



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia



HANNAH ARENDT: EL CARÁCTER POLÍTICO ANTIGUO Y MODERNO DE LA HISTORIOGRAFÍA

T E S I S

que para obtener el título de
licenciado en Historia

P R E S E N T A

José Daniel Rivera Terrazas

A S E S O R

Dr. Roberto Fernández Castro

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

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 HELENA

Y ALEJANDRO

AGRADECIMIENTOS

Con estas breves líneas no lograré demostrar la gratitud que hay con las distintas personas que me apoyaron para que este trabajo fuera posible.

En primer lugar, quisiera extender un agradecimiento general a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras y a todos los profesores con los que cursé alguna clase. De alguna u otra manera han sido parte de mi formación profesional.

Un agradecimiento al Centro de Investigaciones sobre América del Norte, especialmente al Departamento de Publicaciones, dirigido por la Lic. Astrid Velasco, y también a la Mtra. Norma Manzanera, coordinadora del proyecto del repositorio MiCISAN, en donde se me permitió realizar un primer acercamiento al ámbito profesional. Principalmente quiero distinguir a Nallely y a Carmen, inmejorables amigas, quienes hacían del trabajo algo muy divertido y de las que he aprendido y sigo aprendiendo mucho.

A la Dirección General de Repositorios Universitarios, mi actual lugar de trabajo, y a mis jefes, el Lic. en C.C. Rubén Sáenz y la Lic. Anahi López, por las facilidades otorgadas para poder llevar los procesos de titulación de la manera más sencilla posible.

A la profesora María Eugenia Vilchis, quien antes aun de emprender el camino en esta carrera me apoyó e impulsó a iniciarlo. Tal vez todo hubiera resultado de manera distinta de no haberla conocido.

Me hubiera gustado evitar cualquier nombre para así ahorrarme la pena de omitir a alguno, pero igualmente quiero agradecer a todos los amigos y compañeros con los que compartí esta experiencia universitaria. Especialmente quiero agradecer a

Erick, Darien, Ernesto, Daniel y Ángel. De este modo, extendiendo mi gratitud a los asistentes al seminario de *Problemas de filosofía de la historia e historiografía*, sus importantes comentarios ayudaron a encausar los planteamientos de esta tesis. Los distintos espacios donde pudimos compartir preocupaciones, avances y, sobre todo, incontables risas, fueron fundamentales.

Quiero reconocer a la Dra. María Rosa Palazón, a la Dra. María Alba Pastor, a la Dra. María Teresa Muñoz, al Dr. Jorge Armando Reyes, y al Lic. Germán Gómez quienes hicieron el enorme favor de revisar las distintas versiones de esta tesis, todos tan comprometidos y dispuestos a la lectura tan atenta de mis ideas, las cuales no siempre fueron tan claras.

Un agradecimiento muy especial al Dr. Roberto Fernández Castro que, con sus enseñanzas desde el segundo día en la carrera, con la lectura y dirección de esta tesis y, sobre todo, por el apoyo y buenos consejos; la confianza de abrirme paso por las aulas y cuya paciencia e impulso han podido ayudar a la realización de este trabajo y nuevas investigaciones. Mi pasión por la historiografía y la filosofía de la historia hoy no existirían sin sus cursos.

Por supuesto, quiero agradecer a mis padres Irma y José; a mis hermanos Israel y Mireya, que con su ejemplo, dedicación, sacrificios y su amor he podido lograr este primer gran objetivo. En gran medida, este proyecto que apenas comienza se lo debo a ellos.

A Lucero, por la enorme deuda que tengo, por la paciencia y por el apoyo en los momentos más difíciles y más importantes de mi vida. Por darme la alegría más grande de todas.

A todos. Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE. LA PREGUNTA POR LA POLÍTICA	
I. Actuar en el mundo	23
I.1. Una judía en Europa: familia, educación y terror (1906-1933)	27
I.2. La política mundial frente al Estado totalitario: una apátrida (1933-1951).....	31
I.3. Estados Unidos y Jerusalén: la banalidad del mal (1951-1963).....	37
I.4. De nuevo en la filosofía: de la acción al pensamiento (1963-1975).....	47
II. Encontrarse en la filosofía.....	53
II.1. Aristóteles: lo político, las causas y el discurso.....	54
II.2. Immanuel Kant: comprensión, acción y juicio.....	63
III. Una filosofía ética de lo político	74
IV. La realidad y la ética	79
SEGUNDA PARTE. PENSAR LA POLÍTICA Y LA HISTORIA	
V. La historia en la filosofía de Arendt	82
VI. La idea antigua y moderna de política.....	93
VII. Historia y política como categorías de la acción	103
VIII. ¿Contra la historia universal?	110
IX. La tradición y la moral.....	115
CONCLUSIÓN: LA HISTORIOGRAFÍA Y SU CARÁCTER POLÍTICO	118
BIBLIOGRAFÍA	126

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS DE LAS OBRAS DE HANNAH

ARENDT*

CAA	<i>El concepto de amor en San Agustín</i> (1929)
CH	<i>La condición humana</i> (1958)
CSK	<i>Conferencias sobre la filosofía política de Kant</i> (1982)
DHA	<i>De la historia a la acción</i> (1995)
EC	<i>Ensayos de comprensión</i> (1994)
EJ	<i>Eichmann en Jerusalén</i> (1963)
EPF	<i>Entre el pasado y el futuro</i> (1961)
ESJ	Escritos judíos (2007)
HTO	<i>Hombres en tiempos de oscuridad</i> (1974)
KMT	<i>Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental</i> (1953)
OT	<i>Los orígenes del totalitarismo</i> (1953)
PP	<i>La promesa de la política</i> (2005)
QC	<i>Lo que quiero es comprender</i> (2006)
QP	<i>¿Qué es la política?</i> (1993)
RV	<i>Rahel Varnhagen</i> (1957)
SR	<i>Sobre la revolución</i> (1963)
SV	<i>Sobre la violencia</i> (1970)
VE	<i>La vida del espíritu</i> (1978)

* Esta lista está apoyada en la que Annabella Di Pego ha utilizado en su obra (véase bibliografía). Ciertamente ha tenido mucha utilidad cuando los estándares de citación en humanidades, al tratar tantas obras de una misma autora, dificultan su referenciación. La lista se limita a las obras traducidas al español, y aunque se han citado obras de Arendt en inglés, preferí omitirlas aquí. Entre los paréntesis aparece el año de la publicación de la obra en su idioma original, ya que consideré innecesario reiterar el año de la edición en español, puesto ya en la bibliografía. En el caso de las obras compilatorias, agrego las fechas en las que fueron dadas a conocer de manera conjunta. Por último, se aclara que los títulos de los ensayos solo se colocarán en su primera mención.

INTRODUCCIÓN

Historia vero est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis

CICERÓN*

Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se tome como ley universal

IMMANUEL KANT**

La esencia humana nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí mas que una historia

HANNAH ARENDT***

* “La historia, en verdad, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de lo vetusto...”, en *Acerca del orador*, versión de Amparo Gaos Schmidt, II, 36.

** *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2009, pp.

*** Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 216. En adelante *CH*.

Si pudiera añadir un subtítulo adecuado para esta investigación sería el de “introducción al estudio historiográfico”, pues de ello es de lo que esta tesis pretende hablar. Introducción en el sentido de una iniciación o búsqueda de la conceptualización adecuada de un riguroso estudio historiográfico; en otras palabras, se trata de una preceptiva en torno al carácter historiográfico de la misma ciencia histórica. Hablar de la historiografía no es tarea sencilla, como tampoco lo es hablar de temas plenamente históricos, pero para ello resulta necesario un sustento lo suficientemente sólido, que no obvie ni la importancia de su materia ni la trascendencia de su investigación; en otras palabras, la historia debe sustentarse en la historiografía, la que como pretendo definir, se trata de un fenómeno propio de la política.

El análisis de la obra de Hannah Arendt¹ resulta apropiado para realizar esta labor, pues nos encontramos con una pensadora que se preocupó por las relaciones políticas a través del pensamiento filosófico e histórico, dotando de su respectivo valor de historicidad a cada una de ellas. Para este trabajo será necesario establecer una relación directa con la política a través de la historia de la historiografía, a saber: ¿cuál es el carácter político de la historiografía?; sobre todo teniendo siempre presente la relación permanente de esta forma de conocimiento con la filosofía.

La historiografía, como concepto base, es un punto de apoyo para poder enfrentar la verdadera cuestión. El problema del concepto genérico de historiografía es que en ocasiones llega a reducirse a la mera historia escrita o al estudio de los

¹ Hannover, 14 de octubre de 1906 - Nueva York, 4 de diciembre de 1975.

historiadores o a los autores de obras de carácter histórico. En este sentido, el concepto de la historia quedaría reducido al mero estudio del pasado o, a lo sumo, de lo que se dice del pasado. Resultaría necesario para que una obra sea verdaderamente histórica, ésta haya sido con la plena conciencia del ser histórico envuelto en el mundo y en sus implicaciones. Pues no todas las obras que hablen del pasado son históricas y por lo tanto tampoco son historiográficas.

Ahora bien, la política al paso del tiempo ha venido presentando diversas y muy complejas maneras de ser entendida, pues vemos que, a partir de la perspectiva de la filosofía, la economía, la sociología, la ciencia política, o la literatura, entre algunas otras, se han ofrecido múltiples interpretaciones de las diferentes relaciones que pueden establecerse entre éstas con la política. Un estudio referente a una posible relación entre la historiografía y el fenómeno de la política podría contribuir a mejorar nuestra comprensión del tema.

La política en su sentido moderno y moral alude a la forma en que la comunidad libre conforma su organización pública de manera que se busque el bien común, un bien común que, dado que no existe en sí mismo, debe ser construido en comunidad: “una acción que le atañe al conjunto de la especie y no solo al individuo, una acción propia de la razón”.² A su vez, desde la antigüedad, para pueblos como el griego y el romano, esa forma de definir la organización de la comunidad no ha cambiado de manera tajante, pues vemos que a partir de Platón y de Aristóteles nos encontramos con que la política, en su sentido más estricto,

² Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 35-37.

alude a “las cosas referentes a la polis”.

Aquí debo hacer cierta precisión para que en adelante no se mal entienda la polis griega en este sentido tan difundido como la simple ciudad-estado, muchas veces concebida desde la misma modernidad. La polis debemos entenderla como el paradigma del espacio público. Se trataba del único sitio donde los hombres podrían mostrar real e invariablemente quienes eran.³ Este lugar ideal, el cual más allá del territorio físico delimitado, donde las decisiones de los problemas que a todos les concernían podían discutirse y deliberarse;⁴ era el espacio público por excelencia. En este sentido, la política, como la pretendo exponer a partir de esta investigación, no debiera ser un asunto ajeno a nosotros mismos, ni exclusiva de un grupo específico o de una élite que de manera privada ejerciera la acción política, sino más bien como la única capacidad posible de los individuos, ya no solo para la organización, sino para la vida pública en común, pues “la política —como hoy la concebimos— trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”.⁵

Las preguntas fundamentales con que pretendo dirigir las preocupaciones encontradas en esta tesis las planteo de la siguiente manera: ¿cuál es la relación entre la política, la filosofía y el estudio de la historiografía?, ¿por qué habríamos de establecer una relación directa y retroactiva entre estas formas de conocimiento humano frente al ámbito de la política? y, de existir dicha relación, ¿cuál ha sido su transformación desde la antigüedad hacia el pensamiento moderno? Como se ve,

³ Fina Birulés, “Introducción”, en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 2015, p. 21. En adelante citada como *QP*.

⁴ Por supuesto ha de tenerse en cuenta que quienes integraban la comunidad política en la polis eran una élite; la mayoría de los habitantes de una ciudad quedaban fuera de la toma de decisiones.

⁵ *QP* p. 45.

el problema va mucho más allá de simplemente preguntar por la existencia de un carácter político en la historiografía.



Pero ¿por qué Hannah Arendt?, ¿cuál habría de ser la singularidad de esta filósofa? Como ya había mencionado, el pensamiento de Arendt, a diferencia del de algunos otros filósofos o historiadores, encuentra una relación constante entre estas formas de conocimiento que he venido reiterando, pero mucho más importante aún, —pues varios pensadores habían establecido ya esta relación— Arendt parte de concentrar la profunda correlación antagónica entre filosofía y política encontrando una reciprocidad alojada en su propio actuar con la historia. Es decir, la manera en que Arendt estudia a la historia no parte únicamente de su sentido fenoménico, sino que la relación que ella encuentra otorga una importancia considerable a su naturaleza eidética y, por último, a su carácter historiográfico, bastante más cercano con este último, pues lo historiográfico no necesariamente pudo haber ocurrido tal y como se relata.

La propia manera en que Arendt entiende la política y sus distintas correlaciones implican un problema muy particular. La producción filosófica arendtiana resulta en gran medida deudora de cierta y específica tradición de pensamiento filosófico. Por un lado, se pueden mencionar relaciones y enseñanzas directas que van desde sus maestros de aula como Martin Heidegger, Edmund Husserl y Karl Jaspers, pero, a lo que más peso pretendo conceder en esta investigación es la tradición histórico-filosófica retomada por Arendt la cual logra resaltar en sus obras, y que, a su vez, me permitirá una mejor exposición del tema

propuesto: las filosofías de Aristóteles e Immanuel Kant.

Resulta necesario expresar que lo que se busca no es hacer una historia de la filosofía política en Occidente, de la teoría política o alguna otra forma de conocimiento con relación al ámbito de lo político. Como dije, los filósofos mencionados y el peso otorgado en este trabajo se deben a la relación con la filosofía de Arendt, a la importancia de su pensamiento y la influencia resultante en su producción filosófica.

Si bien es en la modernidad donde estos conceptos que se analizarán adquirieron el valor dado, es en el pensamiento antiguo donde obtuvieron su estatus ideal, del cual es deudora Arendt y básicamente toda la cultura occidental. Lo complejo en este ejercicio será no caer en el anacronismo al forzar un imposible discernimiento o una forma de pensamiento ajeno. Lo más válido siempre será la importancia de la condición humana que va más allá de una categorización temporal corriente.⁶ Las categorías de antiguo y moderno que propongo para esta investigación, y que prácticamente tomo directamente de Arendt, únicamente tienen que ver de manera indirecta con las llamadas épocas Antigua y Moderna, las cuales serán explicadas más adelante.

El pensamiento de Arendt, desarrollado a lo largo de toda su vida es necesario que lo comprendamos a partir de esto último, pues buena parte de esta investigación radica en mantener una estrecha vinculación de una buena cantidad de los escritos de Arendt, los cuales presentaron una enorme consecuencia, desde

⁶ El método fenomenológico aplicado al análisis político que se le atribuye a Arendt a partir de su influencia husserliana y heideggeriana será de suma importancia. *Cf. Birulés op. cit.*, p. 12, nota 15.

la gestación del problema del totalitarismo hasta la búsqueda final de su erradicación.

La primera parte de esta tesis consiste en la fundamentación y esquematización de la filosofía de Arendt, la cual entiendo como una plena filosofía de la historia, en la medida en que como se verá, Arendt mantiene un cuestionamiento constante en torno al conocimiento histórico. Busco enfocarme en la filosofía de Hannah Arendt a través de la revisión, primero de su vida, y después, de las influencias filosóficas y los diálogos mantenidos con dos de los maestros que resultan indispensables para la comprensión de su filosofía política: Aristóteles e Immanuel Kant, buscando así la importancia dada en su producción filosófica y su relación con el tema de la investigación, develando en primer lugar los conceptos que se analizarán más adelante. El sentido de analizar la vida de Arendt, más allá de proveer meros datos biográficos, consiste en expresar su individualidad y su importancia como filósofa, como estudiosa de la teoría política, y como es que ello fue expresado a partir de sus vivencias.

La segunda parte funcionará como una esquematización de la filosofía política arendtiana, enfocándome más específicamente en la propia filosofía de Hannah Arendt; en estudiar sus alcances, limitaciones y su relación propia con el ámbito historiográfico, todo ello esencialmente a través de un plano filosófico-conceptual. Pues en la primera parte iré despejando ciertos conceptos, explicando el origen dentro de su propio pensamiento, mientras que en la segunda buscaré situarlos más profundamente ya en su análisis.

De este modo pretendo hacer una confrontación amplia con sus influencias intelectuales y así obtener una mejor comprensión del pensamiento de Hannah

Arendt. Si pudiéramos definir este primer capítulo lo haríamos con la pregunta ¿cómo llega Arendt a su filosofía?, mientras que el siguiente con la pregunta ¿qué o cómo es la filosofía de Arendt?



La pregunta fundamental que intentaré responder, como se indicó arriba, versa sobre la posibilidad de reconocimiento de un carácter político en la historiografía, y aunque apresuradamente puedo responder a esa pregunta de manera afirmativa, ello requerirá de un desarrollo mucho más minucioso. El trabajo que propongo se basa en la propia naturaleza dual del pensamiento de Hannah Arendt; ella misma requiere de un amplio desglose. Los diferentes términos y conceptos utilizados tanto por Arendt (como los son comprensión, acción y juicio), como los que yo mismo iré apropiándome demandan de un análisis.

La forma en que procederé para este trabajo no parte de una única metodología. Por un lado, si bien lo que propongo con esta investigación es una tarea aparentemente teórica acerca del conocimiento historiográfico, será que a través de la filosofía de la historia pueda hacer una lectura historiográfica. Lo que aquí ocuparía una parte de la investigación no es el estudio del pasado por sí mismo, no me interesaría (en parte) qué conocen los historiadores, sino que, más relacionado con la pregunta: “¿cómo conocen los historiadores?”, a lo que igualmente puedo agregar: ¿qué vale la pena conocer?

Lo que propongo es estudiar el valor que el historiador le da a su objeto de estudio con relación a la política, es decir, ¿cómo algo histórico puede ser político en un sentido contemporáneo? Para esto es que trataré a la historiografía en un sentido político; actos de seres humanos que le conciernen a sí mismos, pues la

historiografía misma es un acto político fundamental.

Los materiales elegidos son algunos de los textos más importantes de Arendt publicados hasta este momento, como por ejemplo *Los Orígenes del totalitarismo*, *Ensayos de comprensión*, *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro*, *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del espíritu*. De este modo preferí no tomar en cuenta ciertos trabajos, como sus diarios filosóficos, sus epistolarios, varias compilaciones publicadas tras su fallecimiento, sobre todo las que más se enfocan a sus intereses por el tema judío, pues no consideré otorgarle tanto peso en esta tesis.

Podría pensarse que la reciente popularidad de esta autora y, por supuesto, el (re)descubrimiento y constante traducción y publicación de textos inéditos, o simplemente no conocidos en habla hispana, fueran un problema; como si la repentina aparición de algún texto fuera a echar abajo la larga, (aunque reciente) literatura en torno a Hannah Arendt.⁷ Afortunadamente, la enorme benevolencia del pensamiento arendtiano radica efectivamente en eso, en su uniformidad y reciprocidad. La gran ventaja de contar con sus obras más importantes de manera íntegra, incluso siendo éstas varias veces reeditada por ella misma aun estando en vida, es que estos textos, que podríamos calificar como “menores” en comparación a las grandes obras más conocidas y no así porque no sean ni tan importantes ni trascendentes, sino todo lo contrario. Estos ensayos, en su mayoría, reunidos *post*

⁷ Hay que tomar en cuenta que prácticamente, en los últimos diez años, por lo menos dos libros de Arendt se publican cada año, ya sean reediciones o nuevas compilaciones de sus ensayos con distintos enfoques temáticos, aunque muy pocos de ellos inéditos.

mortem, enriquecen en gran medida el *corpus* completo.

Incluso me gustaría justificar la manera en que me expresaré, pues el lector habrá notado que el tema ha venido siendo expuesto en la primera persona del singular, la manera que considero más adecuada para la naturaleza propia de esta investigación. Primeramente, este era el estilo en que Arendt explicaba sus ideas, pero, sobre todo, considero que de esta manera uno puede expresar de forma mucho más comprometida su pensamiento y evitar así generalizaciones que un “nosotros” puede sobrellevar, aunque por supuesto, habrá momentos donde esto sea inevitable.

Aunque en varias ocasiones realizo explicaciones de nociones muy básicas de conceptos utilizados repetidamente por la autora, creo que resulta necesario tener en cuenta ya el lenguaje utilizado por ella, pues en algunos casos ciertas expresiones resultan ser empleadas de manera muy sutil, sobre todo de algunos conceptos que pueden resultar puntillosos o que en otros autores (o para la tradición misma) pueden tener otro significado; en esos casos específicos se remitirán a las notas aclaratorias. Por supuesto, los temas abordados en esta tesis no pretenden otorgar una solución a los problemas planteados, ni por los comentaristas de la autora, ni los propuestos por la misma Arendt. Las cuestiones que se intentaron resolver a lo largo de esta tesis fueron pensadas más que como un tema exclusivo de Hannah Arendt, como una serie de problemas pertinentes a la filosofía de la historia y a la historiografía.



Al meditar qué tanto han avanzado o hasta qué punto se encuentran los estudios relacionados al tema que propongo con esta tesis, tendría que acudir a varias

divisiones. Sobre todo, vale la pena pensar en lo dicho en las líneas anteriores, pues considero no solo a quienes han expuesto el tema “Hannah Arendt”, de lo que en la literatura actual encontramos bastante, sino que también es importante considerar un estado de la cuestión un poco más extenso, pues como dije, el tema que me interesa parte de esta autora, pero que efectivamente busca relacionarse con la historiografía.

Pensando únicamente en tesis universitarias en México, el total de los trabajos publicados no se han interesado por la consideración o enfoque político o filosófico de Hannah Arendt hacia la historia, y mucho menos hacia la historiografía, siendo este uno de los temas clave para poder entender su pensamiento. En general, podemos apreciar una serie de trabajos tanto monográficos como revisiones comparativas, abocadas a temas pragmáticos o muy cercanos a los temas predilectos de Arendt, eso sin mencionar que muchos de ellos caen en lugares comunes.

Hay dos libros que me gustaría retomar, pues considero que en ellos puedo confrontar el tema que propongo. En primer lugar, el libro de Anabella Di Pego, el cual partió de su tesis doctoral, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, el cual no conocí hasta ver bastante avanzada mi investigación y lecturas sobre Arendt. En este texto encuentro una muy cercana equiparación de la línea para el análisis de Arendt, y del cual existe una muy sutil diferencia: Di Pego mantiene una estrecha relación entre el concepto de narración como eje fundamental del desarrollo de la filosofía arendtiana, yo por mi parte sostengo que si bien la narración resulta esencial, ésta no se mantiene independiente al fenómeno de la acción, y en su lugar considero a la narración

incluso jerárquicamente subordinada al fenómeno activo del discurso.

La segunda obra que me interesa retomar, y de la que me serví en gran medida fue la mejor de las biografías sobre Arendt, de su antigua alumna Elisabeth Young-Bruehl. Por mucho considero monumental la cantidad de información proporcionada en este libro, el cual no solo provee datos biográficos, sino que mantiene siempre importantes análisis de la relación del actuar de Arendt y su pensamiento; lo que mucha de la literatura en torno a Arendt carece, la cual muchas veces se limita a enumerar conceptos y no establecen un diálogo entre los acontecimientos que experimentaba nuestra autora. Este libro se trata de un texto que escribió una intelectual estadounidense que conoció a un nivel personal muy cercano a Arendt, y aunque en ocasiones raya en lo meticuloso, lo considero un trabajo excelso.

En segundo lugar, me gustaría resaltar otro problema que abordaré en la investigación, pues como mencioné, muy poco se ha hablado de la relación de Arendt con la historia, la cual es no solo importante, sino central, tanto como lo podría ser en Hegel o en Marx. La cuestión será tratada a través de la historiografía misma, a la luz, claro, de la filosofía de la historia. El problema que encuentro, no solo en la filosofía, sino en otras formas de conocimiento, tal como lo menciona Arendt, se debe a que éstas se ocupan siempre del hombre: “puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si solo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos”.⁸ Vemos que desde México ya se han planteado cuestiones similares. Antonio Caso⁹ igualmente encuentra esta dificultad en la

⁸ Arendt, *QP*, 45.

⁹ Antonio Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, en *Obras Completas X*, México, UNAM, 1975.

procedencia de algunas formas de conocimiento, tales como la filosofía y la ciencia, pues, mientras ellas solo aspiran a la universalidad, olvidándose de toda individualidad a raíz de la pluralidad, no son capaces de conocer al hombre real. Lo que Caso propone es dejar a la historia que se explique por sí misma, lo que para mí resulta si no imposible tal vez muy dificultoso. Aquí lo que pretendo hacer es permitir que la historiografía logre explicarse a sí misma, pero solo a luz de la lectura de una historia filosófica como lo propone el filósofo mexicano.

Me gustaría enfatizar en un punto clave tomado por Arendt con Leo Strauss, filósofo que en numerosos aspectos resulta ser bastante similar a Arendt (y que incluso parecieran llegar a conclusiones afines), el cual parte de ciertos puntos que en esta tesis son sensibles. Por ejemplo, la importancia de la revisión de la historia de la historiografía y su relación con la filosofía y la política, por mencionar algunos. Strauss, a diferencia de Arendt, pensaba que el totalitarismo era solo una variante de la tiranía clásica.¹⁰ Si bien esto pareciera ser un tema menor, en esta tesis me esforzaré por señalar, tal como lo hizo Arendt, la importancia de la ruptura en la tradición, fenómeno únicamente posible a propósito del totalitarismo, el cual siendo minimizado como una simple renovación de la tiranía no apela al hecho traumático que representó dicha forma de dominación total, y que solo a partir de ella hemos conocido formas de maldad nunca antes vistas.

Para concluir, faltaría agregar los nombres de Fina Birulés, Agustín Serrano de Haro y Manuel Cruz, quienes son los principales estudiosos de Arendt en habla hispana y cuyo importante trabajo de traducción nos ha provisto los textos de

¹⁰ Leo Strauss, *Sobre la tiranía*, Madrid, Encuentro, 2005 p. 11.

Arendt. Igualmente es importante mencionar a Jerome Kohn, quien no solo es el principal compilador y editor de las obras de Arendt en lengua inglesa, sino que fue el último ayudante de investigación durante sus últimos cursos en Nueva York. Él, además de ser bastante cercano a Arendt, ha tenido buen acceso a papeles y notas de ella, permitiendo así legar a la posteridad los trabajos no publicados por nuestra autora. Por último, valdría la pena mencionar que se ha dado a conocer un ensayo de Arendt, aun inédito, pero ya comentado por Kohn, cuyo título provisional es “Thoughts on poverty, misery, and the great revolutions of history”, dándonos cuenta de lo mucho que nos queda por conocer del pensamiento de Hannah Arendt en los años venideros.

Lo que me interesa mostrar aquí son las distintas posibilidades y temas que más han venido despertando el interés de distintos autores, sean grandes estudiosos de Arendt o no. Lo más importante es demostrar no solo que en las distintas disciplinas humanísticas y sociales, Arendt ha presentado ser un gran apoyo a un sinfín y variopinto número de estudios.

El gran problema es que, en el ámbito de la historia, ésta ha sido una autora muchas veces desdeñada, o muy pocas veces comprendida en su totalidad. La cercanía a Heidegger o a Husserl pareciera que la han convertido en una filósofa ciertamente familiarizada a nuestro bagaje, catalogándola en distintas situaciones, escuelas filosóficas o incluso en temas que ella aborda, sin que éstos sean necesariamente el culmen de su pensamiento, piénsese en el estudio del judaísmo, el concepto de revolución o el propio totalitarismo, prefiriendo así consultar a “verdaderos conocedores” de estos temas, por ejemplo, a Gershom Scholem, Eric

Hobsbawm o Jürgen Habermas, respectivamente.

Así, con este recorrido por los textos y temas que estructuran el pensamiento de Hannah Arendt, en esta tesis pretendo mostrar cuál es el carácter político de la historiografía a partir de poner en relieve el análisis de la visión filosófico-universal que se ha tenido de ésta a partir de sus visiones antigua y moderna.

PRIMERA PARTE:

LA PREGUNTA POR LA POLÍTICA

*Nada hay nuevo bajo el sol**

La vida de un hombre, cualquiera que sea su puesto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según éste sea al tiempo de su nacimiento.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que esta iluminación pueda 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 en sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra.

HANNAH ARENDT***

* Eclesiastés 1:9.

** "Juan Luis Vives y su mundo", en *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 18.

*** *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 10-11. En adelante *HTO*.

CAPÍTULO I. ACTUAR EN EL MUNDO

Sobre Hannah Arendt se han escrito infinidad de textos, aproximándose tanto a temas relacionados con su pensamiento como también obras de carácter biográfico; ensayos, artículos e incluso obras de dimensiones bastante amplias llenan la bibliografía en torno a esta filósofa. Los enfoques generales de las distintas investigaciones surgidas esencialmente a partir de inicios del siglo presente parten de la orientación específica a los temas predilectos de Arendt, como, por ejemplo: la violencia, la pluralidad, la política, la libertad y, el más común de todos, el totalitarismo. Curioso es que sus escritos, tanto en vida como las siguientes dos décadas tras su muerte, hayan pasado prácticamente desapercibidos.

Pocos de los escritores que se han abocado al tema de nuestra autora han preferido no pasar por alto —como es la pretensión de esta investigación— al diálogo perenne entre su vida en el mundo y su filosofía de lo político. Más tradicionalmente los temas que más se enfocan a describir a esta autora y que incluso con el que comúnmente llega a relacionársele son los de su herencia judía, su persecución por parte del nacionalsocialismo, e incluso su relación sentimental con Martin Heidegger. De ella se han dicho cosas que en ocasiones resultan ser contradictorias entre sí, pues algunos hoy en día afirman erróneamente que de ella hay un acercamiento al pensamiento liberal, cuando en sus escritos criticó esta doctrina, o incluso en su tiempo fue censurada y atacada por su texto, a propósito del juicio de Eichmann, tildándola así de conservadora e insensible.

Los filósofos —como Arendt afirmó— se han negado a considerarla parte de su gremio, y hay incluso quienes han visto con malos ojos la forma en que aplica a

las ideas filosóficas a sus propias obras.¹¹ Mientras que Jürgen Habermas la definió como una convencida demócrata radical, Elisabeth Young-Bruehl elogió vigorosamente la imagen de *conservadurismo revolucionario* ofrecida por Arendt.¹² Los historiadores no han considerado que su trabajo sea una investigación historiográfica formalmente, e incluso en nuestros días se le tilda de “autora de moda”. Lo más interesante de todo es encontrarnos con que, a pesar de ser conocida, no acaba de ser del todo identificada y comprendida.¹³

En esta primera parte de la investigación me enfocaré en el tema de la conformación del pensamiento de Arendt, esencialmente partiendo de la división de las dos posibles dimensiones de la vida humana, las cuales son la *vita activa* y la *vita contemplativa*. Su “actuar en el mundo” y su “pensar el mundo” van completamente ligados, por lo que en este primer apartado la visión de su vida y su tiempo serán los temas que enfrentaré. Se trata de la elaboración de una especie de biografía, pero que relacione su desarrollo intelectual con los acontecimientos que ella y el mundo iban experimentando. No se trata de referir su vida en el sentido de ζωή, sino un recuento sintético del βίος¹⁴ que define y pone límites a su vida particular y sus vivencias específicas. Lo más importante aquí es poner en relieve su producción filosófica y cómo ésta se relaciona con su actuar en el mundo, es decir, con su historia de vida. Los temas tratados por Hannah Arendt, como se ha

¹¹ Véase Tomás Calvo, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 55-56. Si bien Calvo no es una autoridad en el estudio de Arendt, lo es en Aristóteles.

¹² Manuel Cruz, “Introducción”, *CH*, p. 14.

¹³ Manuel Cruz, “Nota previa”, en *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 9-10.

¹⁴ Si bien ambos conceptos se traducen literalmente como vida, ζωή (zōé) se refiere a la vida biológica orgánica, mientras que βίος (bíos) a la vida personal relacionada a sus vivencias y experiencia.

mencionado en varias ocasiones, fueron perfeccionados y constantemente modificados a lo largo de su vida, pues efectivamente no es ninguna casualidad, y eso es lo que trataré de dilucidar en este supuesto.

Me enfocaré en cuatro puntos que forman parte característica de sus vivencias políticas e intelectuales. Estas cuatro “escenas” serán caracterizadas por aspectos que determinan fielmente la vida del individuo Hannah Arendt. En primer lugar, iniciaré por sus primeros estudios abocados a la teología y posteriormente a la filosofía. Habría que revisar la importante condición de su ser-judía, de esa toma de conciencia y la relación de esa cuestión con la situación anterior al control obtenido por los regímenes totalitarios y el periodo entre las dos guerras mundiales.

El segundo acto precisa del entendimiento por parte de Arendt y su aprehensión del fenómeno del totalitarismo, su funcionamiento, su naturaleza y su carácter ahistórico; todo este periodo que para la humanidad en general significaría uno de los momentos más catastróficos de la historia, para Arendt se vio representado en su huida para salvaguardar la vida, su actividad política y la militancia en organizaciones sionistas que conllevarían a una breve detención en Francia y el terrible desconsuelo de “no pertenecer al mundo”.

La tercera cuestión por enfocarme será la de la influencia y estabilidad obtenida en los Estados Unidos y su situación política, la cual le permitiría recuperar una nacionalidad y así impulsar el desarrollo casi en su totalidad de su extensa obra a una edad bastante madura, la cual sería elaborada en territorio americano. Por último, la etapa final consta de la situación consecuentemente posterior a la pugna emanada del juicio de Eichmann y del polémico texto aparecido tras ese evento. El escenario surgido de todo ello suscitaría un nuevo interés y revalorización de Arendt

por los problemas filosóficos que, como apuntó al final de su vida, la hicieron abandonar la seguridad relativa de la ciencia y de la teoría política.¹⁵

Uno de los grandes problemas no solo será el enfrentarnos a una síntesis de la vida y obra de Arendt en tan pocas páginas, sino también el rivalizar con obras tan bien estructuradas y elaboradas, tales como la mejor de las biografías existentes sobre Arendt, escrita por Elisabeth Young-Bruehl¹⁶ y de la cual he adoptado su esquema principal para la realización de este apartado, aunque no del todo su metodología. Como aduce Manuel Cruz, la gran propuesta de esta biografía de Young-Bruehl para examinar la vida de Hannah Arendt parte de una categoría que la propia Arendt utilizó para uno de sus primeros escritos, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, esta sería la categoría de *paria*.¹⁷ La idea general de una biografía en un sentido “no-tradicional” es tomada de la propia obra de Arendt, a propósito de su texto sobre Rosa Luxemburgo:

Pues a diferencia de otras biografías aquí no se considera la historia como el medio inevitable del periodo de vida de una persona famosa; es más bien como si la luz incolora de un periodo estuviera refractada por el prisma de un gran personaje de modo que se logra una unidad completa de la vida y el mundo en el espectro resultante. Esta puede ser la razón por la que se ha convertido en el género clásico utilizado para las vidas de los grandes hombres de estado aunque no se adapta a aquellos cuyo mayor interés en la vida se basa en la historia de la vida o para la vida de artistas, escritores y, por lo general, hombres o mujeres cuyo genio los obligó a mantener al mundo a una cierta distancia y cuya importancia yace principalmente en sus trabajos, los instrumentos que agregaron al mundo, no en el rol que desempeñaron en él.¹⁸

De lo anterior podríamos realizarnos la siguiente pregunta: más allá del papel

¹⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 29. En adelante VE.

¹⁶ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, 630 pp.

¹⁷ Cruz, *El siglo...*, p. 9. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: la vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000, 416 pp.

¹⁸ Arendt, “Rosa Luxemburgo (1871-1919)”, en *HTO*, p. 43.

que Hannah Arendt haya o no tenido en el mundo, ¿qué instrumento colocó en él?, es decir, ¿qué aporte hizo en beneficio de la humanidad?

El método adoptado para biografiar a nuestra autora parte paradójicamente de su propio libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, realizando ciertos paralelos. Así como el propio Kant ejemplifica de manera perfecta quién es aquel ilustrado de quien habla en su famoso ensayo de 1784,¹⁹ igualmente la vida de Arendt asemeja a la perfección de entre los sujetos elegidos en su libro; tal como señala el filósofo y amigo personal, Hans Jonas, la misma Arendt figura entre los hombres [y mujeres] en tiempos de oscuridad.

La necesidad de realizar este ejercicio no radica en un mero saber anticuario. No se trata de una equiparación vida-tiempo, ni mucho menos hay una idea de que conociendo su tiempo podremos conocer a la *verdadera* Hannah Arendt. Asimismo, contemplar la posibilidad de separarnos de explicaciones de la filosofía arendtiana tomando un único elemento expuesto por la autora (sin comprender su propia historicidad) buscando explicar su pensamiento por una única característica, tema u obra. Lo que busco aquí es vislumbrar el desarrollo de su pensamiento a través del desenvolvimiento de su espíritu.

I.1. UNA JUDÍA EN EUROPA: FAMILIA, EDUCACIÓN Y TERROR (1906-1933)

Paul Arendt y Martha Cohn provenían de familias originarias de la ciudad teutona de Königsberg. El abuelo de Hannah, Max Arendt, era seguidor del movimiento

¹⁹ Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2010.

ilustrado reproducido por los alumnos del mismo Kant en la Albertina, la Universidad de Königsberg; mientras que su abuelo materno, Jacob Cohn, era dueño de una de las principales asociaciones exportadoras de productos de alto consumo, tales como el té. La familia de Hannah había heredado una buena suma de dinero y, con todo esto, ella recordaba su niñez como bastante plácida.

Los padres de Hannah Arendt eran cultos: Paul fue ingeniero por la Albertina y bastante aficionado a los clásicos griegos y a las humanidades, mientras que Martha fue enviada a París después de terminar sus estudios básicos en casa, para así cultivarse en la poesía y el francés. Ambos eran de tendencias mucho más izquierdistas que sus padres, y desde muy jóvenes se unieron a organizaciones socialdemócratas. Aunque ninguno de ellos fue religioso, la pequeña Hannah fue enviada desde los siete años a la sinagoga, recibiendo estudios religiosos judíos a la par que junto con los demás niños de la localidad recibía de manera obligatoria clases de catequesis.²⁰

Su madre siempre fue una persona muy interesada en la educación de su hija. Ella antes de considerarse judía, se presentaba como parte de la corriente alemana culta. Las primeras experiencias antisemitas vividas por la joven Hannah no fueron muy dramáticas. Su madre fue quien le instituyó cierta conciencia de su condición judía, pero por supuesto, no en un sentido político, sino en su ala más pragmática: ¿cómo atender las imponderables críticas antisemitas de una sociedad inclinada al imperialismo? Su padre, Paul Arendt, desde muy joven había contraído sífilis, enfermedad que por muchos años había mantenido bajo control, pero que a la larga

²⁰ Young-Bruehl, *op. cit.*, pp. 35-40.

comenzó a diezmar lentamente su salud. Cuando Hannah aún era una niña, Paul había visto tan deteriorada su salud física y mental que su esposa Martha decidió, por el bien de todos, internarlo en un hospital psiquiátrico, solo para que unos años más tarde este muriera.

La joven Hannah Arendt había llegado a la universidad dejando tras de sí muchos problemas y algunas expulsiones debido a su comportamiento rebelde. Kierkegaard era su héroe y desde una edad muy joven había leído con mucha atención a los clásicos grecolatinos, a Kant y a Jaspers, obras que en su hogar eran de muy fácil acceso. Los años de mayor pasividad y bonanza de la República de Weimar coincidieron con los años de estudios universitarios de Arendt. Desde los dieciocho años se matriculó en Marburgo donde asistió a las clases de teología de Rudolf Karl Bultmann y, sobre todo, como ella lo llegó a mencionar, conoció el primer amor, el amor por la filosofía; filosofía encarnada en la persona de Martin Heidegger.²¹

Tras el año completo que residió en Marburgo, por recomendación de Heidegger, se dirigió a Friburgo a estudiar con su mentor, Edmund Husserl, para que al año siguiente volviera a Marburgo. En la elaboración de su tesis doctoral, prefirió emigrar a Heidelberg, donde conocería a dos de los filósofos que llenarían por completo sus aspiraciones por dejar los estudios teológicos (además estudiaba latín y griego como materias complementarias) y volcarse por completo a la filosofía: ellos eran Kurt Blumenfeld y Karl Jaspers. Con ambos mantendría una larga y profunda amistad hasta el final de sus vidas, especialmente con el

²¹ *Idem*, p. 80.

segundo.²² Con el apoyo incondicional de Jaspers, Arendt escribiría su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín* en 1929.²³ Young-Bruehl refiere esta obra como bastante inaccesible, impresa en letras góticas, repleta de citas griegas y latinas y escrita en prosa heideggeriana.²⁴ Esta obra, bajo ciertas modificaciones devendría en su primer libro publicado, el cual desde su aparición dio mucho de qué hablar entre los círculos especializados, recibiendo en su mayoría críticas negativas.

Desde 1928, la debilidad del régimen de la República de Weimar comenzó a relucir y los problemas sociales y económicos regresaron de manera precipitada. En estos años Arendt se reencontró con un antiguo compañero asistente de los seminarios de Heidegger, Günther Anders,²⁵ con quien unos meses después iniciaría una relación amorosa y al poco tiempo comenzarían a vivir juntos.

Tras el incendio del Reichstag en 1932, fue el momento cuando las persecuciones por parte del Partido Nacionalsocialista iniciaron, Anders huyó hacia Francia mientras que Arendt decidió quedarse en apoyo de comunidades desahuciadas. Ella iniciaría una estrecha vinculación con círculos sionistas, principalmente tras la implementación de medidas antisemitas adoptadas por el gobierno en el poder. Y tras el inicio más cruel de la situación, Arendt decidió huir

²² Con Blumenfeld, además de algunos otros grandes amigos, su amistad se vio terminada tras lo sucedido en el Juicio de Jerusalén.

²³ *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. En español: *El concepto de amor en san Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001, 150 pp. En adelante CAA.

²⁴ Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 615.

²⁵ Conocido anteriormente bajo el nombre de Günther Stern.

de Alemania lo más pronto posible, por supuesto de manera clandestina.

Habríamos de comprender que es en este momento cuando el pensamiento de Arendt daría un vuelco lo suficientemente importante para que en adelante el total de su filosofía fuera lograda con miras en el fenómeno decisivo que el mundo estaba a punto de experimentar: el totalitarismo. Como veremos, los distintos momentos, decisivos cada uno de ellos, cuentan con su dosis de particularidad, pero resulta importante saber que este tema y la búsqueda de su solución serán patentes por el resto de su vida.

I.2. LA POLÍTICA MUNDIAL FRENTE AL ESTADO TOTALITARIO: UNA APÁTRIDA (1933-1951)

Con la subida de Hitler como canciller imperial de Alemania, Arendt contaba con veintisiete años. Ella se encontraba ya casada con Günther Anders. El escape del hogar familiar resultó inevitable. El matrimonio Anders-Arendt, junto a su madre Martha, escaparon hacia Francia.

Paradójicamente, el no pertenecer a ninguna nación, vivir del exilio y de la falta de todas esas garantías que la humanidad había venido disfrutando desde el inicio de la llamada Edad contemporánea, la falta de seguridad tanto a un nivel individual como a nivel material, habían significado el clímax de la actividad política de Hannah Arendt.

Cuando en 1941 huyeron de Francia y se trasladaron directamente a Nueva York, Hannah Arendt, junto con su madre, su segundo esposo Heinrich Blücher (quien había conocido en 1936 tras su separación de Anders) y un grupo de niños judíos refugiados de los que su madre y la propia Arendt apoyaron desde su exilio

francés.²⁶ Ninguno de los refugiados europeos con los que llegaron a Estados Unidos conocía la lengua inglesa, por lo que Arendt, asidua estudiosa del griego, latín y francés, se propuso tomar la delantera en la asimilación de este nuevo idioma. Ni su madre que se negó rotundamente a comunicarse en inglés, ni su esposo que sufrió en repetidas ocasiones con aquel idioma, tuvieron la facilidad de aprenderlo como Arendt que en dos meses podía escribir cartas muy breves, y en menos de diez años trazar un enorme volumen como es *Los orígenes del totalitarismo*.

Arendt se negaba a participar del todo en un mundo enteramente académico; su reciente participación en agrupaciones sionistas y de apoyo humanitario la impulsaban a continuar por esos rumbos. No fue hasta que, a mediados de 1941, con el apoyo de Salo Baro, historiador y conocido de muchos amigos suyos de Berlín y París, y de Theodor Herzl Gaster, director ejecutivo del Institute of Jewish Affairs, que pudo publicar en la revista que Baro editaba, la *Jewish Social Studies*, su primer escrito publicado en suelo estadounidense: “El caso Dreyfus en la Francia de hoy”, escrito en alemán, pero publicado en inglés.²⁷ Arendt refería su actividad de este momento de la siguiente manera: “Desde que estoy en América me he convertido en una especie de autora independiente, algo intermedio entre el historiador y el publicista político. En esta última función me ocupó esencialmente

²⁶ *Idem*, p. 219.

²⁷ *Idem*, p. 225. De este artículo podemos encontrar un fragmento titulado “Herzl y Lazare” tanto en *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 627-631; como en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 53-59. El artículo completo se puede revisar en Hannah Arendt, “From the Dreyfus Affair to France Today”, en *Jewish Social Studies*, Indiana, Indiana University Press, 1942, no. 4, vol. 3, pp. 195-240.

de cuestiones de política judía; sobre la cuestión de Alemania solo he escrito cuando era ya imposible callar”.²⁸

Los orígenes del totalitarismo, la obra más famosa de Hannah Arendt fue el producto de un conjunto de tortuosos pensamientos añejando por más de diez años, y que desde 1945 y 1946 fueron viendo forma en los primeros bosquejos en papel. Arendt toma como el centro de sus críticas a la Europa del siglo XIX, el siglo burgués como lo llama Young-Bruehl, aquel que había forjado los componentes que cristalizarían el imperialismo europeo y por supuesto el totalitarismo en Alemania.²⁹ Es en este momento cuando comenzaría a dar clases de historia de Europa en el Brooklyn Collage, dirigido a soldados que volvían a casa tras la guerra.

De entre los conceptos más revisados por Arendt, la comprensión resultó ser el carácter primordial de su filosofía hasta ese momento, quizás con el mismo peso que la acción tendría casi una década más tarde. De cepa kantiana, éste resultó ser un tema que impulsaría los cuestionamientos que la llevarían a pensar al totalitarismo, tanto a un nivel fenoménico como a uno ideal:

La comprensión —inicia diciendo— no significa negar lo que nos resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por analogías y generalidades a través de las cuales ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que

²⁸ Hannah Arendt, “Cartas biográficas. Cartas a Karl y Gertrud Jaspers”, en *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p. 120. En adelante QC. Al respecto de sus escritos sobre Alemania Cf. “Aproximaciones al ‘problema alemán’”, en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 135-152. En adelante EC. El citado se trata de un ensayo de 1945.

²⁹ *Idem*, p. 263.

nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse a su peso”.³⁰

Tan solo tres años después, complementaría con las siguientes líneas:

“[Comprender] es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.³¹

¿Qué significa entonces enfrentarse al totalitarismo?, ¿comprenderlo? Esta aun no sería la respuesta adecuada. Siguiendo a Arendt me gustaría enfatizar que el aporte que significó su libro fue el de la búsqueda de una réplica constante y activa a dicho fenómeno. Conocerlo, es decir, estar informado, no es lo mismo; estar al tanto de él no es igual a comprenderlo verdaderamente. Comprensión y después conocimiento, son elementos que se preceden en todo momento, rasgo esencial de la razón. Si no conociéramos no nos sería posible comprender y, sin una comprensión previa, igualmente nos sería imposible conocer. Arendt utiliza el ejemplo de los primeros que se enfrentaron a la idea del totalitarismo, los cuales lo visualizaron no como tal, sino como una tiranía. La comprensión previa es la base de todo conocimiento y por consiguiente de la comprensión verdadera.³² Pero aun la respuesta del enfrentamiento al totalitarismo tardaría varios años en llegar. La solución la encontraría primero en el estudio de la obra de Marx y una década después en Aristóteles.³³

Agustín Serrano de Haro, llama al método empleado por Arendt como una

³⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2015, p. 26. En adelante OT., Tomado del prólogo a la primera edición (1950).

³¹ Arendt, “Comprensión y política” en *EC*, p. 371. Ensayo de 1953.

³² *Idem*, p. 376-377.

³³ Esta afirmación recae en la referencia de sus estudios de aquellos años. Primero, cuando comenzó a desarrollar esos temas se encontraba en la redacción de los textos que conformarían *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* y posteriormente *La condición humana*.

“fenomenología del totalitarismo”,³⁴ definición aún incomprensible para la mayoría de los contemporáneos de Arendt. Este filósofo y traductor de varias obras de Arendt lanza la pregunta siguiente: en la visión husserliana de la cultura europea y de la historia del saber, de rasgos tan acentuadamente teleológicos, ¿existe algún modo de pensar la novedad inaudita de los movimientos y regímenes totalitarios?³⁵ El totalitarismo representaba una forma de dominio sin política.³⁶ Exponerla de un modo histórico-fenomenológico como lo había hecho, no significaba más que el acceso al ámbito de la comprensión. Resultaría insuficiente, como ya habíamos dicho, mirar el pasado buscando alguna respuesta al totalitarismo, pues la humanidad jamás vivió tal catástrofe. Es aquí cuando Arendt emprendió un camino diferente: mirar hacia el futuro.

No se trataba de una súplica a lo que aún no había sido, mucho menos poner el empeño en la fuerza del progreso, pues como ella lo expuso en la segunda parte de su obra, el imperialismo fue el vástago de aquella ideología. Se trataba más bien de hacerle frente a una forma de dominio que buscaba el control total de la realidad y de las conciencias, todo ello a partir de lo impredecible. El totalitarismo veía como su máximo enemigo todo aquello que era imposible de controlar. El Hombre³⁷ en su faceta de masa era de aquello de donde el gobierno totalitario se aferraba. La primera solución obtenida por Arendt era contraatacar este punto.

Las ideologías no eran la respuesta. Estos *ismos* que en primer lugar

³⁴Agustín Serrano de Haro, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, núm. 6, (2008), pp. 303.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Afirmación basada en los métodos totalitarios expuestos por Arendt, como el aislamiento forzado, la simulación, la imposición y el encarcelamiento injustificado.

³⁷ Entiéndase Hombre, con mayúsculas, como el universal abstracto.

produjeron la aparición del fascismo no modificaban la realidad. El punto era mantener la soledad al mínimo, ya que soledad y vida solitaria no son iguales,³⁸ esta implicaba la pérdida de sí mismo y para el mundo de la política según Arendt, este es su rotundo fracaso.

Se introdujo esto último suponiendo que ni soledad ni vida solitaria eran idénticas, pues bien, Arendt añadía a esto lo siguiente:

En la vida solitaria —decía Arendt— yo soy *por mí mismo*, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado a la vida solitaria entre el yo y el sí mismo [...]. El problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo irremplazable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro.³⁹

El hecho de encontrarme como un individuo requiere necesariamente de la pluralidad, es decir que la conformación de mi propia personalidad requeriría enteramente de otras personas. Aunque habría que tener cuidado con esta última afirmación, pues ello no quiere decir que mi propia personalidad sea consecuencia de mi “medio-de-vida” o de mi “sociedad”, pues eso sería una completa falta de responsabilidad frente a mis actos y pensamientos.

La soledad no necesariamente implica un estar aislado de los demás, sino que el solitario podría estar inmerso en un cierto grupo, ya sea una comunidad, un pueblo o un Estado. Ciertamente ésta ha sido la crítica al estilo de vida que han llevado como estigma los filósofos por toda nuestra tradición. Pues desde Aristóteles, la vida del filósofo y las de sus actividades del pensar han sido las de hombres solos, mas no solitarios. Esta ciertamente fue una de las razones por las

³⁸ OT, pp. 637-638.

³⁹ *Ibid.*

que Arendt se vio desencantada de la tradición filosófica occidental y la llevaría a su subsecuente escisión.

I.3. ESTADOS UNIDOS Y JERUSALÉN: LA BANALIDAD DEL MAL (1951-1963)

La estancia de más de veinte años de Arendt en territorio estadounidense significó la época intelectual más prolífica de toda su vida, esencialmente a partir de la década de los cincuenta y mediados de los sesenta. Con la publicación de su obra más famosa, *Los orígenes del Totalitarismo*, la producción de las obras más importantes de Arendt iría dando inicio.

Pasando por libros tan fundamentales como *La condición humana* o el texto surgido tras su asignación catedrática en la Universidad de Chicago, *Sobre la revolución*; igualmente *Entre el pasado y el futuro*, obra que reúne los ensayos más significativos de su filosofía de la historia, la cual no fue publicada directamente por Arendt, pero sí bajo su consentimiento. Todas estas obras significarían el *corpus* filosófico más acabado de esta autora y, como menciona Fina Birulés, una de las más grandes estudiosas de Arendt en lengua española, aún las ideas contenidas en estos textos necesitarían poco menos de dos décadas en madurar.⁴⁰

Para algunos estudiosos de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* son el inicio de toda su obra de teoría política y, por supuesto, el trabajo que contó con cierta metodología historiográfica. Ahí quedaron plasmados varios puntos a los cuales volvería a lo largo de su vida y, aunque desde la publicación de su tesis doctoral y

⁴⁰ Fina Birulés, "Introducción", en *QP*, p. 11.

algunos de sus textos de juventud⁴¹ bastante cercanos a la filosofía fenomenológica y al existencialismo, toca temas muy relacionados, *Los orígenes* efectivamente serían el derrotero que generaría su posterior producción, aunque por supuesto resulta indispensable para esta investigación no detenerse en esa obra.

Para esta investigación tomaré igualmente un punto de referencia tal vez con un poco más de afinidad a lo que propongo, el cual resulta ser menos recurrente de entre sus estudiosos. El conjunto de apuntes y borradores elaborados por Arendt el mismo año de la publicación de *Los orígenes*, pensados como una obra completa que se llamaría *Introducción a la política*⁴² y de los que devendrían al libro hoy conocido como *¿Qué es la política?*⁴³ Esta obra es particularmente interesante debido a que aquí, por sobre *Los orígenes*, plasma los conceptos de filosofía de la historia que más atañen a esta investigación. Para quienes se interesen por temas más cercanos a la teoría o la ciencia política, o simplemente temas netamente históricos, pero con un pensamiento cercano a la fenomenología, *Los orígenes del totalitarismo* le resultarán fundamentales.⁴⁴ A su vez, quienes prefieran conocer de

⁴¹ La mayoría de los textos anteriores a *Los orígenes* traducidos al español pueden consultarse en *Ensayos de comprensión*, y algunos otros ensayos sueltos entre *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (introducción de Fina Birulés, traducción de Miguel Candé, Barcelona, Paidós, 2005) o *De la historia a la acción* (traducción de Fina Birulés, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1995). En la edición de *Escritos judíos* se encuentran casi en su totalidad sus artículos publicados en la revista AFABU.

⁴² Arendt refería esta futura obra como *Einleitung in die Politik* y a veces como *Einführung in die Politik*, posiblemente como una réplica al texto de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Cf. Fina Birulés, "Introducción" en *QP*, p. 9.

⁴³ Compilado por Ursula Ludz bajo el título alemán: *Was ist Politik? Aus Dem Nachlaß*.

⁴⁴ Esta última afirmación no significa reducir esta magna obra a simplemente esos temas. Considero que *Los orígenes* son esenciales para poder comprender la relación tan cercana de la filosofía de Arendt con la fenomenología husserliana, pues como dice Serrano de Haro: "la lucidez extrema de la descripción arendtiana del totalitarismo parece poner en evidencia lo deficitaria que resulta la fenomenología trascendental a la hora de comprender el alcance real y potencial del mal y a la hora de advertir la ceguera individual y colectiva de los seres humanos ante él".

su filosofía de la historia, la recomendación es partir de la obra *¿Qué es la política?*

Tras la derrota del fascismo en la Segunda Guerra mundial y el inicio de una nueva época resultante de la explosión de una segunda bomba atómica en Nagasaki, Arendt se encontró con la necesidad de formularse una vez más una de las preguntas más antiguas del mundo occidental: ¿qué es la política?

Dicho cuestionamiento —argumenta Arendt— solo es posible si el vínculo con la tradición se ha roto. Los horrores desatados por los gobiernos totalitarios, así como las soluciones bélicas empleadas por los Estados Unidos o la Rusia soviética, hallaron ser paradójicas en un supuesto mundo de derechos civiles.

Al idear una obra que llevara por título *Introducción a la política*, esta primera palabra, tal como lo argumenta Jerome Kohn, último asistente de investigación de Arendt, no tiene nada que ver con la introducción al estudio de la ciencia o a la teoría política, sino más bien un llevar al interior (*intro-ducere*) de las experiencias políticas genuinas.⁴⁵ Kohn establece que la acción se trata de la más importante de todas las experiencias políticas. Pues es hasta este momento cuando Arendt da el siguiente paso: de la comprensión a la acción. La acción para este momento del desarrollo intelectual de Arendt significaría, la cualidad activa más importante de la vida humana y, en definitiva, la condición *sine qua non* para que la política aparezca en el mundo.

Los múltiples compromisos de Arendt en estos años incluirían el inicio de su fructífera carrera docente en la Universidad de Chicago, una serie de conferencias

⁴⁵ Jerome Kohn, "Introducción", en Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 12. En adelante *PP*.

que serían la base de la posterior obra *La condición humana*. Igualmente preparaba una segunda edición de *Los orígenes* que incluía un epílogo que atendía el tema de la Revolución húngara, mientras que por estas fechas trabajó un texto que llamaba la atención sobre la idea del totalitarismo en la filosofía marxista;⁴⁶ paralelamente elaboraba la escritura de los primeros ensayos que aparecieron en *Entre el pasado y el futuro*, por lo que Arendt solicitó una beca a la fundación Rockefeller para poder ausentarse dos años de sus obligaciones docentes y así atender todos sus compromisos. La beca le fue negada y Arendt desistió en completar su *Introducción a la política*.

Las tres obras que en principio había mencionado, las cuales se encuentran mucho más relacionadas con las ideas desprendidas del proyecto de la *Introducción a la política*, a diferencia de otras del *corpus* arendtiano insertas en las distintas recopilaciones ensayísticas⁴⁷ editadas desde la década de los ochenta, pero principalmente a partir del nuevo milenio, necesitarían una breve mención aparte. De entre las tres, *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro* puedo señalarlas como hermanas, siendo así mucho más cercanas a una filosofía de lo

⁴⁶ Tanto el texto de la Revolución húngara como el texto sobre Marx pueden revisarse en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, 120 pp. En adelante *KMT*.

⁴⁷ Existe una amplia labor por parte de los distintos compiladores de las obras de Hannah Arendt, de entre los que destacan, por un lado, Fina Birulés y Agustín Serrano de Haro en lengua española, y por el otro, Jerome Kohn y Ursula Ludz en lengua inglesa. La cantidad de ensayos sueltos de Arendt sobrepasa no por mucho a las obras pensadas a ser publicadas como libros completos. Lo más valioso ha sido agrupar de manera temática todos esos ensayos escritos por los distintos periodos de la vida de la autora, labor nada sencilla. Algunas de estas compilaciones serían: *Responsabilidad y Juicio (RJ)*, *Más allá de la filosofía (MAF)*, *La promesa de la política (PP)*, *De la historia a la acción (DHA)*, *Tiempos presentes (TP)*, *La tradición oculta (TO)*, y los ya citados *Ensayos de comprensión*, *Una revisión de la historia judía*, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* y *Lo que quiero es comprender*. Tanto la biografía hecha por Elisabeth Young-Bruehl como la de Teresa Gutiérrez de Cabiedes cuentan con un apéndice muy detallado que incluye la lista cronológica de todas las obras de Hannah Arendt.

político, mientras que *Sobre la revolución* fungiría un papel más cercano a aquello a lo que Arendt señalaba como su verdadera vocación: la teoría política. Resalto que estas tres obras resultan fundamentales, no solo para comprender tanto la etapa anterior, sino las soluciones que Arendt encontraría en el último de sus periodos.

Hablando específicamente de *La condición humana*, esta obra vio sus primeros asomos desde que Arendt trabajó en la elaboración de las *Walgreen Lectures*, seis lecciones que llevaron por nombre “The Labour of Mans’s Body and the Work of His Hands”, las cuales significarían la base para la posterior obra. Es en este texto donde por primera vez Arendt introduce el termino *Vita activa*. Para comprender el pensamiento de Arendt y esta tesis en particular, este resulta ser un punto fundamental, pues la comprensión y distinción de las tres partes constitutivas de la vita activa, labor, trabajo y acción, resulta indispensable. Más adelante hablaré en específico de la acción como característica que posibilita las relaciones humanas, pero labor y trabajo, ¿qué hay con esas otras dos actividades propias de la condición humana? Una clave para comprender esta obra y su relación con el conjunto propio del sistema arendtiano nos la proporciona la propia autora en un documento descriptivo del proyecto *Introducción a la Política* dirigido a la Rockefeller Foundation en 1959:

El título provisional del libro que tengo la intención de escribir es *Introducción a la política*. Lo planifico desde hace al menos cuatro años. De amplias partes de él ya existe una primera redacción. La razón por la que he tenido que demorarme ha sido la siguiente: la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como labor y trabajo. Por lo tanto, escribí primero el libro que apareció en 1958 con el título *The Human*

Condition; que trata de las tres principales actividades humanas: labor [*labor*], trabajo [*work*] y acción [*action*], desde una perspectiva histórica. Debería haberse llamado Vita activa. De hecho, es una especie de prolegómenos al libro que ahora me propongo escribir, el cual continuará donde aquel acababa. En términos de actividades humanas se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento [*thought*].⁴⁸

La primera de estas actividades, labor, se encontraría fuertemente relacionada con la crítica de Nietzsche hacia la humanidad y su tendencia a la vida simple, aquella bastante cercana al animal que vive sin ninguna conciencia: “Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere y vuelve a brincar y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía y hastío”.⁴⁹

El trabajo en la filosofía de Arendt tiene un papel muy importante, incluso podríamos encontrar cierta distinción entre el carácter de la tradición protestante-weberiana del trabajo y en su caso remitirnos a un sentido mucho más antiguo, aquel que Hesíodo había cantado en su poema:

Por sus trabajos los hombres son ricos en rebaños, y trabajando, son mucho más queridos de los inmortales. El trabajo no es ningún oprobio, no hacer nada es un oprobio. A la riqueza acompaña el mérito y la gloria. Ve por su suerte quien fuiste, es mejor trabajar, si apartando tu voluble ánimo del deseo de bienes ajenos vuelves a la labranza y te preocupas del sustento, como yo te aconsejo.⁵⁰

El trabajo se encuentra entre la labor y la acción como actividades humanas. Labor refiere a la fabricación de nuestros cuerpos, mientras que trabajo lo es a la

⁴⁸ QP, p. 151.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [II intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 40.

⁵⁰ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, pp. 309-311, en *Poemas Hesíódicos*, Madrid, Akal, 1990.

fabricación con nuestras manos, o sea, aquello con lo que nos procuramos el sustento y no únicamente la supervivencia.

La segunda de las obras, *Entre el pasado y el futuro*, surgió solo unos años más tarde de *La condición humana*. La primera edición de esta obra apareció en 1961 publicada en Nueva York bajo el título de *Between Past and Future. Six exercises in political thought*. Como el título indica, la primera edición incluyó únicamente los primeros seis ensayos contenidos. En 1968 se publicó una edición revisada y aumentada con los últimos dos ensayos con la que ahora podemos consultarla. Esta obra, a diferencia de casi todas las demás obras conocidas de carácter ensayístico publicadas en su vida, como dije, la inmensa mayoría serían producto del impulso de compiladores y estudiosos de Arendt.

De entre las tres obras que refiero en estos momentos, *Entre el pasado y el futuro* sería aquella que caracteriza una de las maneras de trabajo llevadas por Arendt lo largo de su vida. La predilección de Arendt por plasmar sus ideas en ensayos y no así en grandes obras como *Los orígenes* o *La condición humana*, tenía una función muy específica. Como lo menciona en el ensayo escrito a manera de prefacio al libro, se trata de “ejercicios cuyo único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. El ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente”.⁵¹ Esta obra se encuentra justo en medio de los caminos trazados tanto por *La condición* como por la subsecuente *Sobre la revolución*, no siendo lo suficientemente filosófica como la

⁵¹ Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *EPF*, pp. 29-31.

primera, ni lo necesariamente teórica como la segunda. *Entre el pasado y el futuro* sobresale por su importancia dada a las problemáticas históricas, las cuales en buena medida dieron pie a los primeros cuestionamientos de esta tesis.

Residir en los Estados Unidos por tanto tiempo hizo ella tuviera una profunda reflexión en su pensamiento. El estilo de *Sobre la revolución* resulta ser mucho más cercano a *Los orígenes* que a las otras obras de este periodo intermedio. Obra sumamente documentada y centrada en problemáticas históricas, Arendt refiere el origen de este libro surgido de recomendaciones a partir del seminario “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario”, llevado a cabo en 1959 en la Universidad de Princeton. En una carta a Jaspers,⁵² Arendt mencionó que su verdadero interés por la historia política y constitucional de los Estados Unidos nació justo en las fechas próximas a su examen de ciudadanía, en donde no solo refería al país que la había acogido por su poder político y militar, sino que se decía admiradora de su tradición constitucional e historia. Tradición que efectivamente no era muy larga, pero que tan solo los doscientos años desde su fundación eran un ejemplo de la solidez de un régimen tan allegado a su constitución, y que su mayor fortaleza se encontraba no es su pueblo, sino en su tan bien definido sistema de contrapesos.

Resaltando un fragmento que la misma Arendt rescata de Alexis de Tocqueville: *en América, los hombres tienen las opiniones y las pasiones de la revolución*, [la cual] ha seguido siendo válida hasta bien entrado nuestro siglo.⁵³ La democracia no era la categoría política con la que definiríamos a Estados Unidos

⁵² Arendt, “Cartas biográficas”, en QC, p. 129.

⁵³ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006, p. 307.

sino más bien el republicanismo.⁵⁴ En eso se diferenciaba la nación norteamericana de países tradicionales como Francia, pues, confrontando las revoluciones americana y francesa, descubrimos que el movimiento independentista colonial norteamericano se alzaba sobre otros del viejo continente. Bastaba ver el arraigo del país (y no así, nación)⁵⁵ estadounidense sentía hacia su constitución. Para la Primera Guerra mundial, Francia ya había pasado por catorce constituciones desde su revolución, Estados Unidos mantenía la misma desde la suya propia.⁵⁶

Para 1963 el triángulo que incluía *Sobre la revolución*, *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro* había sido publicado y Arendt se había convertido en una escritora de renombre. Solo unos años antes, en 1960, el ex Teniente Coronel de la SS, Adolf Eichmann, había sido secuestrado en su escondite en Argentina, llevado al recientemente creado Estado de Israel para ser sometido a juicio en 1961 al cual Arendt asistió y, por petición del *New Yorker*, escribió para informar a sus lectores de tal acontecimiento. Arendt se dedicó en 1962 a escribir un artículo, y para 1963 entre dos meses a entregas semanales, el público pudo leer una versión ligeramente abreviada de lo que resultó su *Eichmann en Jerusalén*.⁵⁷

Tras la publicación de los cinco capítulos que significó el reporte completo, la mayoría de las personas que tuvieron acceso a ellos o quienes solo los conocieron de oídas, concluyeron que Arendt era una persona sin sentimientos.⁵⁸ Se había encontrado, tras el juicio y su posterior revisión y publicación de escritos, liberada

⁵⁴ Arendt, "Entrevista televisiva con Roger Errera", en QC, p. 103.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, México, Debolsillo, 2016, 440 pp. En adelante *EJ*.

⁵⁸ Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 429.

de la verdadera enturbación del juicio.

Ella había retratado a Eichmann como un mero burócrata banal sin la menor capacidad del juzgar.⁵⁹ Según el relato de Arendt, el acusado se entendía a sí mismo como inocente de todo delito ante la ley de los hombres, pues

...ante el ordenamiento jurídico nazi ningún delito había cometido, y en que, en realidad, no le acusaban de haber cometido delitos sino de haber ejecutado "actos de Estado", con referencia a los cuales ningún otro Estado que no fuera el de su nacionalidad tenía jurisdicción, y también en que estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban, y que había realizado hechos que son recompensados con condecoraciones cuando se consigue la victoria, y que conducen a la horca, en el momento de la derrota.⁶⁰

Arendt llegó a una reflexión muy profunda de la que resultaron dos conclusiones: ella presentó la vida de Adolf Eichmann como la de un mero burócrata que no ejerció su capacidad de juicio, que se vio incapaz de distinguir entre el bien y el mal; un sujeto que solo se dedicaba a recibir órdenes y que sería capaz de matar a su propio padre si es que se le ordenaba.⁶¹ La segunda resultó más polémica aún: ella resaltaba el cómo la corrupción moral del régimen totalitario nazi afectaba a otros países y sociedades.⁶² Arendt condenaba la ilegalidad de la aprehensión por parte de los agentes del servicio secreto israelí, mientras que al mismo tiempo lanzó la pregunta de por qué Eichmann no había sido juzgado ante un tribunal de corte internacional. Pareciera que el pueblo judío, encarnado bajo la oscurecida capa del Estado de Israel buscaba la confrontación directa, como si la ejecución de Eichmann satisficiera la afrenta recibida de los nazis contra los judíos;

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *EJ*, p. 40.

⁶¹ *Idem*, p. 45.

⁶² Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 430.

la razón aquí era hacer justicia costara lo que costara. La incapacidad para juzgar y el rechazo a ello son los temas de Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*.⁶³

Múltiples organizaciones en defensa de los derechos judíos se apresuraron a enviarle sus observaciones alarmadas por la manera en que —a sus ojos— Arendt minimizaba las atrocidades producidas por el nazismo. Se le acusaba de odiar al pueblo judío, de negar su propia condición judía, de ser una purista jurídica y de ser una mera moralista. Inclusive su profesor y gran amigo Karl Jaspers se encontraba en contra en un primer momento. Hans Jonas tensó de manera tal su relación que posteriormente solo podían reunirse con el acuerdo implícito de no mencionar ese tema; o también, como Gershom Schollem o Kurt Blumenfeld, que pusieron fin a su amistad de tantos años.

I.4. DE NUEVO EN LA FILOSOFÍA: DE LA ACCIÓN AL PENSAMIENTO (1963-1975)

Para 1973, cuando dictó su serie de conferencias para las *Gifford Lectures*, de donde pretendía exponer las actividades propias del espíritu, en contraposición a las actividades del ámbito público, Arendt comenzó a escribir un libro que ella definía como la otra cara de la moneda de lo que la Vita activa representaba en la *La condición humana*, es decir, la Vita contemplativa.⁶⁴ En la introducción a este nuevo libro se hace hincapié en la atmósfera que suscitó este nuevo giro en su

⁶³ *Idem*, p. 431.

⁶⁴ *VE*, p. 32. Arendt definía a la vita contemplativa del siguiente modo: “Desde este punto de vista, la forma de vita activa es *laboriosa*, la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el *desierto*; la actividad se consagra a *la necesidad de nuestros vecinos*, la contemplativa a *la visión de Dios*”.

pensamiento.

Diez años antes, en 1964, un año posterior a la primera edición de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt concedió una entrevista para la televisión alemana. En ella definía su actividad académica aún bastante lejana a las cuestiones filosóficas: "...mi opinión es que yo no soy filósofa. Me despedí definitivamente de la filosofía. Estudié filosofía, pero eso no significa que haya permanecido en la filosofía".⁶⁵ Aunque las ideas de Arendt aún no encontraban una proximidad lo suficientemente lúcida entre el papel de la filosofía a partir del hombre como ser que piensa y la política en el hombre como ser que actúa, meses más tarde, con la publicación de una segunda edición del *Eichmann*, Arendt se dedicaría a repensar el papel del espíritu y su cercanía en las relaciones políticas. ¿En verdad solo actuando cumplimos con nuestras responsabilidades políticas? ¿No es acaso el gran problema que suscita la banalidad del mal en sujetos como Eichmann o el resto de la burocracia estatal, de los individuos y de toda persona que actúa sin la más mínima conciencia y juicio de la repercusión que sus actos pueden ocasionar?

De este periodo de transición, entre los hechos posteriores al Tribunal de Israel y el comienzo de los escritos más filosóficos de su vida, Arendt se dedicó a repensar su aparente ruptura con la filosofía. La propuesta de José Lasaga,⁶⁶ de agrupar en dos diferentes órdenes temáticas a las obras de este periodo la encuentro muy válida y sugerente: ensayos sobre el motivo central de las formas y

⁶⁵ *EC*, p. 17.

⁶⁶ José Lasaga Medina, "Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra", *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, 2007, no. 5, pp. 125-152.

sentido de la acción: *Sobre la violencia* (1970) o *Crisis de la República* (1972),⁶⁷ inspirados en los acontecimientos políticos por los que atravesaba su país de adopción y; semblanzas de aquellos escritores y hombres públicos que más le habían impresionado o con los que tuvo un trato especial.

Hombres en tiempos de oscuridad de (1968)⁶⁸ agrupa varios ensayos sobre amigos de los tiempos de Alemania o personas dignas de toda su admiración: Rosa Luxemburgo, Hermann Broch o Walter Benjamin.⁶⁹ No era la primera vez que Arendt escribía sobre personas a las que admiraba o que creyera que su vida representase un ejemplo para la vida de la humanidad en tiempos oscuros. Por ejemplo, su biografía de Rahel Varnhagen, su semblanza sobre Karl Jaspers o algunos trabajos sobre Franz Kafka eran prueba de ello.

De ninguna manera Arendt se encontraba a espaldas de lo que ocurría en su tiempo. Y tras ese periodo intermedio en donde la mirada en vaivén, entre el pasado y las reflexiones futuras, se había vuelto un tópico básico en su filosofía de la década de los cincuenta y los sesenta, estos años se interesaría aún más por cuestiones de política contemporánea. La Guerra fría, el asesinato de Kennedy, las múltiples organizaciones y movilizaciones estudiantiles y, sobre todo, la nueva postura neoimperialista adoptada por Estados Unidos eran las cuestiones que más

⁶⁷ La edición de *Crisis de la república* (CR) que se revisó incluye el ensayo *Sobre la violencia* (SV).

⁶⁸ La edición que tuve la oportunidad de revisar incluye no solo las biografías que aparecieron únicamente en el volumen que Arendt publicó en su vida (Lessing, Rosa Luxemburgo, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin y Bertolt Brecht), esta también incluye las de Waldemar Gurian, Giuseppe Roncalli (Juan XXIII), Randall Jarell, y un comentario extra a Jaspers.

⁶⁹ *Idem*, p. 144.

llamaban la atención en esos años.⁷⁰

Tal como se mencionó arriba, estos ensayos insertos en la actual edición de *Crisis de la república* se encuentran en sintonía tanto con *Sobre la revolución*, pero más aún con *Los orígenes del totalitarismo*. A pesar de que en estos escritos haya una marcada preocupación histórica por ciertos tópicos patentes de su pensamiento, la mirada de la autora hacia este periodo se encuentra fija en el presente. Con estos temas finalizarían sus textos de teoría política, era el momento de dar el paso siguiente.

Muy posiblemente, como aduce Young-Bruehl, el renovado giro de Hannah Arendt, aquel impulso que la llevaría a elaborar *La vida del espíritu* como la contraparte de *La condición humana*, tuviera mucho que ver con los propios cambios que a su vida se iban sumando. Por ejemplo, a la muerte de su gran amigo y mentor Karl Jaspers, su marido, Heinrich Blücher, aún vivía a su lado, pero, cuando en 1970 Blücher muriera, Arendt se quedaría completamente sola.⁷¹ La extenuante carga de trabajo, sus múltiples compromisos y su avanzada edad la hacían disfrutar los pocos momentos de soledad y descanso que llegaba a tener. Fue este el momento cuando *Los orígenes del totalitarismo* tuvieron una notable aceptación entre los círculos críticos y académicos. Mientras en sus clases y conferencias exponía abiertamente sus temas de teoría política, en la soledad comenzaban a relucir el opuesto anunciado por Aristóteles a la vida de acción: la

⁷⁰ Lasaga, p. 143.

⁷¹ Young-Bruehl, p. 486.

vida de pensamiento, la más digna de las actividades humanas.⁷²

La soledad de las reflexiones filosóficas no implica un separarse del mundo. Arendt no buscaba hacer oídos sordos de la situación del mundo ni mucho menos pretendía reemplazar con la filosofía aquello donde la política había fallado. Como ya habíamos anticipado, la *vita contemplativa* es el carácter necesario para que la *vita activa* evite caer en la banalidad del mal; ambas partes son constitutivas de la vida del hombre y nuestra obligación es mantener la distensión al máximo.

La muerte llegaría intempestivamente al hogar de Arendt, el jueves 4 de diciembre de 1975. Un sábado antes había terminado de redactar “La voluntad”, la segunda parte de *La vida del espíritu* e igualmente la segunda parte de su ciclo de conferencias en las *Gifford Lectures*. Ella aún tenía pensado regresar en 1976 para concluir con la tercera y última parte, ideada con el nombre de “El juicio”. Al morir no habría dejado más que una hoja en su máquina de escribir con el título y un par de epígrafes.⁷³ La edición que ahora podemos consultar fue publicada tres años más tarde por su gran amiga y albacea, Mary McCarthy.

Un punto que efectivamente no es ninguna casualidad es el proceder de esta obra de Arendt, la cual emuló al estilo del propio Kant. Las tres partes en que dividió *La vida del espíritu* (pensamiento, voluntad y juicio), fueron el mismo camino que Kant prosiguió en la elaboración de sus tres obras más importantes, las del periodo crítico.⁷⁴

Una duda surge de la situación en que *La vida del espíritu* terminaría sin

⁷² Aristóteles, *Política* VII.

⁷³ Mary McCarthy, “Prefacio”, en *VE*, p. 14.

⁷⁴ Sobre este asunto ahondaré en el capítulo referente a la relación entre Arendt y Kant.

siquiera estar completada. La repentina muerte de Arendt ha dejado tras de sí una pregunta de carácter urgente, la cual sería si esta hubiera sido la joya de la corona en toda su filosofía. Si bien, en las dos primeras partes de esta obra sugiere ciertas soluciones, el juicio, como desde la época de la publicación de *Los orígenes y Eichmann en Jerusalén*, sería el arma más poderosa para hacerle frente al totalitarismo.

Algunos como Ronald Beiner han encontrado una posible solución de entre los cursos dictados por Arendt en la New School For Social Research en 1970, los cuales hoy podemos encontrar bajo el título de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*⁷⁵ publicadas hasta 1982. La propuesta del editor es bastante audaz, pues a partir de ciertas pistas, como el anuncio del filósofo que ella había elegido como su guía en las cuestiones del juicio, los epígrafes encontradas póstumamente y la serie de conferencias dictadas años atrás, fueron todo el material con el que se buscó (re)construir la propuesta no consumada por Arendt. Al final nunca sabremos como hubiera rematado la totalidad de su obra filosófica, si en verdad la conclusión de su inacabado libro nos revelara por fin la última pieza del rompecabezas de su pensamiento.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2012, 270 pp. En adelante CSK.

CAPÍTULO II. ENCONTRARSE EN LA FILOSOFÍA

Ya he hablado del desarrollo humano y espiritual de nuestra autora, pero creo que resulta igualmente necesario enfocarme para este momento al carácter filosófico y metodológico del que la filosofía de Arendt se apoya para la conformación de su propia filosofía. No podría realizar —como es lo debido— una revisión exhaustiva de la obra de Aristóteles o de Kant, pues ello rebasaría por mucho mi tema y capacidades. En su lugar propongo una revisión conceptual de los rasgos esenciales de la filosofía aristotélica y kantiana insertos en el pensamiento arendtiano. En este sentido, la pretensión no es revisar uno a uno los conceptos que conforman dichos pensamientos, mi tarea es bastante más modesta: lo que intentaré en las siguientes páginas consistirá en referir los conceptos más importantes que explican la filosofía de Hannah Arendt, de este modo localizar de dónde pudo extraerlos para poder así insertarlos entre sus múltiples preocupaciones, siguiendo puntualmente los propios conceptos de Arendt.

Se ha dicho ya varias veces a lo largo de esta investigación que es de las obras tanto de Aristóteles como de Kant, que en su mayoría Arendt adoptaría dichas posturas. Pero el asunto no concluiría ahí, es necesario exponer —como ya se dijo— qué es lo que toma de cada uno, y mucho más importante, hasta dónde logra llevar dichos postulados. Más allá de explicar únicamente en palabras de Arendt esta breve relación que pretendo exponer, lo que me interesa aquí es una confrontación directa y un cierto diálogo entre esta pareja de filósofos con nuestra autora.

La elección de estos filósofos no es azarosa, pues considero que

estructuralmente ambos forman influencias fundamentales en el pensamiento de Arendt, pues ella a lo largo de sus textos muestra esta cercanía con ellos. Incluso podría cuestionarse el porqué de una relación no antes vista, no lo suficientemente visible o, mejor aún, por la falta de un intento de (nuevamente) confrontar el pensamiento de Arendt con Husserl, Heidegger, Benjamin o Jaspers, o bien, relacionarla con otro tipo de filósofos que ella retomó en cuantiosas ocasiones, como pueden ser Montesquieu, Tocqueville, Marx o Hegel. Los elementos que retomo tanto de Aristóteles como de Kant, los considero indispensables en la medida en que, a partir de su recapitulación, la exposición tanto de los conceptos que he venido presentando, como los que se verán en adelante, será mucho más claro.

II.1. ARISTÓTELES: LO POLÍTICO, LAS CAUSAS Y EL DISCURSO

Considero fundamental reflexionar sobre el pensamiento de Hannah Arendt en tanto que en él hay un fuerte y enraizado aristotelismo,⁷⁶ del que en una primera mirada encontramos solo las cuestiones de la filosofía práctica de Aristóteles y por lo cual es en este punto en el que la mayoría de sus estudiosos y críticos se concentran. Resulta necesario entender que la relación que aquí pretendo enfatizar no se agota únicamente en este asunto.

En apariencia, el conocimiento práctico es el que está relacionado con la acción, mientras que el saber teórico lo es con el pensamiento. Desde Aristóteles se refiere a la distinción básica entre estas dos formas de conocimiento la cual

⁷⁶ Tomás Calvo lo llama un “neoaristotelismo”. Véase Calvo, *op. cit.*

radica entre los saberes necesarios y los saberes éticos: la palabra clave para entender este punto es la de “necesidad”. ¿Qué es *lo que es necesario*? Es necesario que la Tierra gire alrededor del Sol para que existan el día y la noche, lo es igualmente que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos,⁷⁷ pero en realidad, ¿es necesario que existamos cada uno de nosotros? ¿Es necesaria la política y la vida feliz en comunidad?

Política y ética resultan inseparables en Aristóteles tanto como en Arendt. Solo en estos temas es cuando el hombre puede pensarse *en tanto que hombre* y no únicamente ligado a su condición animal. Arendt, lo define del siguiente modo, haciendo alusión a los textos *Económicos* del Estagirita:

Metidos en un cosmos en que todo era inmortal, la mortalidad pasaba a ser la marca de contraste de la existencia humana. Los hombres son “los mortales”, las únicas cosas mortales con existencia, ya que a diferencia de los animales no existen sólo como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación.⁷⁸

Estos conocimientos, que resultan ser prácticos, son los que se insertan en el ámbito de lo deliberativo, es decir, aquello que puede someterse a discusión. A la ética y a la política aristotélicas deberíamos de sumarles dos puntos clave que, aunque solo por este momento no rebasen el carácter de mención: la retórica y por supuesto la lógica. La filosofía de Aristóteles se mantiene en un completo sentido de consecuencia que empapa el total de su obra convirtiéndola en un cuerpo armónico.

Es aquí donde descansa el argumento de esta investigación. La obra de

⁷⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, II, 30.

⁷⁸ CH, p. 31. La referencia que Arendt toma de Aristóteles es de *Económicos*, 1343b24.

Arendt, siendo muchas veces entendida como únicamente deudora de los aspectos “políticos” de la obra aristotélica, queda por supuesto no comprendida en su totalidad. No debemos pensar que la obra práctica de Aristóteles solo se centra en el aspecto fenoménico de la realidad humana, pues eso sería un error, y lo es igualmente pensar de este modo a la obra de Hannah Arendt. Acercarse a los postulados tanto de la *Política* como de las éticas *Nicomaquea* y *Eudemia*, y de este modo no tener en mente la importancia de la relación de estas obras con los tratados *Acercas del alma*, la *Metafísica*, el *Protréptico*, el *Órganon* o la *Retórica* simplemente no podríamos entender las ideas de Aristóteles en su enorme conjunto. Del mismo modo, como ya se había dicho arriba, sería un error imaginar la génesis de la filosofía del totalitarismo en Hannah Arendt y pensarla únicamente como una disertación o tratado político-histórico y no ver ahí inserto un intento de filosofía fenomenológica al estilo husserliano.⁷⁹

La política aristotélica enfatiza en todo momento la doble naturaleza humana. Aristóteles encuentra la necesidad de establecer en su tratado sobre *Política*, así como en sus tratados sobre la naturaleza, cuáles son las partes que constituyen lo propio del fenómeno de lo político, a partir de tratados científicos.⁸⁰ No se trata de separar al hombre como “ser social” alejado del fenómeno natural. Por el contrario, *el hombre como animal político* es la premisa que nos permitiría comprender aquello que Aristóteles problematiza. Arendt lo manifiesta de la siguiente manera:

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido

⁷⁹ Serrano de Haro, *op. cit.* p. 303.

⁸⁰ Entiéndase “científico” dentro de la configuración griega de la palabra y no con el sentido moderno que tenemos de ella.

siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político, y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello.⁸¹

La polis no significó más que un espacio de libertad. Nótese que no dije “para” la libertad, pues los griegos eran conscientes de la responsabilidad y la tradición que este espacio guardaba. No se era libre solo por vivir en la polis, al igual que no solo se podían adquirir los derechos cumpliendo lo mínimamente estipulado.⁸² La política y la libertad no eran condiciones inherentes a la vida humana que con el mero hecho de vivir en el mundo se hayan ganado. La política en el mundo griego era una característica efectiva, retroactiva y extraordinaria, es decir, el escenario político tenía un inicio y un fin, tal como la condición humana de la acción:

La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan.⁸³

En este punto valdría la pena mencionar brevemente uno de los temas centrales en la filosofía aristotélica que es el de las causas, pues el establecimiento de la ciudad tiene en sí mismo un motivo. No es como en la naturaleza que, como Aristóteles menciona, no hace las cosas en vano, y aquello que es por naturaleza es perfecto en sí mismo. La constitución de una comunidad no es de ningún modo perfecta, pues no es producto de la naturaleza, sino de la deliberación de los

⁸¹ *PP*, p. 151.

⁸² *QP*, p. 68.

⁸³ *Ibid.*

hombres, es ella por supuesto una causa final: “aquello para lo cual es algo”.⁸⁴ ¿Por qué los hombres viven en comunidad?, podríamos preguntarnos; por el bien común,⁸⁵ respondería él, pues: “cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin”.⁸⁶

Ahora bien, Arendt llevó la propuesta de Aristóteles más allá, distinguiendo de la causa de la comunidad al mismo tiempo de la distinción entre hombre y Hombre, así, con mayúscula. Pero ¿cómo hacer esta distinción? La ética y la política como ramas de una ciencia superior son las que nos permitirían enfrentar esta pugna. La justicia sería el punto central que conjunta a estas dos complejas partes, la cual resulta ser un hábito que surge del entendimiento de los hombres, la que a su vez surge del juicio recto.

La justicia en este sentido resulta ser la virtud más perfecta, pero no lo es en absoluto, sino en relación con otro, a su contrario, lo injusto. Lo justo existe solo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley. La ley existe para hombres entre quienes hay injusticia. Asimismo, no podríamos considerar en política lo que es justo o injusto si no es por medio de una serie de valores éticos desarrollados por el juicio recto.⁸⁷ En este sentido ética es anterior a política.

Por un lado, la gran distinción realizada por el filósofo en tanto que los conocimientos humanos radica entre los saberes científicos (επιστήμη), y los saberes prácticos (τέχνη). La filosofía, es el más valioso de todos los saberes:

⁸⁴ Aristóteles, *Física*, II, 3, 30.

⁸⁵ Aristóteles, *Política*, I, 1, 1.

⁸⁶ Ari., *Física*, II, 3, 35.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 6-7.

“debemos cultivar la filosofía si vamos a participar con rectitud en los asuntos públicos y llevar nuestra vida con provecho”.⁸⁸ Hasta este momento, en Arendt encontramos la misma distinción a partir de utilizar la consideración equivalente apoyada en lo dicho por Aristóteles, una singularidad de la que ya he hablado: *vita activa* y *vita contemplativa*.⁸⁹

Aquí es donde encuentro la relación más pertinente entre ambos. El filósofo divide estas dos mismas partes, las virtudes intelectuales, en aquellas que son parte del alma racional e irracional. “El principio de la acción, —hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no del final— es la elección; y de la elección, es que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral”.⁹⁰ Con Aristóteles vemos que las acciones éticas son fines en sí mismos, producto de las elecciones de los hombres, pues siguiendo esta ordenación lógica, el principio de toda ética es el Hombre y su fin son los hombres.

Para Aristóteles, las actividades que realizan los artesanos, los poetas o los arquitectos, por decir algunos ejemplos, se encuentran entre las artes, la cuales no deben ser entendidas en el sentido moderno, sino más bien que “todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia”.⁹¹ Arendt sitúa estas mismas actividades en la *vita activa* del hombre, pero no en la última de las tres facetas ya mencionadas, sino en la primera, en la labor,⁹² actividad que solo produce cosas, pero que no organiza a la comunidad consiente, como lo haría la acción. La filosofía y los saberes propios

⁸⁸ Aristóteles, *Protréptico*, 8.

⁸⁹ *Passim*, CH, EPF, VH, etc.

⁹⁰ Ari., *Ética*, VI, 2.

⁹¹ Ari., *Ética*, VI, 4.

⁹² CH, pp. 98-99.

del mundo natural, como ya se dijo, se situarían en el ámbito de las ciencias y en la *vita contemplativa* respectivamente.

Pero mencionar simplemente así estas distinciones no nos dice nada. En el caso de Arendt la jerarquización entre ambas partes de la vida del hombre, ninguna de las dos sobresale de entre ellas. Arendt llegaría a la formulación de estas conclusiones por los periodos de su vida que iban completando su filosofía, estos eran comprensión-acción-juicio.

En Aristóteles, aunque de antemano se acepte que la *vita contemplativa* es superior a otra forma de vida, pues es ella la que nos dota del entendimiento, el Estagirita admite que la vida de pensamiento y el actuar en el mundo deben de mantenerse equilibrados. El pensar es en sí mismo una actividad, una actividad que para Aristóteles nos ha de conducir a la felicidad, la cual es el fin de la vida en común, y por fin, viviendo en común es que podemos retroactivamente volver a actuar y a pensar. Considero que aquí podemos encontrar unos de los puntos en común más cercanos con respecto al desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt frente a la propuesta de Aristóteles.

Pero el actuar no se basta por sí mismo. Arendt no percibe otra forma de llegar al camino de la acción si no es que de por medio exista una relación de plena conciencia entre mi persona y otras personas.⁹³ “Toda comunidad —dice Aristóteles— es una cierta pluralidad”,⁹⁴ la política para Arendt radicaría esencialmente en esta afirmación, pues de aquello de lo que trata, no es más que

⁹³ CH, p. 200.

⁹⁴ Ari., *Política*, II, 2, 2-3.

de la vita activa del hombre en la comunidad, el reconocimiento de la pluralidad es el eje central de la vida política de los hombres.

Para concluir con esta primera correlación, donde he tocado los aspectos relacionados de la filosofía activa aristotélica y su recibimiento en Arendt, quisiera enfatizar la correspondencia de la consideración de ambos con la historia: se ha hablado muchas veces que Aristóteles desprecia al conocimiento histórico, recordándonos que incluso “la poesía es más filosófica que la historia”.⁹⁵ Pero creo que la propuesta que he venido haciendo en tanto que pensar a la historia de una manera filosófica se complementaría con la consideración que Aristóteles tiene de esta forma de conocimiento. La inmensa diferencia entre las conclusiones llevadas por Aristóteles en contraposición a las que Arendt llega radica esencialmente en el enfoque. Como vimos en Arendt, la historia es un conocimiento que tiende a la distensión del pensamiento y la acción. No podríamos pensar que la historia que Arendt entiende es únicamente la contraposición al ámbito de lo práctico y mucho menos a lo filosófico por sí mismos. Por otro lado, la historia para Aristóteles, por lo menos a en su sentido más básico, representa un conocimiento de lo humano.

Enfrentarnos al juicio de la historia en tanto que la filosofía de Hannah Arendt tendría que ser tomada en su carácter de discurso, por supuesto no en el sentido que el siglo XX nos ha legado en autores tales como Paul Ricoeur, Michel Foucault o Hayden White; discurso en el sentido que lo toma Arendt no tiene nada que ver con esto último, sino con su más antigua concepción.

Por supuesto este sentido de discurso parte del mismo λόγος, término

⁹⁵ Aristóteles, *Poética*, 9.

empleado por Aristóteles, pero que antes Tucídides ya había definido,⁹⁶ sobre todo en la oposición establecida entre discursos y hechos, así como he venido reconsiderando a la filosofía de Arendt, podríamos hacer lo mismo sobre la estima que Aristóteles tiene hacia la historia y así veremos que, a partir de los propios postulados del Estagirita y recorriendo el mismo camino que he presentado a partir de Arendt, podríamos reconsiderar al conocimiento histórico.

Los tres tipos de discurso que Aristóteles presenta son: deliberativo, forense y de exhibición.⁹⁷ La historia, como tradicionalmente se entiende, la encontraríamos en la segunda de ellas, pues el discurso forense o judicial se encarga de lo ya ocurrido, o sea del pasado. A diferencia del discurso de exhibición que se encarga de la exhortación o la disuasión, o en el deliberativo sobre lo aún no ocurrido y la manera en que se pretende enfrentar lo futuro; el discurso judicial en cambio pareciera ser la forma adecuada con la que muchos han venido entendiendo a la historia. Con Arendt decíamos que la historia no habla únicamente del pasado, pues de serlo así no nos resultaría un conocimiento útil para la vida, ni para la acción ni para el pensamiento. Como seres políticos y pensantes, nuestra obligación resulta comprender a la historia como una forma discursiva completa que efectivamente

⁹⁶ Los discursos (λόγοι) en contraposición al relato de los acontecimientos (εργα) son ya una muestra de lo que por toda la obra nos Tucídides presentará. Es patente en este autor la fuerte contraposición entre la palabra y la acción, principal característica expuesta ante los atenienses y los lacedemonios respectivamente. Mientras unos se vanagloriaban por pensar antes de actuar y de que su forma de gobierno dependía de la palabra y su convencimiento, los segundos simplemente se enorgullecían de afirmar que una acción pronta y efectiva decía más que palabras adornadas en el momento.

⁹⁷ Aristóteles, *Retórica*, Así aparecen en la traducción mayoritariamente revisada, la cual procede de la edición de Alberto Bernabé. En la traducción de Quintín Racionero aparecen como *deliberativo, judicial y epidíctico*.

abarque las tres posibilidades expuestas por el maestro del Liceo.

Los hechos pretéritos no son el único ámbito en que el conocimiento histórico aparece. Pues actuamos en el presente, nos reconocemos y exhortamos sobre lo más conveniente y justo para la vida feliz en comunidad y así deliberamos sobre lo venidero, nos encontramos abiertos a lo inesperado.

II.2. IMMANUEL KANT: COMPRENSIÓN, ACCIÓN Y JUICIO

Hablar de la filosofía de Hannah Arendt y no tomar en cuenta la importante figura de Kant inserta ahí, podría resultar en una visión trunca. El filósofo de Königsberg fue para Arendt una especie de luz guía a lo largo de toda su vida, en ocasiones no tan intensa, pero resplandeciente hacia los últimos años de su existencia. Muy a diferencia que, en Aristóteles, donde su central relación no alcanza a ser tan aparente, en Kant la cercanía e influencia se manifiestan de una manera mucho más lúcida. A la filosofía kantiana, Arendt le dedicó capítulos en sus libros, conferencias e inclusive cursos completos.

Podría pensarse la relación filosófica entre Arendt y Kant como una aparente salida ciertamente arbitraria, o más bien, como si la elección del filósofo que la conduciría por las cuestiones referentes al ámbito del juicio fuera azarosa. Igualmente, no bastaría con mencionar que ella había leído al filósofo de Königsberg desde una edad bastante corta y que la aparición de Kant en sus escritos no fue algo nuevo para sus trabajos de los finales de los sesenta y hacia el final de su vida.

Al igual que con Aristóteles, para Kant pretendo resaltar una serie de problemáticas presentes por la obra de Arendt, pues, como ya sostuve, los

cuestionamientos que el filósofo prusiano desató en varias de sus obras fueron recibidas y nuevamente revalorizadas por Arendt. Abordar todas las temáticas que ella confronta con respecto a Kant sería demasiado para los fines de mi tema, como ya se dijo, solo me concentraré en aquello que le atañe a la historiografía y a la filosofía de lo político.

Al pensar en tanto que la filosofía de Kant con respecto a la filosofía de Arendt, habríamos de cuestionarnos la propia formulación básica de esta última. Comprensión, acción y juicio son características patentes en Arendt, pero que directamente fueron recibidas de la filosofía kantiana. Los aspectos más profundos de su pensamiento ya los había tratado con Aristóteles, y en realidad podría resultar redundante o incluso contradictorio exponer de nueva cuenta aquellos temas ya vistos desde la filosofía del Estagirita. En lugar del aspecto interno, con Kant preferiría enfocarme en la orientación formal del pensamiento arendtiano, pues, en realidad, ninguna relación intelectual es de tan alta importancia como la de este último filósofo con respecto a Arendt. Igualmente valdría la pena aclarar que, si bien en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* se trata por exclusivo a este filósofo, y de la cual ya he tenido oportunidad de abordar solo un poco más arriba, podríamos colocarnos más cerca de otras obras de Arendt para comprender esta relación, que por supuesto no se agota en el último de sus trabajos.

Igualmente, antes de entrar de lleno, valdría la pena una breve aclaración referente al “Kant de Arendt” que trataré aquí. Arendt no vio con buenos ojos aquellas opiniones sobre Kant con alusión a la intrascendencia de los textos anteriores al llamado “periodo crítico”. La primera edición de la *Crítica de la razón pura* fue publicada en 1781, muy cerca de cumplir los sesenta años y a casi treinta

de haberse publicado su primer libro, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Arendt sostenía que muchas de las ideas tratadas de entre sus obras más famosas ya venían gestándose a partir de *La historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) y, por supuesto, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764).⁹⁸ Desde donde lo veíamos, comprensión resulta ser la aprehensión de los fenómenos que en Kant se habían expuesto en la *Crítica de la razón pura*.

Historia y política son temas muy importantes en la filosofía de Kant. Arendt menciona que, aunque en realidad estos dos no sean elementos del todo decisivos dentro de su pensamiento, sí cuentan con un alto grado de importancia. Incluso ella hace un cierto reproche a quienes han intentado defender la idea de que los textos “políticos” o, mejor dicho, sobre filosofía de la historia, hayan formado parte de lo que Kant pudo haber hecho como su “cuarta crítica”. Estos textos de los que destacan *¿Qué es la ilustración?*, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *Probable inicio de la historia humana* y *Sobre la paz perpetua*, solo por mencionar algunos de ellos.⁹⁹

Arendt, retomando a Kant explicaba que, para él estos trabajos no eran más que un “divertimiento de ideas” o nada más que “un viaje de placer”¹⁰⁰ y que incluso

⁹⁸ ESK, p. 57.

⁹⁹ Publicados en varios idiomas en una gran cantidad de ediciones y que tan solo en español podemos encontrarlos reunidos bajo distintos títulos y casas editoriales. Solo para este conjunto de textos podríamos resaltar las traducciones de Eugenio Ímaz, Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, aunque también existen otras traducciones que no fueron revisadas para este trabajo. La que utilicé en su mayoría y de la que partirán las siguientes referencias será la de la edición de la editorial Cátedra.

¹⁰⁰ CSK, p. 22. En Kant encontramos esta referencia en el ensayo “Probable inicio de la historia humana (1786)” en *op. cit.*, p. 78.

no los tomaba demasiado en serio, siendo esto por supuesto de ninguna manera definitivo. En este sentido, recorriendo un camino un poco distinto al de nuestra autora, podríamos acercarnos a los temas de historia y política a través de un tópico que en efecto sí es un asunto en extremo importante en el pensamiento kantiano, este es el de la ética. De este modo podríamos llegar al sumo lugar en el que Kant enfáticamente exalta el carácter culminante de dicha condición.

Remitiéndonos a lo que el mismo Kant nos proporciona como una pista sobre la importancia de estos temas, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1784, este filósofo explica la urgencia mucho más allá de una *Crítica de la razón pura especulativa* a la de una *Metafísica de las costumbres* apoyada, en efecto, en una verdadera *Crítica de la razón pura práctica*, pues según Kant, la primera de estas no es de tan extrema necesidad como la segunda.¹⁰¹

A fin de cuentas, la mera distinción entre la razón pura especulativa y la razón pura práctica solo podían hacerse en términos de su aplicación, pues en realidad nos encontramos hablando siempre de la misma y única razón. La elaboración de una *Metafísica de las costumbres* no era más que la investigación y asiento del principio supremo de moralidad¹⁰² que Kant pretendía para la humanidad.

Como ya se dijo, aunque la distinción entre la razón pura y la razón práctica sea meramente artificial, para los fines de esta investigación me resultará de enorme utilidad forzar esa diferencia. Comprender el fenómeno del totalitarismo necesariamente requiere de esta compleja dualidad. ¿Qué tan semejantes son las

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 67.

¹⁰² *Ibid.*, p. 68.

nociones de la historia tanto en Kant como en Arendt? Evidentemente hay ahí un cierto acercamiento, pero ¿hasta qué punto hace suyo el concepto kantiano de historia la propia Arendt?

¿Qué tanta relación existe entre la comprensión y el conocimiento? Como se vio arriba, la comprensión, como el primer paso del recorrido que hago de la filosofía arendtiana inicia por una suerte de “comprensión previa”, aunque, siendo rigurosos, este término ahora nos resultaría inadecuado. Kant explicaba que todo nuestro conocimiento iniciaba por la experiencia y, al mismo tiempo, la experiencia es el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles.¹⁰³ Más adelante, él mismo nos dará una clave para comprender la formulación que realizaría Arendt con respecto al totalitarismo y su respectiva comprensión. Dice Kant:

Nuestro entendimiento no se reduce al único terreno de la experiencia. Aunque esta nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así o no de otra forma. Precisamente por eso no nos da la verdadera universalidad, y la razón, tan deseosa de este tipo de conocimientos, más que satisfecha, queda incitada por la experiencia.¹⁰⁴

Aunque con Arendt ya vimos que comprensión y conocimiento no son lo mismo, y que como también ya se dijo, conocer un determinado fenómeno no implica su subsecuente comprensión, pues al conocimiento *a posteriori*, esto es a todo conocimiento empírico previsto por la experiencia se le opone el conocimiento *a priori*, el cual es absolutamente independiente a toda experiencia. El totalitarismo no fue un fenómeno que la experiencia nos pudiera anticipar. Jamás hubo

¹⁰³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2010, p. 39.

¹⁰⁴ *Ibid.*

precedentes históricos de un fenómeno de tales dimensiones, y por supuesto no hubo manera de prevenir su avance. La comprensión resultó ser el primer paso para su aprehensión en términos tanto históricos, políticos y filosóficos. Para fenómenos sin precedentes como lo fue el totalitarismo, para que formaran parte de nuestra conciencia ha sido necesario verlos de manera retrospectiva, incluso pudiera no ser del todo comprendido en el momento de su respectiva vigencia, sino solo al ver finalizado dicho fenómeno.

La acción resulta ser un tema que no aparenta estar tan relacionado con Kant, pero en definitiva lo encontraremos inmerso en los textos de Arendt. En el ensayo de 1786, "Probable inicio de la historia humana", Kant intenta identificar de una manera alegórica, cuál podría ser el inicio de la historia. De un modo muy claro este filósofo nos hace ver que es con la Libertad que la historia de la humanidad tiene su inicio. Apoyándose en el relato bíblico, más específicamente en el *Génesis*, Kant explicaba que podríamos encontrar dos distintos inicios en la historia, uno de estos era el inicio de la historia de la Naturaleza y el segundo el inicio de la historia de la Libertad. El primero de estos se daba en el momento en que Dios creó al hombre, el segundo en el momento de su expulsión del paraíso.

La expulsión del hombre del jardín del Edén es un escenario en el que Kant identificó como el inicio de la historia humana en el sentido de que, anterior a este suceso, en el relato bíblico se nos cuenta cómo el hombre había sido creado para ser el dominador del mundo, sobre las aguas, montañas y bestias, pero que en realidad todo le era prácticamente otorgado de manera irreflexiva, sin que éste sufriera cualquier inconveniente por conseguirse su propio sustento. Este primer hombre era capaz de mantenerse erguido y andar, podía hablar y hasta discurrir,

es decir hablar concatenando conceptos, por lo tanto, era capaz de pensar.¹⁰⁵ Todas estas habilidades, nos dice Kant, no son innatas, tampoco son adquiridas de manera hereditaria, estas prácticas son producto de la experiencia, es decir, las adquiere el hombre por sí mismo. ¿Es por este medio que le fue posible considerar el desarrollo moral en sus propias acciones?¹⁰⁶ Podría afirmar que esto no es posible.

La historia de la Naturaleza comienza por el bien, pues es una obra de Dios, pero, la historia de la Libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre. La libertad del hombre se tornó en el momento en que se vio en la necesidad de valerse por sus propios medios, por su fuerza y, por supuesto, por su propio intelecto. Adán ya no se encontraba con la voz guía de Dios indicándole en todo momento qué hacer y qué no.

¿Es posible datar un inicio de la historia humana con un solo hombre? Como lo menciona Arendt, para Kant, la Historia es la historia de la forma en que la Naturaleza intervine en la vida del hombre.¹⁰⁷ Pero aquí ya he hecho una importante precisión: la historia de la Naturaleza, en la que el hombre como criatura es arrojado al mundo y, por supuesto, la historia de la libertad, aquella que nos atañe aquí. El hombre se descubre como un ser libre en el momento que se identifica entre otros hombres, la libertad en este sentido es el desenvolvimiento individual del hombre entendido esta vez en un mundo de hombres y no ya de uno solo. Por supuesto, aquí mismo nos encontramos nuevamente con los dos sentidos de libertad

¹⁰⁵ Kant, "Probable inicio de la historia humana", en *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 78-80.

¹⁰⁷ CSK, p. 23.

encontrados por Arendt:¹⁰⁸ el sentido de libertad interna, el que Adán veía de sí mismo en la soledad, entre sus propias cavilaciones y diálogos consigo mismo, esta que es propia de la razón pura especulativa; por el otro lado nos encontramos con el sentido de libertad exterior, este que encontramos en el diálogo con el otro y que es posible en la razón pura práctica.

Ya se ha hablado de la filosofía activa arendtiana y su influencia en el aristotelismo, aunque asimismo habría de marcar ciertas distancias entre estos dos grandes filósofos con respecto al campo en el que Arendt localiza algunas enseñanzas adoptadas. Con Aristóteles hablaba de la ética como forma práctica de la filosofía activa más importante; decía que de ella misma procedía la misma política. Con Kant existe una oposición bastante añeja, esta es entre ética y moral. Como ya había referido, Arendt entendía la distinción entre una y otra a partir de los conceptos de “hábito” y “costumbres”, respectivamente.¹⁰⁹ El segundo de estos términos es en el que la filosofía práctica de Kant se asienta. El sentido de “costumbre” en el que me he venido apoyando desde un inicio se basta con el uso de la razón práctica en el desarrollo de nuestras acciones morales y ya no solo en una ética de la acción. En este sentido no habría de satisfacernos únicamente el actuar en el beneficio de la mayoría, debemos detenernos en el uso de nuestra razón y preguntarnos por lo que estas o aquellas acciones podrían repercutir. A ello vendrían una serie de preguntas ciertamente incómodas: ¿es acaso la democracia burguesa el mejor régimen de gobierno?, ¿el gobierno de la mayoría es el más

¹⁰⁸ Véase “¿Qué es la libertad?”, en *EPF*.

¹⁰⁹ *VE*, p. 31.

optimo? ¹¹⁰

Remitiendo al tema por el que en menor medida los estudiosos de Arendt prefieren concentrarse, el juicio, esta fue la parte que dejó sin explicar satisfactoriamente antes de su fallecimiento. Arendt explicaba el juicio, como una actividad humana inédita¹¹¹ desde antes de su formulación por parte de Kant a partir de la tercera de sus grandes obras del periodo crítico, la *Critica del juicio*, entendida esta desde su gestación como el juicio estético, pero que no concluiría ahí, pues el mismo Kant dividiría su obra en dos fases del juicio. La segunda de ellas titulada como “Critica del juicio teleológico”.

Las tres partes de la vida del espíritu son pensamiento, voluntad y juicio. El pensamiento, decía Arendt, tiene que ver con “lo invisible”, y así, tiende a la generalización. Voluntad y juicio son actividades que tratan siempre de lo particular, se encuentran más cerca del mundo de las apariencias.¹¹² En este sentido, el pasado es competencia del juicio, a su vez, esta misma facultad Kant la explicaba como un término medio entre el entendimiento y la razón.¹¹³ El juicio sería, tanto para Kant como para Arendt, la capacidad de juzgar lo particular.

Como lo menciona Anabella Di Pego,¹¹⁴ se ha pensado erróneamente que en Arendt ya se proponía una “teoría del juicio” desde sus escritos referentes a la *vita*

¹¹⁰ Pensemos en la antigua pregunta por la mejor forma de gobierno. Los historiadores como Heródoto, Tucídides o Jenofonte ya habían realizado dicho cuestionamiento, pero también los filósofos como Platón o Aristóteles, pasando a Maquiavelo o Montesquieu llegaron a cuestionarse por esto mismo.

¹¹¹ Hay que tomar esta declaración de Arendt con cuidado, pues si bien ella explica que el juicio, antes de Kant es casi imposible de localizar, ya en el mundo griego tenemos la imagen del ἵστωρ, este juez y testigo de los hechos que ya en *Odisea* se hace presente.

¹¹² CSK, p. 15.

¹¹³ Immanuel Kant, *Critica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 66.

¹¹⁴ Cf. Roland Beiner, “Ensayo interpretativo”, en CSK, pp. 157-270.

activa, y que con el viraje de 1970 hacia un reencuentro con las cuestiones filosóficas y los temas tratados en ese entonces, podría hablarse, en efecto, de dos diferentes apreciaciones acerca del juzgar.¹¹⁵ El error, como lo menciona Di Pego, y al cual me suscribo, radica en que en realidad no se trata de dos distintas “teorías” en torno al juicio, sino que, por el contrario, existe por supuesto un claro desarrollo del juicio en la filosofía de Arendt desde la década de los cincuenta, y que como ya se ha visto aquí, se encuentra en el papel de la historia y su manera de plasmar de manera retrospectiva los acontecimientos, existiendo de por medio una distancia entre el actor y quien refiere dichos acontecimientos. El papel de la historia es en Arendt propia del sujeto activo con el sentido del juicio interno. En otras palabras, la historiografía depende enteramente del juicio del historiador, es decir, del acto de juzgar un determinado fenómeno particular visto retrospectivamente por un sujeto: “Dado que el pasado, en tanto que pasado, deviene objeto del juicio, este, por su parte, sería una mera preparación de la voluntad. Tal es, sin lugar a duda, la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa”.¹¹⁶

Como ya se había dicho de las habilidades propias de la razón, el juicio es igualmente una práctica que puede ser ejercitada, pero que no puede ser enseñada, como sí lo es la lógica. A nadie se le enseña a ser más o menos juicioso tal como se le puede enseñar a resolver algún problema aritmético. La primera de estas facultades se encarga de los aspectos particulares siempre con el apoyo del uso de nuestra razón y el entendimiento, mientras que la segunda se ocupa de

¹¹⁵ Anabella Di Pego, *Política y filosofía en Hannah Arendt*, Buenos Aires, Biblos, 2016, p. 332.

¹¹⁶ CSK, p. 15.

enunciados universales, por así decirlo.

El plan que Arendt tenía para las personas era exactamente el del desarrollo individual de su facultad de juicio. Así como los definió Kant, Arendt criticaba a estos “pensadores profesionales”, de los cuales se encontraban en primer lugar los filósofos, hay ahí también una cierta crítica hacia los historiadores modernos:

Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobramos nuestra dignidad humana, se la recobramos a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada historia, sin por ello negar la importancia de la *historia*, pero retirándole el derecho a ser el juez último”.¹¹⁷

En este sentido, el historiador, no viéndose así mismo como un sujeto ajeno a aquello de lo que su quehacer le ocupa, debe enfrentarse estrictamente al pasado de una manera interna y por supuesto entendiéndose a sí mismo como un individuo equiparable a quienes son objeto de su estudio y, a su vez, único como miembro orgánico del mundo en el que habita.

¹¹⁷ *Idem*, pp. 18-19.

CAPÍTULO III. UNA FILOSOFÍA ÉTICA DE LO POLÍTICO

Tratando de definir el proceder intelectual de Hannah Arendt y, sobre todo, haciendo énfasis en reforzar la relación en todo actuar del ámbito político con el historiográfico, había dicho que con respecto a su área de trabajo ella misma se alejaba de una llamada filosofía política. Así mismo, ¿se puede entonces definir a su propia esfera de estudio como una “teoría” política? Recordando lo dicho por Immanuel Kant en tanto que el significado de teoría, el filósofo de Königsberg enunciaba que:

se denomina “teoría” incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad [...]. Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues el concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no.¹¹⁸

Pareciera ser que, pensándolo de este modo, la filosofía y la política —teoría y práctica— requerirían de un eslabón que permitiera el diálogo entre ambos. Digamos pues que sería éste el papel de la historiografía tal como el término medio solicitado por Kant. Este ejercería la función necesaria del juzgar, para que, como ya se había dicho más arriba, ambos campos funcionen de manera útil a la humanidad.

Aún de este modo, es insatisfactorio el definir la producción intelectual arendtiana como una filosofía o una mera teoría, aún faltaría un elemento que en

¹¹⁸ Immanuel Kant, “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en *op. cit.*, p. 95.

todo el pensamiento de nuestra autora es fundamental, que conduce cada una de sus preocupaciones y que permite una confluencia positiva entre la filosofía aristotélica y la filosofía kantiana, esto es el carácter moral de la filosofía.

Habría notado el lector de mi insistencia en estas líneas de que a pesar de haber dicho en repetidas ocasiones que los escritos de Arendt tendían a una tensión repulsiva entre la filosofía y la política, aun así, en distintos momentos afirmaba que la obra de Hannah Arendt seguía siendo una filosofía, a pesar de que ella misma lo negara. Este carácter moral, —que no moralista como lo refiere el mismo Kant— es aquello que nos permite mantener su obra en el campo de lo filosófico.¹¹⁹

Valdría la pena definir el ámbito en el que nos encontramos mejor aún como una “ética”, atendiendo así la acepción aristotélica.¹²⁰ Arendt decía que: “el hecho de que normalmente se tratan las cuestiones del bien y del mal en los cursos de moral o ética sirve para indicar lo poco que se sabe de su sujeto, pues ‘moral’ viene de mores y ‘ética’ de ēthos, términos latino y griego que significan ‘costumbre’ y ‘hábito’; la palabra latina se relaciona con las normas de conducta, mientras que la griega deriva del “hábitat”, como nuestros ‘hábitos’”.¹²¹ Asimismo, pretendo ir un poco más allá de la propuesta de Salvador Giner, antiguo alumno de Arendt en

¹¹⁹ Con esto no quiero dar a entender que la filosofía es una forma de moral; por el contrario, considero a la moral como una forma de filosofía, práctica y que puede ser perfeccionada con respecto a las necesidades humanas.

¹²⁰ ἠθικός.

¹²¹ VE, p. 31.

Chicago, pasando así de la “filosofía moral política”¹²² a una filosofía ética de lo político.

La ética, una “filosofía de la acción”, como lo define Paul Ricoeur,¹²³ entiende lo moral como una forma de pensamiento práctica, mientras que Edmund Husserl la entiende como la cualidad racional objetiva de encontrarse en un mundo circundante en el que no se es “ético” por el mero conocimiento, sino mediante la libre decisión.¹²⁴ Ambos pensamientos en gran medida se ven profundamente influenciados por el imperativo categórico kantiano. La ética con que estamos afrontando se sitúa fuertemente en el punto de tensión entre la voluntad y la responsabilidad con el mundo de lo sensible, la cual debiera ser enteramente incondicionada. Kant entiende aquí que la única responsabilidad que tienen los hombres es para con los hombres.¹²⁵ Estas responsabilidades podemos encontrarlas de dos tipos, ya sea por afecto-benevolencia o por obligación-justicia.

La negación a un carácter moralista que indicaba en la filosofía de Arendt se encuentra en este punto extraído de las *Lecciones de ética* de Kant. Pensemos — como nos invita el filósofo prusiano a hacerlo— en torno a los deberes por amor, los cuales, en primera instancia, parecieran ser moralmente no reprochables. El moralista tiende a considerar como un deber el amar a los demás sin ningún tipo de juicio: “El hacer bien por amor nace del corazón, en tanto que hacer el bien por

¹²² Cf. Salvador Giner, “La filosofía moral política de Hannah Arendt” en *OT*, pp. 11-24.

¹²³ Paul Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 10.

¹²⁴ Edmund Husserl, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología; Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 800.

¹²⁵ Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Critica, 2015, p. 235.

obligación tiene su origen en principios del entendimiento”.¹²⁶ Así pues, para la realización de las obligaciones propias que tenemos con los hombres (y no así con la humanidad) resultan de la cualidad que el conocimiento de la razón nos permite. Obramos conforme a nuestra responsabilidad en la medida que somos conscientes de ella.

Así pues, el entendimiento del mundo sensible en el que nos encontramos y así nuestra participación en este parte de la confrontación entre nuestra aprehensión del mundo inteligible con el mundo fenoménico ya mencionado. Comprender la política y hacer una práctica de ella requieren precisamente del conocimiento de nuestras obligaciones éticas. Podríamos decir que a la banalidad del mal se le suscribe una suerte de “banalidad de la acción”, tendiente del mero moralismo sin previo juicio ni conocimiento de la razón.

Pues bien, al malvado se le reprocha el ser malvado siendo o no consciente de ello (fenómeno que Arendt analizó). Por el contrario, aquel sujeto que realiza acciones —no diré si buenas o malas— de una manera carente de todo discernimiento, no siendo consciente de su propia responsabilidad como ser en el mundo, pero que, dada la casualidad, actúa como un bienhechor, no puede ser considerado un hombre éticamente recto y por lo tanto lo encontraremos fuera del ámbito de lo político.

“La política se trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”,¹²⁷ actuar necesariamente requiere del uso de la razón. Actuamos en el ámbito de lo

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *QP*, p. 45.

público porque es nuestra obligación ética, pero para que esta sea una cualidad completa debemos concientizarnos del interlocutor o agente de nuestra acción, de lo contrario ella no sería política y, por lo tanto, finalmente dejaría de ser ella misma una acción en sí.

Una filosofía ética de lo político debemos entenderla como la capacidad reflexiva de comprender los asuntos éticos que permiten la realización de la política. La distensión de la que hablé en un principio se presenta aquí. La mejor definición que podría ofrecer al presentar el pensamiento de Hannah Arendt se trataría de una composición entre los conocimientos especulativo y práctico; universal y particular; y antiguo y moderno que necesariamente tienden a la búsqueda de su síntesis y su expresión en el campo de lo político, es decir, del mundo en común.

CAPÍTULO IV. LA REALIDAD Y LA ÉTICA

En muchos casos se piensa que estudiar la historia de la historiografía implica el desapegarnos de nuestro propio mundo y acercarnos a una realidad distinta a la nuestra, esto en definitiva resulta imposible. Hablando de esta llamada “realidad”, hay incluso quienes refieren a “distintas realidades” o más específicamente, se ha pensado incorrectamente en maneras de “cambiar la realidad”. La realidad, en este sentido, debería pensarse como una y por lo tanto no transformable.

Es necesario apuntar que por realidad no ha de entenderse una oposición de los fenómenos de conciencia, como si estos no fueran reales, o peor aún, como si todo aquello de lo que trata la metafísica o de la filosofía no fueran cosas reales. Lo que pretendo resaltar es la diferencia entre lo que Kant llamaba el noúmeno y el fenómeno. Lo que me interesa resaltar aquí es la forma en como nosotros no podemos apreciar las cosas en sí mismas, sino únicamente a través de su carácter formal, a través de nuestros fenómenos de conciencia, ya sea contaminada o beneficiada por nuestras costumbres.

Nosotros —la humanidad— no tenemos acceso a aquello que comúnmente se llama realidad, aunque evidentemente sea ahí donde habitamos. Aquello único a lo que tenemos acceso es a los fenómenos, es decir, a una suerte de fenomenología. Hablar de cambios culturales, de paradigmas, de maneras de ver al mundo, se ha pensado tradicionalmente que son un cambio de realidad, pero de lo que se trata no es una transformación de la realidad, sino que, al contrario, se trata de un cambio en el proceso eidético de nuestras costumbres.

Que hace quinientos años se pensara a la tierra como el centro del universo,

y que hoy en día creamos bajo cierto nuevo paradigma que el universo es infinito y en constante expansión, no modifica en nada la realidad, sino solo en nuestra costumbre de mirar al mundo, o en este caso, al universo.

Ahora bien, estudiar el fenómeno del totalitarismo, bajo este aspecto es efectivamente buscar su erradicación. Combatir aquello que la historia nos ha revelado como el más atroz de los fenómenos que el hombre haya vivido hasta ese momento requiere de una serie de actividades humanas, las cuales ya se han visto aquí, pero que en este caso analizaremos puntualmente. Hoy tenemos noticias de crueldades que incluso superan la de los crímenes nazis.

En la medida en que la moralidad es más que la suma total de mores, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos que cambian con el tiempo, no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas.¹²⁸

La ética es la principal vía de acceso a la complejidad del mundo de las costumbres humanas. La historiografía, como ya se verá, es de lo que se encarga, si es que por lo menos hablamos de un carácter político en ella.

¹²⁸ *CH*, pp. 265-266.

SEGUNDA PARTE:

PENSAR LA POLÍTICA Y LA HISTORIA

ἐκ τούτων οὖν φανερον ὅτι των φύσει ἡ πόλις ἐστι,
καί ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον

ARISTÓTELES*

La narración de la historia se convierte en una muy poderosa defensa contra la corriente del tiempo y detiene, de algún modo, el flujo incontenible de éste; y todo lo acontecido dentro de él, que ha recogido superficialmente, lo contiene, lo encierra y no permite que se deslice a los abismos del olvido

ANA COMNENO**

La innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo

HANNAH ARENDT***

* “De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político...”, en *Política*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1963, 1253a9.

** *La Alexiada*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1986, p. 79.

*** “¿Qué es la autoridad?”, en *EPF*, p. 148-149.

CAPÍTULO V. LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE ARENDT

Para Hannah Arendt, como para algunos filósofos anteriores y posteriores a ella, la historia significó un elemento fundamental en el desarrollo de lo que aquí pretendo tratar como un conjunto de pensamientos bastante recíprocos entre sí. Por el contrario, para algunos otros pensadores, los cuales mediante complejos postulados expusieron el valor nada valioso o poco útil de esta forma de conocimiento humano, Arendt retomó desde un punto de vista consecuente el actuar propio que la historia representa. En primer lugar, valdría la pena exponer brevemente lo que para esta investigación significa este concepto, pues a partir de este planteamiento busco evitar caer en confusiones y, asimismo, evadir otras posibles significaciones que para algunos otros puede representar la historia o, incluso, el conocimiento de lo histórico.

Esta autora fue consiente de las distintas cargas que la historia ha presentado a lo largo del tiempo. La antigüedad clásica ha sido para nuestra tradición un punto de referencia fundamental al momento de pensar dónde tienen su origen remoto varias de nuestras ciencias e instituciones. En este sentido, Arendt no omitió que anterior a ello, en la Grecia arcaica, un momento del desarrollo humano en el que el sistema formal de escritura había quedado en desuso, surgieron elementos tales como la democracia, la filosofía y, por supuesto, la conciencia histórica. Digamos que, para Arendt, no solo sería necesario remitirse al propio Heródoto para analizar lo que significa el inicio a un acercamiento a la conciencia histórica de la humanidad: fueron los poetas que cantaron los mitos y tragedias, o más precisamente, el mismo Homero es para Arendt una pieza clave que representa el comienzo de toda

conciencia histórica en Occidente.

Homero, dice Hannah Arendt, con el epíteto de “el educador de toda la Hélade”, es quien trae a nosotros la posibilidad de apreciar lo histórico a partir de entenderlo como una categoría de la existencia de lo humano.¹²⁹ “La historia — decía— es más antigua, por supuesto, que la palabra escrita, más antigua que Heródoto incluso que Homero”.¹³⁰ No solo se trata de los meros relatos ni de rememorar por sí mismo el pasado. Lo que Arendt pretendió manifestar a partir de su explicación del pasaje de *Odisea*, donde Ulises escucha el relato de su propia vida, fue que lo que antes habían sido sucesos se transforman en “historias”, que la reconciliación con la realidad, la *catarsis*,¹³¹ donde Arendt remite a Aristóteles, es la esencia de la tragedia y, después, según Hegel,¹³² el fin último de la historia.¹³³

Siguiendo a Arendt, la frontera entre la historia (como acontecimiento) y la historiografía (historia escrita) resulta un territorio a considerar. De ello debemos apuntar que ninguna de las dos desempeña un papel con mayor peso que la otra. Ambas “partes” constitutivas de esta realidad que denominamos *Historia* pueden ser adheridas en los mismos dos ejes que ella en su filosofía y, ya desde los griegos, han colocado los aspectos de toda vida humana: la *vita activa* y la *vita*

¹²⁹ Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *EPF*, pp. 73-74.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Κάθαρσις. Aristóteles lo expone como “purificación”: “mediante la compasión (ἔλεος) y el temor (φόβος) lleva a cabo la purificación (κάθαρσις) de tales afecciones” (1449b). *Apud.* Teresa Martínez Manzano, “Introducción”, en Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 2011.

¹³² “Por tanto, en esta frase de Aristóteles no debemos detenernos en el simple sentimiento del terror y de la piedad, si no en lo que constituye el *fondo* mismo del espectáculo, cuya manifestación conforme el arte debe *purificar* esos sentimientos. El hombre puede sentirse espantado ante la potencia del infinito y de lo absoluto. Ahora bien; lo que el hombre debe temer realmente, no es la fuerza material y supresión, sino a la fuerza moral, que es el destino de su libre razón, y al mismo tiempo la eterna e inviolable potencia que se provoca al volverse contra ella.” *Cf.* G. W. F. Hegel, *Poética*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pp. 174-179.

¹³³ *EPF*, p.74.

contemplativa.¹³⁴

Arendt concentraba estas distintas actividades a partir de una explicación de la condición humana:

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado el hombre la vida en la Tierra.¹³⁵

Las distintas manifestaciones de esta condición de la vida humana se caracterizan de la siguiente manera:

La labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano [...]. La condición humana de la labor es la misma vida; trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre [...], el trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales; la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad [...].¹³⁶

Quisiera acotar las múltiples posibilidades que la *vita activa* y la *vita contemplativa* pueden encontrar entre sí, por supuesto más adelante se ahondará en estos dos conceptos que en la filosofía de Arendt son de suma importancia. Puede resultar vago e incluso variable el campo en donde pudiéramos colocar la historiografía, en el de la *vita activa* y la *vita contemplativa*, por ejemplo, la historia escrita ¿es acción o es pensamiento?, ¿se limita a un solo momento en la llamada condición humana? Es complejo simplemente limitar a la historiografía y a su proceder a estas dos simples preguntas las cuales iremos respondiendo más

¹³⁴ βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός. Aristóteles en la *Política*, ofrece una importante distinción sobre estas dos formas de vida, al mismo tiempo explica cuáles son sus funciones. Cf. *Política*, VII 1324a-1325a. Ya los griegos consideraban a la *vita contemplativa* como la forma más digna de vida a la que podría aspirar cualquier ser humano. Claro, no cualquiera podría aspirar a ella.

¹³⁵ *CH*, p. 35

¹³⁶ *Ibid.*

adelante.

Por un lado, la filosofía de Arendt permite hacer una distinción de enfoque al concentrarse en la *vita activa* o en la *vita contemplativa*. No debiera pensarse que, para los fines de esta investigación, al concentrarnos en la historiografía, la historia acontecida no debiera representar mayor preocupación, por lo menos en este punto. Esa suposición resultaría ser un completo error, pues para Arendt tanto el mundo fenoménico de la *vita activa* como el mundo ideal de la *vita contemplativa* son completamente armónicos y necesarios uno para el otro, y aunque haya dicho que son comprensibles en su individualidad, estos nos pueden ser separados en nuestra vida.

La historiografía no solo será vista como la historia escrita. La historiografía será tratada como el discurso que posibilita el diálogo entre distintos momentos temporales e, inclusive, interpersonales. Aquello que da pie a un discurso y relación entre los hombres, será aquello en lo que mi análisis de la obra de Arendt se apoyará.

De entre las tres categorías de las que se compone la vida del hombre y que Arendt especifica en su *Condición humana*, la historiografía ¿podría colocarse en alguna categoría? Supongamos erróneamente que la historiografía cuente con un valor inmanente que como Arendt explica, apele a su condición de continuidad, o mejor aún, de supervivencia a su creador. Como lo pretendo exponer aquí, en realidad la obra que el historiador realiza escapa de él mismo, ya no solamente deriva obligación del propio historiador su posible permanencia y trascendencia en el mundo. Resultará tal vez no evidente pero sí moderadamente lógico colocar a la historiografía en el ámbito de la acción, tal como una posibilidad de diálogo entre la

humanidad: la inmediata emisión y la posterior recepción de las ideas colocadas en alguna obra historiográfica necesariamente requiere de ambas partes.

Arendt comprendió, a diferencia de las otras etapas propias de la *vita activa*, a la acción como la única posibilidad donde las relaciones ente los hombres se dan en el mundo. “La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia”.¹³⁷ Nos encontramos aquí con un triángulo en el que, en lo inmediato, necesariamente cada vértice (política, historia y filosofía) requiere de las demás, no solo para su correcto funcionamiento, sino para su existencia, pero ello termina siendo mucho más complejo que decirlo simplemente así.

Para poder acercarnos a una mejor comprensión de lo que Arendt entendió por historia es necesario explicar las dos diferentes acepciones que hay en ella de las que a su vez, y aunque ella no lo exponga de esa manera, podríamos encontrar distintas subdivisiones internas: hablo de los conceptos antiguo y moderno de historia. Estos conceptos se encuentran totalmente ligados a la idea que la humanidad (tanto del mundo antiguo como en el moderno) ha encontrado en la naturaleza. El hombre se hace una idea de la historia conforme tiene una idea del mundo natural en el que ha sido arrojado.

En la antigüedad, y por lo menos hasta la supremacía de la cultura cristiana y la aparición de la teología filosófica de Agustín, la naturaleza en términos de comprensión humana suponía un sinónimo de lo eterno. El mundo natural no requería de la participación del hombre para su existencia posterior. A su vez, en

¹³⁷ CH, p. 36.

este mundo de lo eterno, necesario y no cambiante, el hombre era el único prescindible.¹³⁸

Este sujeto, solo por medio de su carácter animal-natural, a través de su vida biológica enteramente cíclica e igualmente eterna (ζωή), aseguraba su propia perpetuidad únicamente a través de su condición de especie. La eterna era la humanidad mas no el sujeto. Por el contrario, la vida individual (βίος), con una historia vital y reconocible desde el nacimiento hasta la muerte,¹³⁹ formaba parte de lo excepcional. Este punto cuenta con su importancia específica, pues como afirmaba Arendt, casi inmediatamente conforme los primeros poetas se dieron cuenta de la condición extraordinaria del hombre en el mundo, nacería una primera conciencia histórica. Esta “nueva historia” comenzó a pensarse nuevamente a partir de la visión que los antiguos tenían del mundo natural, siendo así aprehensible en términos cíclicos y eternos.

Arendt afirmó que, a partir de Heródoto, las palabras, las proezas y las grandes acciones de griegos y de bárbaros, aquello que es digno del recuerdo, pudo formar parte del mundo de lo eterno, pero solo partiendo de la comprensión de la eternidad como una categoría de la razón humana. La inmortalidad, si es que pudiera existir, solo podría darse en su propia conciencia.¹⁴⁰ En lo posterior, quien se encargaría de la elaboración del recuerdo, de la conformación de lo eterno y de la exposición de lo necesario y perdurable no sería el actor del suceso sino el historiador. La aspiración humana de eternizarse va un tanto más allá de la

¹³⁸ *EPF*, p. 106.

¹³⁹ *EPF*, pp. 69-70.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 72.

verosimilitud del pasado.

Siguiendo a Arendt, la dignidad de los hechos relatados por Heródoto y Tucídides transcurre mucho más allá de la comprobación de lo que ocurrió o no. Así, si lo que se buscaba era equipararse al mundo natural en el que habitaban, pero al mismo tiempo desligarse de él, buscando una individualidad por medio de hechos particulares, podríamos decir que los resultados fueron extraordinarios.

Arendt explicaba que nuestro moderno concepto de historia, como ya en la Antigüedad, se centra en nuestra moderna concepción del mundo natural. Primero, con el ascenso de la cultura cristiana, la cual se basaba en la antiquísima tradición judaica, el concepto que el hombre tenía de sí mismo se volvió enteramente contrario al del mundo griego. Ahora, toda vida en sí misma era valiosa, la historia obtenía un *telos*, pues el mundo contaba con una caducidad y el único ser que vivirá por siempre es el hombre, el cual siempre fue el ser supremo que habitaba la tierra, algo ya visible desde la *Sagrada escritura*.

Aunque esta concepción y la fe en la vida eterna fue perdiendo cada vez más fuerza en el ámbito secular (siglos XVI y XVII),¹⁴¹ lo que Arendt pondera de esta idea es que colocó dos puntos infinitos a la concepción del tiempo, tanto anterior como posterior al nacimiento de Cristo: el mundo de lo eterno se había secularizado. El hombre se encontraba en un punto en el que su mirada podría dirigirse a una

¹⁴¹ Asimismo, podríamos contraponer lo que el rumano Mircea Eliade expone: “A partir del siglo XVII el *linealismo* y la concepción progresista de la historia se afirman cada vez más instaurando la fe en un progreso infinito, fue proclamada ya por Leibniz, dominante en el siglo de las *luces* y vulgarizada en el siglo XIX gracias al triunfo de las ideas revolucionarias. Fue menester esperar hasta nuestro siglo para que se esbozaran de nuevo ciertas lecciones contra el linealismo histórico. Y volviera a despertarse cierto interés por la teoría de los ciclos”. Cf. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2011.

eternidad frontal y una retrospectiva. La naturaleza poco a poco igualmente vino pasando de ser un elemento totalmente ajeno a toda comprensión humana debido a su esencia divina, la cual solo sería comprensible de ser uno el creador. Al hombre —como es tesis de Vico— no le correspondía más que conocer y comprender la historia, pues esta era producto de la humanidad. Conforme el hombre comenzó a actuar directamente en la naturaleza, de este modo comenzó a hacerla proceder en sus propios términos.

Habría que hacer una oportuna aclaración. A diferencia de la idea de *Antigüedad* que resulta mucho más clara, el concepto de *Modernidad* utilizado por Arendt es en ocasiones ambiguo, pues ella no se sitúa específicamente en un momento histórico, sino que por modernidad podríamos entender simplemente como la contraposición de la antigüedad (entiéndase la caída del Imperio Romano de Occidente), por lo que —paradójicamente— lo *moderno* (que no es lo mismo que la Edad Moderna y la Modernidad) iniciaría con la Edad Media. Esta afirmación podría quedar respaldada con la declaración que hace Arendt al colocar a san Agustín como el padre de toda filosofía occidental de la historia.¹⁴²

En este mismo sentido, por modernidad se entiende un cierto cambio de paradigma filosófico o científico. Por moderno se entendería la situación del conocimiento a partir de la teología agustiniana en relación a la época paleocristiana; igualmente así Descartes, Kant o Marx con relación a sus respectivos antecesores. Por último, se entiende en tanto que las distintas categorías o momentos históricos en que podamos dividir la historia como

¹⁴² Hannah Arendt, “Comprensión y política”, en *EC*, p. 390.

acontecer: Arendt utiliza el término indistintamente para referirse al Renacimiento, a la época posterior a la Revolución francesa y a su época propia, lo sucesivo a las explosiones nucleares en Japón, la cual considera una época diferente a las anteriores.

Pero volviendo a la consideración arendtiana de la historia, una enunciación de Hannah Arendt sobre la pregunta histórica podría ser la de:

...la historia como resultado de la acción, la cual comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto. Cualquiera que sea el contenido y carácter de la subsiguiente historia, su pleno significado solo puede revelarse cuando ha terminado. La acción solo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador que siempre conoce mejor de lo que trataba que los propios participantes”.¹⁴³

Cerca de veinte años más tarde, en 1975, año de su fallecimiento, ella complementó su propio pensamiento agregando que

...el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al *espíritu* lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder “ver” lo invisible. Y lo que ve con sus ojos ciegos y pone en palabras es la historia, *no* el hecho mismo *ni* a él que actúa, por mucho que la fama de este llegue hasta el alto cielo. De aquí surge entonces la pregunta típicamente griega: ¿quién se convierte en inmortal, el que actúa o el poeta?¹⁴⁴

Es necesario explicar —para llegar a una mejor comprensión de la filosofía de la historia de Hannah Arendt— que en general su pensamiento se caracteriza por ser una especie de filosofía de la distensión. Durante sus distintas obras y ensayos, Arendt parte de diferentes puntos de vista que podrían suponer ser contrarios o

¹⁴³ CH, p. 219.

¹⁴⁴ VE, p. 155.

como parte de una tensión ideológica. Por ejemplo, el punto del que parto aquí: el diálogo de lo antiguo y lo moderno. Pero no solo ahí es donde Arendt busca la distensión, su pensamiento, igualmente busca un diálogo entre la política y la filosofía; entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*; entre la razón pura y la razón práctica; y el que considero el más importante de todos, el diálogo entre el pasado y el futuro. Todas estas relaciones las intentaremos revisar más adelante, pero me parece necesario anticipar este punto para una lectura más comprensiva.

Nuestra autora ha sobresalido por su ardua labor al filosofar sobre el problema de la política como una realidad humana. En este análisis se apremiará la capacidad de Arendt de comprender a la misma política como un problema histórico, sin ser necesariamente una historiadora. Asimismo, en esta investigación pretendo emular esa labor asiéndome de su pensamiento, retomarlo como una preocupación filosófica y, al mismo tiempo, entender ya no solo a la política como una realidad histórica, sino a la propia historiografía y a su carácter político.

Siguiendo estos últimos enunciados considero necesario reflexionar sobre algunos de los problemas que directamente van encauzados a partir de la visión que tiene Hannah Arendt sobre la historia. En primer lugar, propongo pensar en el problema de la necesidad de diálogo entre lo histórico y lo político, pues bien, como dije, política y pluralidad requieren de la participación del individuo, no del Hombre —como lo argumenta Arendt— sino de los distintos hombres que crean y dan sentido al mundo.

A partir de esto surge un nuevo problema, el de la historia universal, problema que como vimos esclaviza al hombre: “A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un solo individuo humano que

también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política".¹⁴⁵ Es necesario reflexionar sobre aquello que entiende Arendt por la historia universal y sobre todo cuál es el problema que aqueja a la individualidad. En lo inmediato, la política y lo universal resultan ser opuestos, para ello buscaré una explicación que de termine con esta tensión.

¹⁴⁵ *QP*, p. 47.

CAPÍTULO VI. LA IDEA ANTIGUA Y MODERNA DE POLÍTICA

Es fundamental explicar el sentido de lo antiguo y lo moderno para que en adelante la exposición sea más clara. Hablar del inicio de la época moderna a más o menos mil años de distancia de la antigüedad resulta complejo. Los antiguos no se consideraban así mismos como antiguos, pues hemos visto que ellos ya reconocían la tradición de su pensamiento, remitiéndose en todo momento a sus propias autoridades, necesarias para abordar ciertos temas. Los modernos, por el contrario, sí se han identificado como modernos, sabiéndose parte de algo nuevo, de algo totalmente diferente.

Arendt planteó —en una larga cita que aquí quiero presentar— una primera noción en torno a la idea de la modernidad que puede resultar clave en la problematización que aquí se trata:

La investigación histórica reciente arrojó mucha luz sobre el período de transición entre la Edad media y la época moderna, con el resultado de que el comienzo de ésta, que antes se identificó con el Renacimiento, se llegó a remontar hasta el corazón mismo de la Edad media. Esa gran insistencia en una continuidad ininterrumpida, a pesar de su alto valor, tiene una desventaja, pues, al tratar de cerrar las brechas que separan una cultura religiosa del mundo secular en que vivimos, las evita en lugar de resolverlas, lo que constituye el gran problema del innegable ascenso repentino de lo secular. Si por “secularización” no se entiende más que el ascenso de lo secular y el eclipse concomitante de un mundo trascendente, resultará innegable que la conciencia histórica moderna está íntimamente conectada con esa secularización. Sin embargo, esto no implica de ningún modo la transformación dudosa de las categorías religiosas y trascendentes en finalidades y normas terrenas inmanentes, en las que han insistido los historiadores de las ideas en tiempos

cercanos. Ante todo, secularización significa simplemente la separación de religión y política [...].¹⁴⁶

Habríamos de localizar lo que considero formalmente una “actitud moderna”, pues de ello depende enteramente la localización de una modernidad en términos políticos e historiográficos. Entendiéndolo como una categoría histórica en sentido convencional, la Edad moderna se inicia con la caída de Constantinopla; incluso hay acontecimientos que se le suman como la invención de la imprenta, el descubrimiento de América, el surgimiento de los primeros Estados nacionales, etc. Por el contrario, la época moderna, como decía, tiene que ver más con una “actitud”, más con un autoconocimiento y determinación que con hechos por sí mismos. Incluso Arendt reconoce que los grandes individuos que encabezaron dichos acontecimientos, (Galileo, Lutero, los grandes navegantes) eran aun parte de un mundo premoderno, pues estos precursores no son revolucionarios, y sus motivos e intenciones siguen firmemente enraizados en su tradición.¹⁴⁷

El término “Época moderna” queda restringido para el fin específico que pretendo darle a este sentido de mayor amplitud. Arendt no utilizó este término con la acepción que pretendo usarlo, pues cuando ella misma se refería a la categorización tradicional que generalmente se utiliza, ella señalaba a la “Modern

¹⁴⁶ *EPF*, p. 111.

¹⁴⁷ *CH*, pp. 277-278.

Age”,¹⁴⁸ término que forzosamente debo traducir como Edad moderna para distinguirla así de la Época moderna.

Ahora bien, refiriéndome a la política como la entiende Arendt, refiriéndolo desde la obra aristotélica, πολιτικῶν no es más que un adjetivo definitorio del espacio y organización propios de la polis y no una caracterización de la convivencia humana.¹⁴⁹ La polis griega ha representado ser históricamente el paradigma del espacio político por excelencia. Resulta ser mucho más complejo reconocer que este espacio guarda bastante lejanía de los sistemas político-democráticos emanados de la modernidad, pues aquellos individuos capaces de hacerse con los derechos y obligaciones acorde a la participación en los actos políticos son bastante reducidos. De hecho, la organización más básica que podemos ver en las primeras polis a partir de los poemas homéricos o de algunas obras menos antiguas se dan a partir de organizaciones monárquicas, oligárquicas o aristocráticas.¹⁵⁰

El individuo se volvía responsable de su perpetuidad por medio de sus gestas y discursos, pero no a título personal. Por ejemplo, para Tucídides la ciudad era el verdadero personaje y objeto de la historia, pero como ya se dijo a propósito de Arendt, la ciudad debe de entenderse como una comunidad de individuos, y no como el conjunto de la masa inconsciente que habita un territorio delimitado. Se era

¹⁴⁸ Nótese, por ejemplo, sus textos “The Vita Activa and the Modern Age”, en *The Human Condition*; y “Tradition and The Modern Age”, en *Between Past and Future*. Las ediciones hispanas de estos ensayos hacen la traducción del término Modern Age como época moderna. Considero que solo en el segundo de éstos hace uso correcto del término.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Piénsese, por ejemplo: Heródoto, *Historia*; Aristóteles, *Constitución de Atenas*; Plutarco, *Vida de Licurgo*; por mencionar algunas.

digno de ella cuando se estuviera dispuesto a dar la vida por su causa. A esto Hannah Arendt inmediatamente coincidiría, pues ella consideraba que son las obras, no las actividades de los individuos lo que forma parte a su vez de la polis y lo político.¹⁵¹ Es pues una necesidad para el individuo distinguirse, ser siempre el mejor y conseguir la gloria inmortal, pero solo es la polis quien se encargaría por si misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria que hace inmortales a lo mortales.¹⁵²

La política moderna, tal como la entendemos ahora, opera de un modo bastante más opuesto, pues a diferencia de la noción antigua de política, en la que el político solo actúa entre iguales¹⁵³ (o sea ser varón, no esclavo, propietario, mayor de edad, con participación en las campañas bélicas de la ciudad, etc.), y que se tenía que dar en espacios específicos —de los que los griegos, y después los romanos, eran muy conscientes— el moderno ser político, y sobre todo a partir de las ideas ilustradas, liberales y democráticas, resulta ser bastante más complejo, pues en la modernidad ¿dónde empieza y dónde termina el espacio político? Asimismo, a través del fenómeno totalitario largamente expuesto por Arendt la distinción entre los regímenes políticos y no-políticos refleja ser menos claro.

El concepto de libertad es clave en relación al tema de la política arendtiana, pues esta no tiene más sentido que la libertad, y así, para los antiguos política y libertad eran una y la misma cosa.¹⁵⁴ Por ejemplo, en la antigüedad la libertad era

¹⁵¹ *QP*, p. 114.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Idem*, pp. 69-70.

¹⁵⁴ “¿Qué es la libertad?”, en *EPF*, p. 231.

intrínseca al fenómeno de lo político, por lo tanto, la libertad no significó un tema por sí mismo a partir de las investigaciones filosóficas; el concepto sería mejor desarrollado hasta la teología paulina y agustiniana, en ella libertad se equipararía al libre albedrío.¹⁵⁵ Para ello, Arendt utilizaba las distinciones kantianas de la *Razón* para poder explicar mucho mejor este punto. La razón pura (teórica) y la razón práctica (que se asemeja al libre albedrío) necesariamente se oponen cuando se llevan al campo de lo político.¹⁵⁶

La libertad política, esa que en la antigüedad se daba por entendida y que formaba parte integral del propio concepto de política, al igual que en las modernas teorías representa la antítesis de la “libertad interior”, aquella que pertenece al mundo de la *vita contemplativa*. Esta libertad interior es —según Arendt— políticamente irrelevante.¹⁵⁷ La libertad política, a la cual me interesa darle más peso en este punto, es el principio por el cual los hombres viven juntos y se relacionan en organizaciones políticas. Sin ella la vida en pluralidad como tal no tendría sentido, pues nos hacemos conscientes de la libertad política solo a través de la experimentación y el diálogo con los demás y no en el diálogo con nosotros mismos.¹⁵⁸

Es necesario entender que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana; sin un ámbito público políticamente organizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. La libertad como hecho

¹⁵⁵ Cabe llamar la atención que entre Aristóteles y Agustín hay cerca de setecientos años de distancia temporal, y entre Agustín y Kant hay mil trescientos.

¹⁵⁶ *EPF*, p. 229.

¹⁵⁷ *Idem*, pp. 231-232.

¹⁵⁸ *Ibid.*

demostrable y la política coinciden como las dos caras de una misma moneda.¹⁵⁹

Arendt encontró que, en la modernidad, totalmente opuesto a la antigüedad, libertad y política se encuentran separadas. Apoyándose en Hobbes, establece que para la época moderna la libertad se entendía por ser “libres del miedo”, por lo tanto, el surgimiento de los grandes estados modernos se justificaba en ello. El fin del gobierno era garantizar la seguridad, así pues, la libertad se producía fuera del campo político.¹⁶⁰

Para que la política pueda hacer su aparición en el mundo son necesarias, como ya se dijo, ciertas condiciones. Los antiguos encontraron en la polis el escenario ideal para que la política tuviera ese surgimiento. Pues, la polis no solo se entendía en el sentido de ser el lugar físico, la “ciudad-estado” donde las personas vivían su día a día. La polis tenía su origen en la antigua ágora homérica, la gran diferencia radicaba en que ahora era un lugar permanente y abierto a la ciudadanía; no era ya este lugar itinerante, ligado directamente a la empresa bélica en la que solo participaban los importantes reyes y de la que únicamente ellos tenían la palabra, como el caso de Agamenón, Aquiles u Odiseo, en este caso los héroes.

El problema para este momento, en la época moderna, radica esencialmente de la ubicación —si es que la hay— de la política, distanciándose así del ideal mundo de “lo político”. Como decía, la antigua polis al momento de su mayor esplendor, era la que como en el célebre discurso de Pericles: “aspiraba a ser ella

¹⁵⁹ *Idem*, p. 235.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 237.

quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales sin poetas ni cantores”.¹⁶¹

La principal actividad que Arendt encuentra en el gobierno y su política modernos es la de garantizar la seguridad material¹⁶² de la sociedad como un todo y no ya de una manera individual. Así la libertad dejaría de ser el objetivo de la política convirtiéndose en un elemento al cual el gobierno entendido como una entidad estatal no podría introducirse. De este modo surgiría una abominación como la llamada “clase política”, suponiendo que el resto de la población quede fuera de la actividad política dentro del Estado.

Pero Arendt entiende que este no es el fin de la política, pues al mismo tiempo que los individuos que antes se organizaban en grupos políticos ahora se desentenderían de sus obligaciones, limitando su participación a un sistema de representación por sufragio, paralelamente existen complejos grupos que, al margen de la tutela y organización del Estado, logrando ejercer la política necesaria.¹⁶³

Arendt previó el problema de estudiar una época completamente distinta de las anteriores. La época moderna y la que en este punto ya podría denominar “época contemporánea”, distan de dos elementos que como hemos visto, se funden y proveen una nueva actitud. La primera es la que parte del Estado totalitario; la segunda es la actitud que se tomó en torno a su “solución”. Como mencioné a

¹⁶¹ *QP*, p. 115; *Tuc.*, II, 41.

¹⁶² Por “seguridad material” entiendo no solo la capacidad del gobierno de resguardar el bienestar de nuestros bienes muebles e inmuebles, sino también la dotación de garantías que vean por nuestra salud y vida.

¹⁶³ Piénsese en las organizaciones feministas, la comunidad LGBT, en organizaciones en pro de los derechos de los animales, en grupos de autodefensa, etc.

propósito del Juicio de Jerusalén en contra de Adolf Eichmann y al que Arendt pudo asistir. El mundo, según ella, se encontraba completamente dispuesto a llevar eso que ellos mismos entendían por justicia a cualquier instancia posible, eso incluía desapegarse del concepto tradicional de justicia y llevar todo ello a un alejamiento de su tradición moral.

El hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada, solo se rompió al emerger las instituciones y métodos totalitarios, que ya no podían comprenderse mediante las categorías del pensamiento tradicional. La política en el sentido griego de la palabra empezaba con la liberación de la labor. La esclavitud no fue una parte de la vida política griega sino la condición del *politeúein*,¹⁶⁴ de todas esas actividades que para los griegos desarrollaba la vida de un ciudadano. Los gobiernos sobre esclavos eran una condición prepolítica de este *politeúein*, de la existencia política.¹⁶⁵

La diferencia entre tiranía y gobierno autoritario siempre ha sido que el tirano manda según su voluntad y su interés propios, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes, decía Arendt.¹⁶⁶ En estricto sentido, el gobierno totalitario buscaba lucir lo más apegado a las leyes que le fuera posible: la tiranía y el totalitarismo se identifican una vez más, excepto que ahora el gobierno totalitario, sí no se identifica en forma directa con la democracia, al menos se ve como un resultado casi inevitable de ella, es

¹⁶⁴ Πολιτεueiv. Este concepto que Arendt rescata podríamos traducirlo simplemente como “política”, pero el cual tiene de sí gran complejidad. Sólo en Tucídides, que es de donde segura y exclusivamente recoge, lo encontramos con los usos “derechos de ciudadano”, “gobernar[se] tal como tenía por costumbre”, o incluso como “tradición [política]”.

¹⁶⁵ *KMT*, p. 28.

¹⁶⁶ *EPF*, p. 107.

decir, la consecuencia de la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas.¹⁶⁷

El problema aquí es que a partir de nuestra tradición suponemos que quien ostenta el gobierno es quien ostenta el poder, por ejemplo, cuando la forma de gobierno es democrática se piensa que el poder indudablemente reside en el pueblo, o que cuando es una monarquía, constitucional o no, lo ostenta una persona, pero más importante aún, quien ostenta ambas potestades se convierte en el “dueño” de la ley”. Para Marx, por el contrario, la violencia, o mejor aún la posesión de los medios de ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno; el Estado es el instrumento por el que la clase dominante oprime y explota, y toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia.¹⁶⁸

Ahora, desde Maquiavelo a Marx vemos que la tremenda diferencia entre el carácter antiguo frente al moderno radica exactamente en la ejecución de la violencia. En Tucídides, por ejemplo, la violencia resultaba ser la falta total de política; después, con Maquiavelo: “Digna de censura es la violencia que destruye, no la violencia que reconstruye”.¹⁶⁹ En este contexto, el florentino explicaba que el único con derecho para la ejecución de dicho acto resulta ser el Estado, quien ahora no provee la protección ante la violencia, sino que se vuelve el único con la

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁶⁸ *EPF*, p. 41.

¹⁶⁹ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos, p. 312.

autoridad de su cumplimiento, y así, como decía Marx: “el poder político es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”,¹⁷⁰

A pesar de la ya conocida sentencia de Marx: “La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva”,¹⁷¹ Arendt decía que en realidad Marx conocía el papel de la violencia en la Historia, pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de ésta.¹⁷² La labor es la creadora del hombre; la violencia es la partera de la Historia; historia es para Marx acción política pasada. Nadie que esclavice a otros puede ser libre, por lo tanto, la violencia, a diferencia de todos los tipos de acción humana, es muda por definición.

¹⁷⁰ Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista*, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 135.

¹⁷¹ Marx, *El Capital*, en *ibid.*, p. 371.

¹⁷² SV, p. 20.

CAPÍTULO VII. HISTORIA Y POLÍTICA COMO CATEGORÍAS DE LA ACCIÓN

En ocasiones, durante la exposición de los distintos problemas que Hannah Arendt planteó, surgen ciertas complicaciones, sobre todo al momento de enfrentarnos a los conceptos tanto de historia como de política, esto sobre todo cuando la autora pretendió contraponerlos a ciertas formas de conocimiento humano, por ejemplo, la ciencia o la filosofía. Considero necesario mencionar que a partir de la confrontación a esas otras formas de conocimiento se puede facilitar la exposición de lo que une ambas nociones.

En una entrevista realizada en 1964 por el historiador y periodista Günter Gaus,¹⁷³ de la que ya he hecho mención, Arendt mencionó que ella misma no se consideraba una filósofa de profesión, a pesar de su paso por las aulas de Heidegger, Husserl y Jaspers. En su lugar adjudicó su actividad mucho más cercana a la teoría política. En esa entrevista declaró cuál era el problema y razón de su distanciamiento con la filosofía y por qué no la consideraba compatible con la política. Ella explicaba, como ya lo había hecho anteriormente en algunos textos,¹⁷⁴ que la filosofía, tal como la ciencia, con relación a la política siempre se mantiene en cierta tensión.

La filosofía aspira a lo universal, pues sabemos que no hay una filosofía de lo individual. En esa línea, la filosofía y el filósofo —argumenta Arendt— al momento

¹⁷³ Entrevista de 1964 la cual puede ser consultada en la recopilación de ensayos de juventud de Arendt bajo el título de *EC*, Cf. “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, pp. 17-40. Dicha entrevista, fue transmitida por televisión en aquel año y puede verse en línea.

¹⁷⁴ Cf. “¿Qué es la política?”, en *QP*, pp. 45-47.

de emitir algún juicio, pretenden hacerlo valido de manera universal, no tomando en cuenta al sujeto. Por otro lado, la política y la historia como las entiende nuestra autora se desenvuelven a partir del individuo y de lo subjetivo. El mismo Hegel, a propósito de la filosofía de la historia, argumentaba que “a la filosofía le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo existente; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material y no dejándola como es, sino disponiendo con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia”.¹⁷⁵

Por tanto, si se menciona que la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”¹⁷⁶ y que la historia “trata de lo extraordinario”,¹⁷⁷ la tensión que existe entre estas con la filosofía aduce a una suerte de equiparación entre ambos campos: política e historia buscan lo individual, aquello que permita encontrar el carácter humano a través de las particularidades. Como ya se había dicho arriba, la acción como culmen de la *vita activa* es una característica que define tanto a la historia como a la política.

Vendría a ser necesario revisar el punto que había dejado pendiente, el tema de la cualidad discursiva de la historiografía.¹⁷⁸ La historia —recordando a Aristóteles— no puede someterse a la deliberación, los hechos pasados podríamos considerarlos en el ámbito de las cosas que no pueden ser de otra manera: “nada de lo que ha sucedido es elegible, la causa de esto es que no puede deliberarse

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 94.

¹⁷⁶ *QP*, p. 47.

¹⁷⁷ *EPF*, p. 70.

¹⁷⁸ Cabe nuevamente la aclaración de que *discurso*, como lo pretendo exponer aquí, no se relaciona con la filosofía del siglo XX, por ejemplo, la del giro lingüístico o el análisis del discurso.

sobre lo pasado, sino solo sobre lo futuro y lo contingente, porque lo pasado no puede no haber sucedido".¹⁷⁹

Había anticipado que se tomaría a la historiografía como discurso efectivamente por su carácter deliberativo, pues con lo que tratamos es con lo humano, o tal vez con fenómenos de conciencia, y no únicamente con los hechos, o sea, no con lo que no puede ser de otro modo y por lo tanto lo no sujeto a deliberación. En este caso, al fijarnos en el carácter político de la historiografía podemos contar con el beneficio de apreciar su carácter dispuesto a la duda. El gran beneficio con el que contamos al acercarnos a la filosofía de Arendt parte de este dualismo de las actividades humanas. Desde el principio había hecho la aclaración de que la historia no solo es mera especulación de hechos, por ello considero que es necesario asimilar la idea de que la historiografía es necesariamente acción y pensamiento.

La acción es la característica que define las relaciones humanas, pero solo es acción política si es acompañada del *lexis*, o sea del discurso,¹⁸⁰ o incluso del *logos*, la palabra. Solo experimentamos el mundo como mundo-en-común a través del diálogo con el otro. La política es el hecho de la vida en pluralidad, del reconocimiento del otro como un ser con las mismas capacidades que mi persona, dispuesto a entablar siempre un diálogo y capaz de organizarse por el bien común.

No debe de pensarse que es en realidad un régimen de gobierno del que se origina la política o incluso las relaciones interhumanas, pues es en efecto todo lo

¹⁷⁹ Ari., *Ética nicomaquea*, VI, 2.

¹⁸⁰ *QP*, p. 19.

contrario. Es a partir de la vida en común que experimentamos su efecto público y en los actos justamente éticos que las relaciones humanas consuman su triunfo.

Evidentemente existen de entre las muchas relaciones humanas, actos como de entre el gobernante y el gobernado, el amo y el esclavo o el fuerte y el débil, que como en Tucídides: *el débil solo se somete a lo que el fuerte designa*.¹⁸¹ Eso ciertamente no es acción política, pues para serlo es necesario que la condición se establezca entre iguales, entre dos entidades con las mismas capacidades y condiciones para que lo político construya un camino, el cual verá su fin al instante que la acción igualmente se vea concluida.

La historia en este caso se revela no solo como la acción, elemento final de la *vita activa* del hombre y por lo tanto cualidad política, sino que la historia tendría que ser necesariamente pensada, característica esencial de la filosofía y, por lo tanto, de la *vita contemplativa*. Arendt, nos recuerda que la característica fundamental de la acción como del pensamiento radica en no generar nada por sí mismos. Ni como el trabajo en la *vita activa* que produce cosas materiales, ni como la voluntad en la *vita contemplativa* que nos mueve a hacer algo. La historia no se revela a cualquiera que no esté dispuesto a actuar ni a pensar.

La filosofía de la historia arendtiana en este sentido cuenta con una invitación intrínseca para la vida de las mujeres y los hombres. La naturaleza humana se debate constantemente en la distensión entre estas dos dimensiones que bien la historia es capaz de matizar. Igualmente, no debe confundirse esto, pues ni la

¹⁸¹ Tuc., *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 89. Me refiero aquí al famoso "Dialogo de los melios" del Libro V.

historia ni la filosofía ni la política son sometibles entre sí, no debe de pensarse nada de esto en un sentido utilitarista.

Debemos de mantenernos conscientes de la importancia de la consideración de la historia, tal vez no solo como una filosofía de la historia única, sino igualmente como un conocimiento para la acción. Afirmaría aquí que el gran aporte de Hannah Arendt para quienes nos interesamos por el propio pensamiento histórico y —mejor aún— para quienes estos temas resultan escabrosos, es que el conocimiento de la historia, como efectivamente todo lo vital en la vida humana, tiende a la distensión, manteniendo siempre su doble naturaleza en constante diálogo.

La obligación propia de los sujetos que aspiran a formar parte de las relaciones políticas del mundo, y más aún, de todo aquello que se interese por las cuestiones humanistas, deriva en lo que Aristóteles urge desde sus textos sobre ética a una *necesidad general*, pues, aunque resulte benéfico la ocupación por lo individual, la preocupación por la ciudadanía en general es más benéfica, visto todo como un camino hacia el deber.¹⁸² Kant lleva el sentido de este deber como una característica propia de la acción.¹⁸³ Al final, Arendt nos dice que “todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es solo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres. Solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y solo ésta depende por entero de la

¹⁸² Ari., *Ética nicomaquea*, I, 2.

¹⁸³ Kant, *Fundamentación...*, pp. 87-88.

constante presencia de los demás”.¹⁸⁴

Ahora bien, preguntarnos por cuál es la actitud moderna a partir del carácter político de la historiografía significa concentrarnos todavía en la tradición, pues como he venido diciendo, lo que podríamos rescatar como una actitud contemporánea significa preguntarlo solo partiendo del supuesto de que la tradición se ha roto; por ahora no es necesario examinar si hemos “retomado el camino” de la tradición, ya habrá un espacio para ello. La actitud moderna implica el reconocimiento de la brecha entre el pasado y el futuro, es decir, del reconocimiento de esa tradición.

Esta brecha, Arendt la identificaba con un momento muy específico: “la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico”.¹⁸⁵ A lo que Arendt señalaba en este punto, se refiere al preciso momento de inmediatez en el que el individuo se hace enteramente consciente de su propia tradición.

Este punto en el que las fuerzas del pasado y del futuro se confrontan de manera brutal, nada tiene que ver con el presente, como esa vieja categorización cronológica: pasado-presente-futuro, antecediéndose infinitamente. Ese momento de perfecta lucidez, que como decía, no tiene que ver con el presente sino más bien

¹⁸⁴ *CH*, p. 51.

¹⁸⁵ Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *EPF*, p. 28.

con el instante, solo se refleja en el momento en el que el individuo se hace íntegramente consciente, lo cual resulta ser solo un momento intermitente, tal como en su tesis número cinco Walter Benjamin lo expresaba: “La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad”.¹⁸⁶ Vivir de manera enteramente consciente se tornaría en una existencia insoportable. La pura conciencia, en este caso entendiéndola como juicio no dejaría espacio para las otras dos caras de la condición humana, la comprensión y la acción.

¹⁸⁶ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 180.

CAPÍTULO VIII. ¿CONTRA LA HISTORIA UNIVERSAL?

La posición de Hannah Arendt en relación con el ámbito de lo universal se confronta a partir de la idea de una falta de visión en lo particular. Se ha dicho ya que el estudio de una filosofía o una ciencia política —o inclusive histórica— aleja nuestra visión del carácter meramente subjetivo, necesario para comprender algún fenómeno político o histórico.

En realidad, ¿el carácter universal que le atribuimos a la filosofía pervierte algún acercamiento al estudio historiográfico tal como al ámbito de lo meramente histórico? Para responder a esto, necesitaré nuevamente recurrir a la propuesta de Hegel, la cual, a grandes rasgos, invita a un estudio de la historia a través de un carácter netamente filosófico: pensar filosóficamente a la historia. Más allá de una cuestión de preferencias, el acercamiento a la historiografía requeriría siempre ser a través de ambas vías, la filosófica y la política.

El carácter político ciertamente nos conduce por la vía de la individualidad, impide que caigamos en generalidades absolutas y que se nuble nuestra visión al momento de tratar con fenómenos particulares. Por otro lado, la concepción filosófica, esa que Aristóteles exige en contraposición a la poesía, debiera ser también una aspiración, lo que, en términos kantianos, eleve a categoría de lo humano toda enseñanza histórica particular.

No es misión del poeta el contar las cosas que han sucedido, sino aquellas que podrían suceder, es decir, las que no son posibles según lo *verosímil* o lo *necesario*. Pues el historiador y el poeta no se diferencian por expresarse en verso o en prosa (pues se podría poner en verso en la obra de Heródoto [...]), si no por esto: por decir el uno lo sucedido y el otro lo que podría suceder. Por esta razón la poesía es más filosófica y más seria que la historia. Pues la poesía dice más bien

lo universal, y la historia lo particular. “Universal” es el tipo de cosas que corresponde hacer o decir a cierto tipo de persona con arreglo a lo verosímil o lo necesario; a esto aspira la poesía, aunque luego asigne nombres propios a los personajes. “Particular” es, por ejemplo, qué hizo Alcibíades o qué le pasó.¹⁸⁷

El fragmento anterior, extraído de la *Poética* de Aristóteles, nos podría ayudar a comprender un poco mejor lo que aquí pretendo juzgar como historia universal a propósito de la postura contraria de Hannah Arendt frente a ésta. Pues no solo el filósofo griego, sino algunos otros importantes pensadores —entre ellos Hegel— han propuesto la importancia de una visión universal.

Así pues, el elemento que permite la confluencia positiva y que al mismo tiempo evita la tensión casi antinatural entre política y filosofía es la visión histórica. La historia habla de lo particular, de lo extraordinario y de lo irrepetible, pero al mismo tiempo, si lo sometemos a un examen filosófico (que resulta necesario), nos encontramos con que también habla de lo general y de lo que se mantiene. Por esta razón fue posible que en el siglo V a.C., un ateniense haya sido capaz de relatar y ejemplificar a través de acontecimientos particulares e irrepetibles *una adquisición para siempre*.¹⁸⁸

Me refería a Tucídides, pues bien, no es ni en el tema ni en los personajes de su *Historia* donde encontramos el universal, sino en las varias dimensiones encontradas en ella. Es seguro que Tucídides no sea leído de la misma manera desde el momento que salió a la luz su *Guerra del Peloponeso* hasta nuestros días.

¹⁸⁷ Ari., *Poética*, 9, 1451b.

¹⁸⁸ A propósito de la filosofía de la historia tucididea, tanto su visión política como su visión filosófica se encuentran de tal manera equiparadas que, temas de carácter tan universal como el de la naturaleza humana o tan particulares como el de las revoluciones políticas, tienden a superponerse de manera tal que tanto uno como otro sugieren una armonía que ejemplifica perfectamente lo que propongo.

Algunos filósofos encontrarán ciertas referencias morales o políticas, pero el historiador tiene la responsabilidad de ser capaz de partir de la individualidad como hecho pretérito e irrepetible, y así trasladar a su situación particular las enseñanzas de Tucídides. Así, es labor del historiador dotar de sentido la abstracción general creada por el científico o el filósofo. Los astros, los animales, el pensamiento, la lógica, las ciencias y las filosofías; humanos y no humanos, todos ellos tienen su historia. Claro, es una historia de individuos, pero que la intuición creadora del historiador será capaz de incluir en la historia universal. La historia es por y para la humanidad.

No hay sentido en que el historiador haga una historia de la naturaleza o una historia humana por sí solas, la individualidad de la historia no consiste en eso. Una historia de lo individual no radica en mutilar los aspectos universales del mundo del hombre. Naturaleza, filosofía, ciencia, son parte de un todo. El historiador accede a lo general a partir de individualidades, pero siempre tomando en cuenta todo el espectro de posibilidades. Una historia universal no es un relatar un sinnúmero de datos, fechas, nombres, etc.; se trata de una historia que toque cada aspecto de la vida humana, que sea capaz de trasladarse a cualquier momento del futuro y, de no lograrlo, significa que en realidad no hablaba de lo humano.

El siguiente fragmento de la obra del historiador Polibio podría ser esclarecedor:

En general, los que están convencidos realmente de que a través de las historias monográficas tienen una adecuada visión del conjunto, creo que sufren algo parecido a los que han contemplado esparcidas las partes de un cuerpo antes dotado de vida y de belleza, y ahora juzgan que han sido testigos oculares suficientes de su vigor, de su vida y de su hermosura. Pero si alguien recompusiera de golpe el cuerpo vivo y consiguiera devolverle su integridad, con la forma y el bienestar de su

espíritu, y luego, ya conseguido esto, mostrara de nuevo el cuerpo a aquellos mismos, estoy seguro de que todos confesarían al punto que antes habían quedado muy lejos de la verdad, y que habían sido parecidos a los que sufren visiones en sueños.¹⁸⁹

Arendt llevó hasta el final de su vida una manera de formular las cuestiones históricas. La historia, como la vida humana, no puede únicamente concentrarse en el carácter político, es decir, no puede conformarse con la acción entre los hombres. El pensamiento y el juicio serán las cuestiones básicas para que la acción pueda tener una base en dónde asentarse. Deliberar con la historia no se trata de contar únicamente lo que fue, se trata de un pensamiento que mire hacia el pasado de la acción y que se ocupe de la realidad que podría ser, esto únicamente es posible con el juicio de la razón.

El historiador se ve a obligado a actuar; este actúa en el momento en que hace una historia, pero esa historia no es completada si en ella no hay un juicio de por medio. El problema aquí resulta en el momento necesario en que el historiador ha de emitir sus juicios. Pero en esencia, la facultad del juzgar, esa que es propia de la razón, nos obliga al discernimiento del bien y del mal.

Este punto ha resultado un tremendo dolor de cabeza para las tendencias científicas de la historia, en específico cuando se piensa que la historia no ha de ser subjetiva y ha de limitarse únicamente a “decir la verdad”. El problema aquí es que nos enfrentamos a un asunto muy complejo, el de diferenciar lo cierto de lo verdadero. Desde Homero hemos rastreado dicha problemática: es cierto que los

¹⁸⁹ Polibio, *Historias*, I, 4, 7-11.

dioses no tienen injerencia en los asuntos humanos, pero el poema homérico no deja de ser verdadero, ya que habla de lo humano.

La historia puede no hablar de certezas, pero lo que me interesa aquí, en el campo de lo historiográfico, no es en lo que pudo o no ser de cierta manera, sino en el valor político y filosófico que cualquier obra historiográfica puede llevar de sí. Esta facultad del juzgar, como decía, nos permite formar ideas en torno al bien y al mal, decidir entre uno u otro. Por años, esto resultaba en considerar, por un lado, a la historia en un sentido maniqueista, y por el otro, pensar en la moral como un catálogo de reglas de “buena conducta”, despreciándola y relegándola a un asunto propio del ámbito religioso.

Por el contrario, como lo he repetido ya varias veces, la política se ocupa de la comunidad, de la pluralidad, de los asuntos que nos atañen a todos. La historiografía que juzga, que discierne entre el bien y el mal, es la verdadera historiografía política. Aquí radica el problema de la actitud moderna en la historiografía y el porqué de la importancia en el juzgar. A la modernidad le ha quedado prohibido limitar sus juicios a solo lo que podría llamarse su comunidad, la ambición ha de ser mucho más amplia, es por ello que la historia universal resulta tan necesaria.

CAPÍTULO IX. LA TRADICIÓN Y LA MORAL

La invitación a pensar tanto a la historia como a la historiografía que he venido proponiendo llega a su punto de encuentro. Como se advirtió, la historia debe entenderse en toda su complejidad y no por ciertas primeras impresiones que podamos obtener de ella.

Veíamos que el conocimiento histórico es valioso en sí mismo, pues lo único para lo que podemos contar con él es como un conocimiento de lo humano, el cual debe de ser ético (en el sentido aristotélico), moral (en su sentido kantiano) y sometido paulatinamente a un juicio retroactivo, pues a lo último que nos debe conducir es a la acción. No debemos caer en una confusión, porque, aunque como ya se explicó que el juicio haya sido la última de las etapas estructuradas por Arendt para mantener a raya al totalitarismo, yo consideraría que esta no debiera ser la última de nuestras propias tareas.

Reflexionamos en lo privado sobre pensamientos de lo universal, pero de ese modo solo podemos emitir un juicio de un determinado fenómeno. Del mismo modo es como actuamos: acción y juicio deberían de mantenerse siempre en común contacto. La acción, es la parte definitiva de la vita activa, como ya se dijo, corre con un enorme reto: no actuar de una manera irresponsable. Dicha irresponsabilidad no parte del mero moralismo, del que alguna u otra autoridad nos “revelen” de manera obtusa nuestra responsabilidad y nuestra forma de conducirnos por el mundo. Por el contrario, la verdadera acción proviene de un auténtico código moral provisto por la misma razón y por el entendimiento.

Antes de Kant, ya Vico o Voltaire se habían expresado sobre el problema de

las costumbres, pero es exactamente con el filósofo prusiano, donde retomo este sentido específico. Kant, a propósito de la *Metafísica de las costumbres*, decía que: “el hecho de que la ética contenga deberes, a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados [físicamente] por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los fines”.¹⁹⁰ Aquí encontramos un punto fundamental de toda esta reflexión. Decía anteriormente que el poder se sostiene a partir de quien ostenta un gobierno, sea legal o espurio, sea libre o sea totalitario.

Política y gobierno, los cuales se piensan casi como sinónimos, son asuntos muy distintos si se someten de este examen, pues como decía, el gobierno se asienta en leyes, las cuales obligan a un individuo o conjunto de ellos a ser válidas. La política, por el contrario, no es un medio para formar el gobierno, por el contrario, es un fin en sí mismo, pues se sostiene de eso que Kant denominó como “la doctrina de las costumbres”, pero que aquí ya podemos diferenciar como la verdadera moral.

Actuar de manera no juiciosa no es una acción efectiva. La política depende de esta característica primigenia, pues acción como concepto político no es un mero “hacer”. Del actuar en el mundo se requieren capacidades humanas en constante movimiento hacia sí mismas. De este modo, para el historiador existe una tarea esencial que descansa en su propio trabajo: éste actúa cuando dice. La forma de proceder del historiador resulta ser ampliamente arriesgada, pues su tarea primordial es decir única y exclusivamente la verdad. Tampoco debe pensarse que la única meta del historiador es la de la verdad, o que solo el historiador, como el

¹⁹⁰ Immanuel Kant *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 231.

filósofo, el politólogo o el científico pueden acceder a la verdad, pues pensar de este modo es tender al totalitarismo.

La verdad no puede provenir de ningún otro lugar que desde la razón. Esta no es relativa ni tampoco es absoluta; a la verdad llegamos por medio del entendimiento de lo humano y del juicio verdaderamente ético de las costumbres humanas. La verdad no es un arma con la que se puedan combatir ideologías ni tampoco nos libera de nuestras responsabilidades, pues la verdad no se posee, solo se dice.

CONCLUSIÓN:

LA HISTORIOGRAFÍA Y SU CARÁCTER POLÍTICO

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ*

...en el fondo, un juicio es sencillamente la descripción del concepto del mundo histórico, es decir, del mundo moral

JOHANN GUSTAV DROYSEN**

La cuestión [moral] del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino sólo por la razón

HANNAH ARENDT***

* "Conócete a ti mismo".

** *Histórica*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 120.

*** CSK, p. 28.

El problema de la política en Arendt me ha llevado a una serie de consideraciones finales a las que valdría mucho la pena puntualizar una a una. La manera en que Arendt consideró a la política resulta en un sentido muy particular, que se pudo apreciar, ella siempre fue consciente de su tradición, por un lado, esa tradición que en esta tesis fue vista muy por encima, la que respecta al judaísmo. Donde mis esfuerzos fueron reunidos fue en la tradición historiográfica, esta ha de entenderse en su sentido político y en su sentido filosófico. Imposible entender el uno sin el otro.

El carácter político de la historiografía —puedo afirmar— consiste en el hacernos conscientes de nuestro lugar en la historia, es decir, todo ello responde, por supuesto, a una forma muy específica de conciencia histórica. Pero este “hacernos conscientes” lleva de sí una tremenda responsabilidad, con la acción y con el juicio. El escribir la historia no debe de ser de manera imprudente, a ella ha de acercársele siempre con el profundo compromiso de saber que esa historia, una vez publicada,¹⁹¹ ha dejado de ser privada y pasa al ámbito político.

En la historia no hay nada menos concreto que los hechos, pues los hechos son solo meros supuesto sometidos a la honestidad individual del historiador. De su honestidad o malicia y, por lo tanto, confiar en los hechos resulta ser una mera creencia y no así una verdadera certeza. La búsqueda incesante del historiador por conocer la verdad en un sentido específico nos vuelve a lo que Platón, referido por Arendt, llamó “la tiranía de la verdad”. Formarnos un nuevo dogma de fe en el que nuestra máxima verdad se vuelve el mero conocimiento, siguiendo una obediencia

¹⁹¹ Esta palabra ha de tomarse esto en su sentido etimológico.

ciega, tal como lo hizo Eichmann, contradice por completo al sentido político de la historiografía.

Por supuesto no he dicho nada nuevo, nada que nuestra tradición historiográfica, filosófica o política desconociera. Mi intención es más bien dar cuenta de lo mucho que a veces olvidamos u omitimos (consciente o inconscientemente) a propósito de esta tradición.



El carácter político en la historiografía resulta ser la comprensión trascendental del papel humano en ella. Como he repetido en varias ocasiones, el historiador no trabaja con hechos, no estudia “realidades”; estudia los fenómenos de conciencia que aprehendemos de la realidad.

Ahora bien, Arendt desarrolló un punto muy importante en lo que deviene del totalitarismo de Estado, ese que como dije, es dueño del poder y de la violencia, y que al final resulta sencillo de apreciar desde el exterior de este estado totalitario. La problemática aquí sería la siguiente: como en los casos que he mencionado varias veces (Eichmann y el Juicio de Jerusalén, Hiroshima y Nagasaki, etc.), este tipo de totalitarismo que no es como el “clásico” totalitarismo de estado, señalable e inconfundible, termina siendo casi tan terrible y peligroso como el primero. Este totalitarismo se funde con nuestros hábitos, y después con nuestras costumbres, es decir, con nuestra moral.

Por muy fatalista o exagerada que resulte esta declaración, he de admitir que nos encontramos inmersos en una época distinta a la moderna, en una época en la que el totalitarismo ha envenenado nuestras costumbres. Arendt por supuesto

anticipó los peligros de esto, e incluso llegó a observar realizadas ciertas de sus consecuencias.

Efectivamente, la tarea crucial que ha de quedar clara es el no caer en el totalitarismo que permea en esta nuestra “época contemporánea”, evitar que el totalitarismo quede fundido en nuestras costumbres. Es aquí cuando la razón se ha vuelto tan necesaria, solo ejercitando esta facultad es que podremos discernir entre lo que es justo y lo que no lo es, entre lo que es bueno y lo que es malo. Pero ¿para quién?, pues para la humanidad.

La moral, es decir, las costumbres, son en estricto sentido fenómenos de conciencia. Ellas no forman parte del mundo natural, de la realidad externa a nuestro conocimiento, es por ello que resultan ser trascendentales, en el sentido kantiano. La humanidad las hace presentes por medio del trato con el otro. En el momento en que una persona experimenta el trato con otra; en el instante en que se hace consciente de su pluralidad; de su diferencia con ese otro; cuando puede hacerse empático a una causa distinta a la propia; y, sobre todo, cuando está dispuesto a contener su apetito con tal de conciliar lo mejor para otros seres, solo en ese entonces puede hablarse de la moral.

A decir de Kant, “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que esta se realiza mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad”.¹⁹² A ello, Arendt agregaría: “mi mayor preocupación, aquello que espero, es la felicidad en una vida futura; y me está permitido esperarla

¹⁹² Kant, *Lecciones de ética*, p. 301.

si soy digno de ella, es decir, si me comporto de una manera justa”¹⁹³. No hay otra manera de acceder a la felicidad que comportarse de una manera justa y para ello no hay otro camino que, conociendo la justicia, conociendo el mundo, conociendo la historia.



La historia como una forma de conocimiento de lo meramente humano no debería de desvirtuarse en su cometido. Muchas veces hemos querido acercarnos a lo histórico buscando ciertas repuestas a preguntas concretas, quizás de una forma pragmática, pero dejando de lado el aspecto vital con el que deberíamos atender todo lo concerniente a nuestro pasado.

Esta moral en su sentido kantiano como ley de la historia no es solo la limitante con la que el historiador se enfrenta con respecto a las metas que se haya planteado antes de emprender su investigación, me atrevería a decir que lo ético debería de ser una condición permanente en la vida de todo ser humano, pero lo moral es eso que trasciende los límites de lo recto hacia eso que nos atañe a todos. El papel del historiador debería no sólo concientizar del compromiso que hay detrás de todo aquello que digamos, responsabilizarnos de nuestras palabras y juicios es una tarea no sólo del humanista, científico, o político, sino de toda mujer u hombre consciente. Ciertamente esta es una pretensión definitivamente inalcanzable.

Para el historiador, las fuentes mismas a nuestras preguntas deberían de partir de nuestra propia conciencia y de nuestras inquietudes, pero ¿cómo saber cuál es la pregunta correcta? Partir a una investigación sin una previa reflexión personal y

¹⁹³ CSK, pp. 44-45-

un profundo interés por el conocimiento de mi Yo, podría desembocar tal vez no en un fracaso, pues siempre habrá interesados en conocer por el simple hecho de conocer. Lo cierto aquí es la irresponsabilidad como sujeto actuante en este mundo frente a toda la humanidad.

La posición en la que deberíamos de situarnos resulta en una especie de juego. El constante auto-descubrimiento de mi propia conciencia, cambiante y siempre en potencia. Por otra parte, no somos sujetos solitarios, convivimos con una interminable serie de otros Yo, de otras conciencias cambiantes y subjetivas. La relación dialéctica entre mi propia vida y el mundo en el que habito y me veo obligado a relacionarme es una enorme vía que debería de transitar. Comprenderme a mí mismo a partir de lo que veo y conozco, de lo que vivimos como especie, de los problemas que a cada uno de nosotros nos atañen y que, por lo tanto, ciertamente devienen en problemas de lo humano.

Uno de los puntos que básicamente ha despertado mis inquietudes desde hace un buen tiempo ha sido el de la falta de un juicio moral en la elección de ciertos temas específicos de formas de conocimiento múltiples, que podríamos decirles meras banalidades. Lo que aquí he venido proponiendo es la responsabilidad consciente que todo ser que habita el mundo debería tener. Había dicho que la responsabilidad que un historiador que se sabe parte del mundo y de su incesante devenir hace válida al enfrentarse a una investigación de la historia, tanto de su pasado como del pasado de todo aquel que es consciente y del movimiento de la

voluntad que les da sentido. Pero, ¿con eso bastaría?, ¿qué sucede con aquellos “inconscientes”?, ¿es que ellos ya no formarían parte de la Historia?

Esas preguntas podrían despertar cierto grado de desesperación al pensar en un mundo sin compromisos claros. Las figuras que realizan la Historia, elementos como Alejandro, César y Napoleón; personajes como Tucídides, Agustín o Hegel podrían ser ellos mismos trabajadores de la historia. Evidentemente no he nombrado aquí a pensadores cualquiera, pues es claro que no cualquiera puede serlo, pero, personajes de la talla de los antes mencionados que podría decir que fueron conscientes del papel que jugaron en el mundo y en la historia, el dejar “una obra para toda la vida” parece ser prueba suficiente de ello.

Decía que la investigación de lo histórico precisamente debería de partir de las necesidades personales de cada historiador, pero esas necesidades deberían de coincidir efectivamente con las necesidades propias de la humanidad. Imposible saber cuáles son estas. Lo que sí podremos cumplir es, con el apoyo de nuestra propia razón, las bases necesarias para el mejoramiento del mundo y, en la medida de nuestras posibilidades, buscar el cumplimiento de nuestras necesidades morales, y en mi opinión, teniendo siempre en cuenta que esta será una tarea inacabable que dejará al margen del vertiginoso movimiento de la voluntad a una incontable porción de la humanidad.

Como miembros de la humanidad, la actualidad misma es el momento preciso donde debemos concentrar nuestros esfuerzos. La historia, no de lo que fue —dice Arendt— sino de lo que continúa siendo, de aquello devenido que podemos rastrear desde algún pasado remoto, pero que nos atañe en este preciso momento. La política, por ejemplo, no se trata de algún fenómeno ajeno a nosotros, la política de

la Atenas de Pericles, de la Florencia del Renacimiento, la Tenochtitlan de vísperas de la conquista o la Francia revolucionaria, ¿tendría algo que ver con nuestra actualidad temporal y geográfica? Evidentemente podríamos enumerar elementos fácticos que conforman y afectan el mundo que actualmente habitamos, pero el acercamiento y el estudio de estas distintas situaciones debería ser siempre con una visión humana.

Un jurista, un politólogo, un filósofo y un historiador evidentemente rescatarían elementos distintos de cada fenómeno histórico como los que acabo de mencionar, pero en lo que ellos deberían de coincidir es, indudablemente, en este acercamiento moral, no privado de ningún círculo, estrato o profesional de ningún tipo. La historia como conocimiento es inútil sino se mira con los ojos morales necesarios. Emprender un compromiso real por la causa humana, que como decía, podría no aparentar igualdad, pero sí ser necesariamente justa.

Al final, lo que propongo en estas líneas es el desarrollo de una historia fiel a la causa humana. ¿En algún momento importaremos aquellos que nos encontramos hoy aquí mismo? Realmente no interesa, lo significativo es el actuar como si fuera cierto, como si aquello que realicemos tenga algún impacto en las generaciones que nos seguirán, como si le hiciéramos justicia a los que ya no están. Lo que hagamos es por nosotros, pero para la humanidad. No se trata de dejar vestigios del conocimiento actual, se trata de perfeccionar la moral del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HANNAH ARENDT

Between past and future: eight exercises in political thought, Nueva York, The Viking Press, 1968, 306 pp.

El concepto de amor en San Agustín, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001, 150 pp.

La condición humana, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2012, 270 pp., (Surcos, 15).

Conferencias sobre la filosofía política de Kant, introducción y edición de Roland Beiner, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003, 270 pp., (Paidós básica).

Crisis de la república, versión española de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999, 234 pp. (Ensayistas, 106).

De la historia a la acción, traducción de Fina Birulés, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1995, 176 pp.

Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal, traducción de Carlos Ribalta, México, Debolsillo, 2016, 440 pp., (Ensayo).

Ensayos de comprensión (1930-1954): escritos no reunidos e inéditos, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 554 pp., (Serie Esprit, 54).

Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política, traducción de Ana Luisa Poljak, Barcelona, Península, 2016, 430 pp., (Imprescindibles).

Escritos judíos, edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman, Madrid, Paidós, 2009, traducción de Miguel Cancel y otros, 704 pp., (Magnum).

Hombres en tiempos de oscuridad, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2008, 284 pp., (Colección Esquinas).

The human condition, introducción de Margaret Canovan, Chicago, The University Chicago Press, 1998, 349 pp.

Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2007, 120 pp., (Filosofía; Ensayos, 301).

- Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*, edición de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster, traducción de Ernesto Rubio, Madrid, Trotta, 2014, 214 pp., (Colección Pensamiento y Procesos, Serie Filosofía).
- Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, introducciones de Ursula Ludz, Madrid, Trotta, 2010, 300 pp., (Colección Estructuras y Procesos, Serie filosofía).
- Los orígenes del totalitarismo*, prólogo de Salvador Giner, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2015, 695 pp., (Alianza ensayo).
- La promesa de la política*, edición e introducción de Jerome Kohn, Barcelona, Paidós, 2008, 241 pp., (Paidós básica, 129).
- ¿Qué es la política?*, introducción de Fina Birulés, traducción de Rosa Sala Carbón, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 2015, 156 pp., (Pensamiento Contemporáneo, 49).
- Rahel Varnhagen: la vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000, 416 pp.
- Responsabilidad y juicio*, introducción y notas de Jerome Kohn, traducción de Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2007, 273 pp., (Paidós Básica, 128).
- Sobre la revolución*, traducción de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2016, 476 pp., (El Libro de Bolsillo/Ciencias Sociales).
- Sobre la violencia*, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006, 144 pp., (El libro de bolsillo/Ciencia política).
- Tiempos presentes*, traducción R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002, 222 pp., (Serie CLA-DE-MA, Filosofía).
- La tradición oculta*, traducción de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós, 2005, 171 pp., (Paidós Básica, 120).
- Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, introducción de Fina Birulés, traducción de Miguel Candé, Barcelona, Paidós, 2005, xxvii-196 pp., (Paidós Básica, 122).
- La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral, prefacio y notas de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2010, 475 pp., (Paidós Básica, 110).

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Coordinación de Humanidades/UNAM, 2012, cxxviii-265 páginas dobles encontradas, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana).

-----, *Física; Acerca del alma; Poética*, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Tomás Calvo Martínez y Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2014, 445 pp., (Biblioteca de Grandes Pensadores).

-----, *Política*, versión bilingüe, notas e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Coordinación de Humanidades/UNAM, 1963, xlvii-250 páginas dobles encontradas, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana).

-----, *Protréptico; Metafísica*, traducción de Carlos Megino Rodríguez y Tomás Calvo Martínez, introducción de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 2014, 470 pp., (Biblioteca de Grandes Pensadores).

-----, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2014, 346 pp., (El libro de bolsillo/Clásicos de Grecia y Roma, GR21)

-----, *Tratados de lógica (El Organón)*, introducción, traducción y notas de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2016, 534 pp., (Sepan cuantos..., 124).

BIBLIA, versión de P. Serafín de Ausejo, revisada por Marciano Villanueva, prólogo de Josep M. Soler, Barcelona, Herder, 2004, 1689 pp.

CALVO, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2008.

CASO, Antonio, *Obras completas X: El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores; La filosofía de la cultura y el materialismo histórica*, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, prólogo de Margarita Vera Cuspinera, México,

- UNAM: Coordinación de Humanidades, 1985, lvi-315 pp. (Nueva Biblioteca Mexicana, 22).
- CRUZ, Manuel (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, 144 pp., (Paidós Básica, 127).
- DROYSEN, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, versión de Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Barcelona, Alfa, 1983, 390 pp., (Estudios alemanes).
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, traducción de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza, 2011, 199 pp., (El libro de bolsillo, humanidades, HU10).
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, advertencia y traducción de José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1997, 701 pp. (Alianza Universidad, 265).
- , *Poética*, traducción de Manuel Granell, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pp.
- HERÓDOTO, *Historia*, introducción de Francisco R. Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1977, 5 volúmenes. (Biblioteca Clásica Gredos).
- HESÍODO, *Poemas hesiódicos*, María Antonieta Corbera Lloveras, Madrid, Akal, 1990, 142 pp., (Akal Clásica/ Clásicos Griegos, 21).
- HUSSERL, Edmund, "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad" en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III, Círculo

- Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción y notas de Pedro Ribas, introducción de José Luis Villacañas, Madrid, Gredos, 2010, cxxvii-623 pp., (Biblioteca de Grandes Pensadores).
- , *Crítica del juicio*, edición y traducción, Manuel García Morente, 12a. ed., Madrid, Espasa Calpe, 2007, 462 pp., (Colección Austral, Ciencias y Humanidades, 167).
- , *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, prólogo de Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 2010, 214 pp., (Colección teorema).
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2009, 260 pp., (Los esenciales de la filosofía).
- , *Lecciones de ética*, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Austral, 2015, 307 pp., (Humanidades, 779).
- , *La metafísica de las costumbres*, Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2012, XCI-374 pp., (Clásicos del pensamiento).
- LASAGA Medina, José, "Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra", en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, 2007, no. 5.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2000, 459 pp. (Ciencias Sociales. Ciencia Política, 3407).
- MARX, Karl, *Antología*, traducciones de Pedro Scaron *et al.*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, 487 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [Il intempestiva]*, edición de German Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 140 pp.
- ORTEGA y Gasset, José, *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 230 pp., (Colección El Arquero).
- PEGO, Anabella Di, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires, Biblos, 2016, 410 pp., (Filosofía).

- POLIBIO, *Historias*, introducción de A. Díaz Tejera, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1991, 3 volúmenes. (Biblioteca Clásica Gredos, 38, 43 y 58).
- RICOEUR, Paul, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988, pp.
- SERRANO de Haro, Agustín, "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt" en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, núm. 6, (2008), pp. 303.
- STRAUSS, Leo, *Sobre la tiranía*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Encuentro, 2005, 270 pp., (Ensayos, 245).
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción, introducción y notas de Francisco Rodríguez Adrados, Barcelona, Crítica, 2013, 578 pp., mapas, (Serie Mayor).
- , *Thucydidis historiae*, 2 vol., edición en griego de H. S. Jones y J. E. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1942. (Edición digital).
- YOUNG-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt, Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, 630 pp.