es innegable su peculiaridad y su importancia en el ámbito filosófico e histórico; sin embargo, cuando él formaba parte de los vivos no gozaba de ningún tipo de fama, su reconocimiento apenas se daba entre sus círculos cercanos. Arendt abre su biografía hablando de su fama póstuma, la cual atribuye a su pensamiento inclasificable y, no menos importante, a su mala suerte.

Nos cuenta que “su mayor ambición fue producir una obra que consistiera sólo en citas”.²¹⁵ El descubrimiento de la función de las citas nació de la desesperación del presente y del deseo de destruirlo, ya que el poder de las citas no es la fuerza que preserva sino la que limpia y destruye. “Sin embargo, los descubridores y amantes de este poder destructivo se inspiraban originariamente en una intención muy distinta, la intención de preservar; y sólo porque no se

²¹² H. Arendt. *La condición humana*, p. 199.

²¹³ Arendt, *ibid.*, p. 112.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 266.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

dejaron engañar por los «conservadores» profesionales que los rodeaban pudieron descubrir por fin que el poder destructivo de las citas era el único que todavía contiene la esperanza de que algo de este período sobrevivirá.”

Walter Benjamin nos heredó una nueva forma de comprender el pasado y el presente, pero este pensamiento no apunta y tampoco puede llegar a afirmaciones definitivas, de validez general.

Bertold Brecht ejemplifica al humano compasivo. Él sentía la compasión con tanto fervor que no le importaba que se diera incluso a costa de la bondad, lo cual era señal de su preocupación por lo público y el mundo en común. La bondad siempre se da en la privacidad del individuo, ya que si la no quiere ser destruida debe mantenerse en secreto y lejos de toda apariencia, pues las buenas acciones no necesitan compañía y se tienen que olvidar en el momento en que se realizan.²¹⁶ “La compasión fue, sin duda, la más importante y la más feroz de las pasiones de Brecht, por lo que fue la que más ansiosamente trataba de ocultar y también la que menos logró esconder; se transparentaba a través de casi todas las obras que escribió”.²¹⁷ Por ejemplo, en una de sus obras tempranas *Santa Juana de los mataderos* versa sobre una muchacha que debe aprender “[...] que el día que uno abandona el mundo es más importante dejar detrás de sí un mundo mejor que haber sido buena”.²¹⁸

Él comprendía y sentía indignación tanto por el sufrimiento de los pobres como por la oscuridad a la que se condenaba a su existencia, imaginaba a los pobres como humanos invisibles. Sentía una incapacidad casi natural de poder observar el sufrimiento de los demás. Por esta indignación y en un acto de solidaridad, Brecht escribió gran parte de su poesía en balada. El género de la balada en Alemania proviene de canciones populares, y reprochaba que “[...] muy pocos de ellos [los revolucionarios] comprendieron el insulto que sumaban a las vidas lastimadas de los pobres por el hecho de que sus sufrimientos permanecían en la oscuridad y ni siquiera quedaban registrados en la memoria de la humanidad”.²¹⁹

²¹⁶ H. Arendt, *ibid.*, p. 81.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 246.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 247.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 249.

Con estos ejemplos de las narraciones vemos que Arendt de alguna manera cristaliza las figuras de las y los autores en cierto sentimiento básico o metáfora, como pescador de perlas de Benjamin, la compasión en Brecht o la lealtad en Roncalli. Ellas y ellos son ejemplo de cierto carácter iluminador. Los personajes son ejemplos ilustrados de alguna cualidad o alguna actitud hacia la vida.

Finalmente debo aclarar que todas las aseveraciones que hace nuestra autora no se deben tomar como verdades absolutas, son ensayos, más narraciones que se suman al repertorio de narraciones sobre los autores y, en último término, al mundo.

Conclusiones

Al llegar a este punto final, sólo se puede mirar retrospectivamente y preguntar ¿cómo se llegó a estas conclusiones? Si bien las conclusiones de una investigación no son otra cosa que regresar sobre los propios pasos y hacer un recuento del camino dejado atrás, y es lo que voy a hacer contestando la pregunta anterior, también me permitiré, tratando de emular a Arendt, pensar sobre lo que hacemos, y a partir de este ejercicio quedará ilustrado por qué pienso que el pensamiento arendtiano me ayuda a darle sentido a la época en la que nos encontramos.

A lo largo de las páginas anteriores he desarrollado la propuesta de comprensión de la historia arendtiana, a través de la exposición y, hasta cierto punto, de la inevitable interpretación de varios de sus conceptos. Para explicar los conceptos principales y las reconstrucciones de los argumentos me guíé principalmente por los textos de *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, asimismo los ejemplos de las narraciones los tomé de *Hombres en tiempos de oscuridad*.

Llegué a estas conclusiones dividiendo la investigación en tres capítulos, cada uno abarcó distintos conceptos fundamentales y esquematizó la tesis. En síntesis, el esquema fue: primero, cómo no se debe comprender; segundo, una comprensión adecuada (su propuesta) y tercero y último, la conexión con el mundo en común, así como la ejemplificación de su actuar.

Esta división siempre tuvo en la mira el objetivo de mostrar que la propuesta de comprensión de la historia abona al mundo en común. En pocas palabras, la propuesta es comprender lo que pasó, los acontecimientos, a través de los relatos y estos relatos son materia prima para la conservación del mundo en común.

Dado que podemos comprender la historia como las narraciones de lo acontecido a través de relatos, entonces nos damos cuenta de que la historia es un artefacto humano fundamental para la constitución de nuestro mundo en común.

Para Arendt, la historia no se puede conocer como si fuera un hecho físico con reglas inamovibles y causas y efectos, porque la historia está compuesta por acciones y discursos de los humanos y se sale de aquellas categorías de conocimiento. Puesto que las acciones empiezan algo nuevo, no son simplemente la reacción a otra acción, sino que al estar en una red compleja de más acciones su resultado se escapa y no son necesarias, pues los humanos siempre tendremos la capacidad de actuar de otra manera. Una peculiaridad de esta obra es que la contingencia y fragilidad de la acción no es un problema.

Nacido de la libertad y del hacer de los hombres en la trama de los asuntos humanos, lo fáctico, que en verdad pudo haber sido de otra forma, reside en el horizonte de la contingencia; lo cual, comparándolo con el «ser» –lo que es como es y no puede ser de otra forma–, no implica para Arendt ninguna inferioridad culposa de su cualidad ontológica [...]. Arendt afirma la contingencia como un «modo positivo del Ser» y subraya su mayor relevancia existencial para los hombres debido a su libertad inherente.²²⁰

Nuestra autora, entonces, cambia la perspectiva y deja de intentar conocer, y mejor trata de comprender. Este intercambio no se reduce sólo a un par de palabras, sino que la palabra comprensión trae muchas connotaciones, toda una forma de acercarse a los acontecimientos. Y esta comprensión no se separa de la narración.

Dado que Arendt es una pensadora que ejerce la crítica –esto quiere decir que primero trata de dismantelar ideas inadecuadas para posteriormente experimentar con otras formas de pensamiento– empecé por el lado “negativo” y mostré qué formas ella no considera que contribuyen al mundo en común; por eso el primer capítulo se centra en esto. A ese primer capítulo lo titulé “Críticas a la tradición filosófica: antigua y moderna”.

La tradición antigua se resume en la filosofía platónica y la crítica va directamente a que esta parte del hombre en singular, no de la multiplicidad de humanos, y de la autoridad de la verdad de razón para hablar sobre política. Esta actitud del filósofo rompe con la posibilidad de concebir un mundo en común pues no toma en cuenta los múltiples discursos de los demás y por ello desde esta actitud es imposible comprender el mundo.

²²⁰ M. Estrada Saavedra, “Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt”, p. 214.

La tradición moderna está montada sobre el principio cartesiano de dudar de todo lo exterior al propio Yo, incluido el mundo; con esta actitud únicamente se confía en lo hecho por el humano, por ello se aprecia al *homo faber*. La verdad ya no se buscará en el mundo en común sino en la introspección del Yo y se pasará del conocimiento de las cosas al proceso de cómo llegaron a ser las cosas. Esta desconfianza se dio por acontecimientos que se dieron en el mundo –la Reforma, la posibilidad de explorar el mundo en su totalidad y la invención del telescopio. A partir de estos los humanos se alienaron del mundo. Es en esta situación donde nace el concepto de historia con características como ser objetiva y estar sumida en un proceso causal. Este apartado me sirvió para enfocar la atención en la historia y me ayudó a darme cuenta de que Arendt toma de esta época que son los acontecimientos los que minan nuestros conceptos y no los conceptos abstractos los que afectan el mundo.

Este apartado además lo escribí porque consideré empezar por la conceptualización básica de la investigación pues sin los conceptos como: vida activa, vida contemplativa, condición humana, acción, trabajo y labor a los que en todo momento estuve aludiendo, la investigación no hubiera podido sostenerse. Además, aquí se pudieron ver las características que nuestra autora retoma de los antiguos griegos. Las principales características son la importancia que un acontecimiento tiene por sí mismo y el giro que da Arendt respecto de la objetividad a la imparcialidad, el primero es retomado de Heródoto mientras que el segundo se lo debe a Homero.

El segundo capítulo fue la parte reconstructiva de la propuesta. Fue ahí donde desglosé las dos partes fundamentales de esta: la comprensión y la narración.

El hilo de la argumentación me hizo empezar por la comprensión ya que en el apartado inmediatamente anterior desarrollo la tradición ahora como concepto y explico por qué, en la época de Arendt, hubo una ruptura con ella. La ruptura no se dio únicamente en un plano conceptual sino se da por un acontecimiento terrible: el totalitarismo. Una de las acepciones de la comprensión es la reconciliación, así que el primer paso fue dar cuenta de cómo gracias a esta nos podemos reconciliar con el mundo; así la reconciliación debe entenderse como una actividad existencial no sólo una actividad epistemológica.

Después expliqué que la actividad concreta con la que se llega a comprender es con la narración, contando una historia de lo ocurrido. La narración es la actividad que reifica actos y palabras y lo más importante es que lo hace respetando su fragilidad; y necesita de los demás. Sumado a estas características la narración puede ser ella misma una acción en tiempos de oscuridad.

Finalmente, el tercer capítulo estuvo destinado a desarrollar los conceptos de mundo en común, espacio de aparición y espacio público.

La propuesta arendtiana de historia parte de épocas oscuras, donde ocurrieron hechos tan dolorosos que el terror se impuso y las categorías políticas y morales quedaron obsoletas. La realidad actual de México es una de esas épocas, nuestro presente se ha oscurecido por la violencia, desde 2006 el Estado declaró la guerra contra el narcotráfico, pero cómo gritan las madres y familiares de asesinados y desaparecidos: las y los muertos los ha puesto el pueblo. Una gran fosa clandestina es como se ve nuestro territorio. La militarización se desplegó en la zona norte de país, donde es innegable la presencia del crimen organizado y el lamentable contubernio con las autoridades; antes de que empezara el nuevo siglo en Ciudad Juárez un gran número de mujeres desaparecían, días después eran encontradas asesinadas y torturadas. En medio de tanto dolor y desesperación se escucharon las voces de las madres en busca de sus hijas. En este contexto las palabras no comunican, y las acciones no comienzan nada. Mi experiencia política no me deja imaginar otro escenario más oscuro, es por ello por lo que creo ver ahí a lo que Arendt se refiere cuando habla de tiempos de oscuridad y veo también en Norma Andrade, una mujer que se atrevió a contar lo que en su momento todos trataban de ocultar, un ejemplo de valentía. Un relato de su historia nos deja ver que incluso en los tiempos más oscuros podemos esperar que algún rayo de luz provenga de la acción de un humano, de una mujer, de una heroína.

Termino de esta manera porque creo que la filosofía de Arendt nos ayuda a pensar y tratarle de dar sentido al mundo en el que nos encontramos.

Bibliografía

Primaria:

Arendt, Hannah (1973). *Crisis de la república*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus.

_____ (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus.

_____ (1995). *De la historia a la acción*. Introd. Manuel Cruz, trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós Ibérica/Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación.

_____ (1997). *¿Qué es la política?* Introd. Fina Birules, trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós Ibérica/Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación.

_____ (2005). *Ensayos de comprensión*. Trad. Agustín Serrano de Haro *et al.* Madrid: Caparrós Editores. [Col. Esprit]

_____ (2008). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa. [2ª reimpresión]

_____ (2009). *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós. [1ª ed., 5ª reimpresión]

_____ (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta.

_____ (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Introd. y notas de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, trad. Ernesto Rubio García. Madrid: Trotta.

_____ (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península. [Col. Imprescindibles]

Kant, Manuel (1989). *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe. [4ª edición].

Secundaria:

Libros

Benhabib, Sheila (1998). “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jünger Hermas” en Landes, Joan (ed.), *Feminism, the Public and the Private*. New York: Oxford University Press.

Bernstein, Richard J. (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. Trad. Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmod. [1ª edición].

Birulés, Fina (2017). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder,.

Di Pego, Anabella (2014). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: EDULP. [1ª edición].

Estrada Saavedra, Marco (2003). “Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt” en *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. Edición y trad. Marco Estrada Saavedra. México: UAM/Plazas y Valdés Editores. pp. 197-218.

Estrada Saavedra, Marco y Muñoz, María Teresa (comps.) (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos.

Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. Irene Romero Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra. [Col. Feminismos].

Gill Martín, Francisco Javier (2009). “Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, en *La oscuridad radiante: lecturas del mito de la caverna de Platón: (en homenaje al profesor Santiago González Escudero)*. Coord. Vicente Domínguez. España: Ediciones de la Universidad de Oviedo. pp. 2015-2060.

Sánchez Muñoz, Cristina (2003). *Hannah Arendt. El espacio público*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Young-Bruehl, Elisabeth (2006). *Hannah Arendt*. Trad. Manuel Lloris Valdés. Barcelona: Paidós.

Revistas

Arese, Laura (2016). “Acerca de la articulación entre narración histórica y acción en la lectura arendtiana de la *polis*” en *Síntesis*, no. 6, pp. 46-62.

Barrio, Catalina (2016). “El *quién* de la acción política en Hannah Arendt: la figura del espectador narrador y los juicios reflexivos” en *Universidad Nacional de Lanús (UNLa)/ CONICET Areté, Revista de Filosofía*, vol. 26, no. 1, pp. 105-125.

Blanco Ilari, Juan Ignacio (2014). “Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, vol. 19, no. 2, pp. 319-338.

Botero Marino, Jerónimo y Leal Granobles, Yuliana (2015). “Sujeto y acción en el pensamiento político de Hannah Arendt” en *Signos Filosóficos*, México, vol. 17, no. 33, pp. 52-76.

Campillo, Neus (1997). “Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt”, en *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, España, no. 67, pp. 123-140.

Gallo, Gloria (2013). “Acción, historia y naturaleza en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, vol. 34, No. 109, pp. 127-138.

Longhini, Carlos (2000). “El concepto de tradición en Hannah Arendt” en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, año 10, no. 15, pp. 175-189.

Quintana, Laura (2007). “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Al margen*, no. 21-22, pp. 250-278.

_____ (2009). “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Revista De Ciencia Política*, Santiago, vol. 29, no. 1, pp. 185-200.

Pérez Serrano, Julio (2003). “La historia continúa” en *Revista de historia actual*, México, vol. 1, no. 1, pp. 9-11.

Tesis

Galindo Cruz, Fernando (2004). *Mundo común y política: el espacio de la acción en Hannah Arendt*. Tesis de maestría. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Galindo Lara, Claudia (2009). *Hannah Arendt: memoria, narrativa y política*. Tesis de doctorado. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Di Pego, Anabella (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Tesis de doctorado. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. [Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf>]

Recursos web:

Birulés, Fina “[Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt](https://notialternativo.wordpress.com/2013/06/16/memoria-inmortalidad-e-historia-en-hannah-arendt-fina-birules/)”, consultado en la web: <https://notialternativo.wordpress.com/2013/06/16/memoria-inmortalidad-e-historia-en-hannah-arendt-fina-birules/> (Última consulta 10/06/2018)

_____ (2009). “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”. en

La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt [Recurso electrónico]: Congreso internacional Murcia, del 13 al 15 de octubre de 2009/coord. Por Ángel Prior Olmos, Ángel Rivero Rodríguez.

Huerta Ochoa, Sergio, *Cristalización*, UAM-Iztapalapa, consultado en la web: <https://docplayer.es/42857999-Cristalizacion-sergio-huerta-ochoa-uam-iztapalapa.html> (Última consulta 02/02/2019)

López Merino, María José (2009). “Historia y cristalización en Arendt” en La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt [Recurso electrónico]: Congreso internacional Murcia, del 13 al 15 de octubre de 2009 / coord. Por Ángel Prior Olmos, Ángel Rivero Rodríguez.