

Contributi/2

Recuerdo de la política y política del recuerdo

Sobre el concepto de memoria en Hannah Arendt

Daniel Martínez Lamas

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 13/09/2019. Accettato il 17/02/2020.

REMEMBRANCE OF THE POLITICS AND POLITICS OF REMEMBRANCE. ON THE CONCEPT OF MEMORY IN HANNAH ARENDT

This article analyzes a relatively unexplored issue of Hannah Arendt's political thinking, even though it is constantly present in her reflections on human temporality and permanence in the modern world: the vindication of memory to deal with the loss of historical consciousness due to the breaking of the thread of tradition. Her theory of action and her revival of the meaning of public life in the polis allow a conception of politics as a plural organization of remembrance, which does not seek to restore that tradition, but to create a space where the mortality of actors and the frailty of human affairs can be partially overcome. Further, it is through the stories and narratives that arise from deeds and words that the meaning of these can be understood, within a 'politics of remembrance' that contributes to preserve the community over time.

Introducción

Los trabajos de Hannah Arendt se han convertido en una de las principales y más recurrentes referencias para comprender la realidad contemporánea, siendo numerosos los intentos recientes por rastrear en su reflexión sobre la experiencia totalitaria y la quiebra de las categorías tradicionales del pensamiento filosófico-político un aprendizaje para enfrentar el actual tiempo de incertidumbre y crisis de autoridad, trazando una correspondencia con los 'tiempos de oscuridad' que motivaron su obra a mediados del siglo XX. La expansión de los populismos de derecha y los repliegues nacionalistas, el descrédito de las fuentes de información y la denigración de todo estatuto de verdad, los debates sobre el pluralismo y los límites al ejercicio de las libertades públicas o el exilio y la condición del apátrida

y el refugiado son algunas tendencias y discusiones que encuentran en los textos de Arendt una anticipación o guía para comprender el mundo moderno.

Sin embargo, el objeto de este trabajo se hace cargo de otro motivo, no menos urgente para la actualidad del pensamiento arendtiano, a saber: la reivindicación de la memoria como parte consustancial de su reflexión sobre la temporalidad y la posibilidad de permanencia en un mundo marcado por la fragilidad de los asuntos humanos. El tratamiento de la memoria se encuentra en Hannah Arendt atravesado irremediablemente por el interrogante sobre cómo pensar después de la ruptura de la tradición, de la quiebra del puente que había sorteado durante siglos la brecha entre pasado y futuro y que, hasta la época moderna, nos dotaba de continuidad en el tiempo.

Pese a que no suele concebirse como una pensadora de la memoria, o al menos ésta no habitúa a considerarse un objeto prioritario de su trabajo, Arendt presta notable atención al lugar del recuerdo en la actividad humana, que comprende como el fundamento mismo de la actividad política. A partir de su preocupación por la permanencia, y en discusión con la tradición filosófica, Arendt retoma la jerarquía preplatónica de los modos de vida para elaborar una respuesta a la frágil temporalidad moderna, que precisa a través de la reactivación de la política como organización común del recuerdo. Asimismo, el significado de lo recordado sólo puede ser comprendido mediante una narración que reconoce la contingencia e impredecibilidad de los asuntos humanos, como condición para una política que se entiende como ejercicio público de memoria. Las líneas que siguen proponen, de acuerdo con esto, un rastreo panorámico del recorrido que la autora germano-estadounidense transita hacia una teoría política del recuerdo.

1. La política arendtiana y el problema de la permanencia

En el prefacio que introduce sus ensayos en *Entre el pasado y el futuro* (1961), Hannah Arendt recupera la metáfora de Kafka que presenta la historia como el campo de combate en el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan las unas contra las otras, mientras el hombre, situado en el punto de colisión, se esfuerza en combatir ambas fuerzas antagónicas para lograr mantenerse en pie. Así pues, es destacable para ésta que, en primer lugar, no solamente el futuro, sino también el pasado es visto como una fuerza y no, como suele concebirse, como una carga de la cual deberemos desprendernos si queremos continuar avanzando hacia el futuro; de igual modo que es el pasado el que nos impulsa hacia adelante y, como no cabría esperar, es el futuro el que nos empuja decididamente hacia atrás. Pero extrae otro aprendizaje del escenario kafkiano, a saber: sólo en la medida que se logra mantener una postura definida frente al pasado y el futuro, éstos adquieren su existencia: «esta inserción [del hombre] es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas contra otras y a actuar sobre el hombre, porque están enfocadas en la partícula que les

da su dirección»¹. Es, por tanto, a partir de esta metáfora que Arendt sitúa las condiciones del pensamiento contemporáneo, que tiene lugar, siempre y para cada generación, en esta brecha ubicada entre el pasado y el futuro.

En cierto modo, toda su indagación teórica parte de la inquietud de Arendt ante la dificultad e incapacidad de los hombres para desarrollar un ejercicio de pensamiento capaz de establecerlos, precisamente, en ese espacio intemporal que nos inserta de pleno en el tiempo². Es la tradición del pensamiento filosófico la que, para Arendt, desde los tiempos romanos, había salvado esta brecha, cuyo ensanchamiento se fue agravando cada vez más y más a medida que avanzaba la época moderna hasta constatarse, ya en el mundo moderno, la definitiva ruptura de dicha tradición³. El diagnóstico respecto de la imposibilidad de las categorías tradicionales del pensamiento político de dar cuenta de los fenómenos y sucesos que marcan la primera mitad del s. XX conduce a Arendt a emprender la tarea de construir la tradición hasta sus orígenes en la filosofía de Platón y Aristóteles, pero también, si cabe más importante, la tarea de recuperar aquellas experiencias que, como la vida en la *polis*, no habían logrado permanecer en el pensamiento político tradicional.

Así, la tradición de la filosofía política, que se inicia con la decadencia de la *polis* griega, ha podido ser peligrosamente identificada con el pasado mismo, y su moderna ruptura con el final del pasado o el final de la historia, lo que para Hannah Arendt revela la extraordinaria resistencia y consistencia de la categorías tradicionales del pensamiento político frente a la radicalidad de los cambios y las experiencias políticas modernas⁴. Lo decisivo es que, para ella, ni la tradición ni la autoridad que de ésta derivaban podían ser ya restauradas en el mundo posttotalitario⁵, lo que exige un ejercicio de reflexión respecto de las condiciones de la política cuando, siguiendo la propia metáfora arendtiana, han desaparecido los asideros que la tradición nos proporcionaba en el ejercicio del pensamiento.

En estas circunstancias, Arendt construye su concepto de política en el marco del desmantelamiento (*dismantling*) o deconstrucción de la tradición filosófica, que sitúa en el origen de la eliminación de las jerarquías y articulaciones entre las actividades de la *vita activa*, así como de la afirmación de la primacía de la *vita contemplativa*, condición que, considera, no se ha visto alterada de forma

¹ H. Arendt, *Prefacio*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona 1996, p. 17.

² Esta intemporalidad se deriva del convencimiento de que, si bien corresponde enfrentar dicha condición en el Mundo Moderno, en ningún caso esa brecha en el tiempo es en sí un fenómeno moderno, «quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra» (*ibid.*, p. 19).

³ Es importante advertir que en Arendt la Edad o Época moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno: «Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el s. XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas» (H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 2016, p. 18).

⁴ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, en *La promesa de la política*, editado por J. Kohn, Barcelona 2008, pp. 79-80.

⁵ J. Kohn, *Introducción*, en *La promesa de la política*, p. 18.

esencial por la ruptura de Marx y Nietzsche con dicha tradición⁶. Es por ello que se propone rastrear el significado originario de las actividades humanas, con el objeto de identificar los deslizamientos en el concepto de política en el comienzo de nuestra tradición.

Este ejercicio, que desarrolla sobre todo en *La condición humana*, aun cuando está presente a lo largo y ancho de su obra, parte de la constatación de un hecho: «[...] que la tradición platónica de pensamiento tanto filosófico como político comenzó con una inversión, [la cual] determinó en gran medida los modelos de pensamiento en los que cayó casi automáticamente la filosofía occidental»⁷. Esta inversión, derivada del final del modelo de la antigua ciudad-estado, supone la devaluación del significado original de la *vita activa*, la vida dedicada a la *polis* y los asuntos humanos (*bios politikos*), y la elevación de la *vita contemplativa*, la vida dedicada a la contemplación e indagación de los asuntos eternos (*bios theōrētikos*), en la jerarquía tradicional⁸. Para la filosofía que sigue la decadencia de la *polis*, las actividades de la *vita activa* son justificadas y juzgadas sólo en la medida que posibilitan una *vita contemplativa*, privando a los asuntos políticos de su pleno significado, ya que la política deja de tener un fin por sí misma para convertirse en un medio para alcanzar un fin, a saber: las condiciones para lograr una vida entregada a la filosofía. La degradación de la política es, para Arendt, la principal y más reveladora consecuencia de nuestra tradición filosófica para la historia del pensamiento político:

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe proporcionado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, [...] recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna. En este contexto, resulta irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo⁹.

Así mismo, la tradición no solamente invertiría la jerarquía entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, sino que también la jerarquía entre las actividades en el seno de la *vita activa*, cuya distinción proyecta Arendt como fundamento para su teoría de la acción: «uno de los conceptos más importantes, quizá el central, de la ciencia política»¹⁰. En este sentido, siguiendo a Aliaga¹¹, cada uno de los modos de actividad que Arendt atribuye a la vida humana constituye, en cierta manera, una respuesta a la pregunta por el tiempo en un mundo marcado por la fragilidad de los asuntos humanos: labor, trabajo y acción devienen, entonces, categorías temporales mediante las cuales tematiza las condiciones bajo las que se hace posible la existencia humana y que, a su vez, se relacionan con

⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁸ Ver *ibid.*, p. 26.

⁹ H. Arendt., *El final de la tradición*, en *La promesa de la política*, p. 123.

¹⁰ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, p. 82.

¹¹ R. Aliaga, *Temporalidad y política en el pensamiento de Hannah Arendt*, «Revista de Derecho UNED», 17, 2015, pp. 567-590.

la más básica y determinante de tales condiciones: el nacimiento y la muerte, la natalidad y la mortalidad. El tiempo se convierte en el criterio y medida de la determinación arendtiana de las dimensiones de la actividad humana, que se corresponden con desiguales grados u oportunidades para la permanencia.

La 'labor' es, en este sentido, la más primaria de estas formas de actividad, en la medida que, desde la perspectiva de la temporalidad, es su carácter preceder lo que caracteriza el sostenimiento y continuidad de la vida. Se trata de

la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida¹².

La labor está condicionada por la necesidad de la satisfacción de los procesos para la vida biológica, de forma que se encuentra ligada a la consumición de los productos que hacen posible la subsistencia y se desarrolla, por lo tanto, bajo las condiciones de repetición y circularidad del tiempo.

En segundo término, el 'trabajo' se realiza al margen de este ciclo vital de la especie, se corresponde con lo no natural de la existencia humana:

Proporciona un artificial mundo de las cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas¹³.

De esta manera, la actividad del trabajo contrapone, frente a la futilidad de la labor y la mortalidad de los individuos en su condición de seres vivos, un cierto componente de durabilidad, una permanencia material que proporciona una linealidad en el tiempo de la que carece la procesualidad de la labor: frente a ésta, o a diferencia de la misma, el trabajo 'proyecta' un mundo de artificios mediante modelos que operan bajo la lógica de medio-fin. Mientras que la labor se realiza en el consumo de alimentos, de productos que provee la propia naturaleza, en el trabajo prevalece el uso, la utilidad de las herramientas y fabricaciones: objetos producidos por los hombres que permanecen a lo largo del tiempo.

En último término, se encuentra la 'acción', como la forma más elevada que, de acuerdo con la teoría arendtiana, tienen las personas de vivir y experimentar, en la medida que se trata de la

única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política¹⁴.

¹² H. Arendt, *La condición humana*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

Es en este punto donde se sitúa el epicentro de la concepción arendtiana sobre la política, ya que es a partir de su teoría de la acción —elevada y distanciada en la jerarquía preplatónica respecto de las otras actividades de la *vita activa*— que Arendt precisa un concepto de poder y libertad, considerando las carencias de una tradición filosófica que no había contado nunca realmente con un concepto de lo político¹⁵. De acuerdo con esto, la filosofía política que sigue la decadencia de la *polis* únicamente lograría conservar y categorizar de forma rudimentaria el significado que las palabras *archein* y *prattein* conferían a las acciones humanas, que en nuestra modernidad operan inevitablemente bajo las lógicas de medios y fines, de gobernantes y gobernados:

En la Grecia clásica, *arché* tenía simplemente dos significados, comienzo y gobierno, pero anteriormente indicaba que aquel que comienza es el líder natural de una empresa que necesariamente necesita del *prattein* [actuar o hacer, en el sentido de conducir] de sus seguidores para ser completada¹⁶.

De esta manera, la acción constituye la actividad por excelencia de la política, solamente en la medida que se encuentra ligada, además de a la pluralidad, a la condición de la natalidad: es a través de la acción que todos tenemos la capacidad de iniciar algo novedoso, de tomar la iniciativa e insertarnos en el mundo a partir de un ‘segundo nacimiento’, lo que permite a Arendt elevar la condición de la natalidad, frente a la mortalidad y la idea de finitud, como categoría central del pensamiento político, que se verá devaluada por el embate de una filosofía de la historia¹⁷. Este sentido de la iniciativa resulta por completo indisociable de su concepción de la política, dado que «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar»¹⁸. No obstante, este comienzo libre y espontáneo solamente puede ser tal a condición de la pluralidad que caracteriza las acciones de los hombres, como una paradójica pluralidad de seres únicos, en el sentido de que

tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse¹⁹.

Junto a la ‘acción’, que se corresponde con el ejercicio de empezar algo nuevo, con la realización de la condición de la natalidad, el ‘discurso’ se corresponde con la realización de la condición de la pluralidad: de vivir conjuntamente como seres únicos entre iguales. Así, es mediante la acción y el discurso que el agente

¹⁵ J. Abellán, *Política. Conceptos políticos fundamentales*, Madrid 2012, p. 348.

¹⁶ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, p. 82.

¹⁷ H. Arendt, *Comprensión y política*, en *De la historia a la acción*, Barcelona 1995, pp. 42-43.

¹⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

se presenta en el espacio público, un ‘espacio de aparición’ en el que los hombres revelan su unicidad en el encuentro con otros, condición de posibilidad para el desarrollo de la acción política. Únicamente en presencia de otros, la política se define como capacidad de las personas para actuar en condiciones de pluralidad, igualdad y libertad, que Arendt recupera en el sentido que los griegos conferían al hecho de convivir y actuar en el espacio de la *polis*, hasta el punto que «ser libre y vivir en una polis eran, en cierto sentido, uno y lo mismo»²⁰.

En este punto, vemos que, en la teoría política arendtiana, labor, trabajo y acción distinguen tres formas de afrontar la temporalidad humana, en la medida que todas ellas tratan de conferir algún grado de permanencia a la existencia de seres mortales como los hombres, ya sea a través de la vida material, las cosas que producimos, o los actos y palabras. Para Arendt, son estos últimos, el resultado de la acción, aquellos que más gravemente se ven afectados por la fragilidad de los asuntos humanos, en la medida que, al contrario que las dos primeras, que pueden realizarse individualmente, la acción sólo y en exclusiva puede realizarse en presencia de otros. Estar aislado equivale, en términos arendtianos, a perder la capacidad misma de actuar, de la misma forma que

la creencia popular en un hombre fuerte que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos ‘hacer’ algo en la esfera de los asuntos humanos —hacer instituciones o leyes, por ejemplo— de la misma manera que hacemos mesas y sillas²¹.

En este sentido, la particularidad de la acción política reside en que, como ya hemos avanzado, la aparición en el espacio público está condicionada por la pluralidad de dicha actividad, por lo que depende no sólo del agente que actúa o habla, sino del total de los otros que lo acompañan, la realización completa de la acción, cuyas consecuencias o términos no pueden ser previstos o proyectados —como en la fabricación de los objetos— por quien inicia la actividad. Es aquí cuando el significado de *archein* y *prattein* es evocado por Hannah Arendt en su recuperación de la política prefilosófica: «parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo [*archein*], realizado por una sola persona, y el final [*prattein*], en el que se unen muchas otras para ‘llevar’ y ‘acabar’ la empresa aportando su ayuda»²². Esta falta de predicción define por completo el ejercicio de la política y es, con todo, en el ejercicio de la política donde los seres humanos pueden encontrar con mayor carga de profundidad una inmortalidad para su fútil existencia terrenal.

De esta manera, si en un ‘primer concepto’, la política está marcada por la espontaneidad, contingencia e imprevisibilidad de las acciones, y sólo hace su aparición cuando los hombres están juntos como iguales en un espacio de

²⁰ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona 1997, p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 212.

²² *Ibid.*

libertad²³, podemos igualmente hablar de un ‘segundo concepto’ de política en Arendt, que completa su reflexión en torno a la temporalidad de la existencia humana. Y es que la pregunta por el tiempo encuentra, en la política arendtiana, una respuesta en la capacidad para proporcionar a la más frágil y perecedera de nuestras creaciones (actos y palabras) la más elevada de las permanencias, a fin de que «los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos»²⁴. Es en la ‘solución griega’ donde Arendt localiza dicha permanencia, sobre la que fundamenta su contribución a la reflexión sobre la memoria.

2. La solución griega o el recuerdo de la *polis*

En relación con lo esbozado, conviene precisar un interrogante inexorable, a saber: ¿de qué manera puede la política encontrarse sujeta, más que ninguna otra actividad, a la fragilidad que define la temporalidad humana y, a su vez, revelarse como el más meritorio de los esfuerzos de los hombres por alcanzar la inmortalidad? El acoplamiento entre ambas conceptualizaciones, que Antonio Gómez Ramos considera inconcluso y no explicitado en los textos de Arendt²⁵, puede, no obstante, identificarse de manera fragmentada, aunque persistente, en el desarrollo de su argumentación sobre las condiciones para la política. En este sentido, Arendt sentencia, en el que resulta ser uno de los pasajes más elocuentes de *La condición humana*, la absoluta dependencia que la política establece para con la permanencia de la esfera de los asuntos humanos:

Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecer para una generación y planearlo sólo para los vivos. [...] Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. [...] Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro, estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros²⁶.

Únicamente en el espacio de aparición que emerge cuando las personas se agrupan y conviven mediante el discurso y la acción puede la existencia humana lograr un cierto grado de durabilidad. En este punto podemos situar, de hecho,

²³ Hannah Arendt expresa su confianza en que una «retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba con el concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario lo político no lo es. [...] Desde un punto de vista histórico, sólo unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad» (*ibid*, p. 71). Es este ‘recuerdo de la política’, del significado que le conferían los griegos en la *polis*, lo que singulariza la obra teórica de la autora.

²⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 31.

²⁵ A. Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, «Isegoría», 37, p. 190.

²⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 64.

el concepto que desarrolla Arendt del poder, que opera siempre en el espacio de la acción concertada entre los hombres y se contrapone a la individualidad e instrumentalidad de la violencia, de forma que hablar de un poder no violento es, en términos arendtianos, una reiteración, en cuanto que «el poder y la violencia son opuestos, donde uno domina absolutamente falta el otro; la violencia aparece allí donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder»²⁷. Si la irreductible pluralidad de los hombres constituye la condición más elevada del espacio público, el poder es aquello que asegura su pervivencia, de igual modo que la materia asegura la inmortalidad del fruto de la labor y el trabajo: «Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción [...] y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder»²⁸. El poder es, en Arendt, aquello que surge 'entre' los hombres cuando actúan juntos, por lo que, cuando éstos dejan de permanecer en un espacio común, cuando la comunidad política en la que se había originado el poder se desvanece, ese poder también desaparece.

Aquí, con el objetivo de comprender la noción arendtiana de 'inmortalidad', resulta decisiva la recuperación que la autora hace de la relación que, en la poesía e historiografía griegas, mediaba entre historia y naturaleza o, lo que es lo mismo, entre el mundo humano y el mundo no humano. Así, en su ensayo *El concepto de historia: Antiguo y moderno*, Arendt asume la preocupación que poetas como Homero o historiadores como Heródoto y Tucídides expresaban por la grandeza de los mortales, como algo que se distinguía, de hecho, de la aun mayor grandeza de la naturaleza y los dioses. Lo decisivo es que, para éstos, es la inmortalidad lo que traza una línea divisoria entre los seres humanos y el mundo natural: en un cosmos en el que todo es inmortal, en el que las cosas de la naturaleza se mantienen siempre presentes —los animales no tienen individualidad, sino que sólo existen en cuanto miembros de su especie—, es la condición de ser mortales lo que distingue la existencia humana. Se trata de dos fórmulas contradictorias de experimentar el tiempo, de forma que la vida humana «se distingue de las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo lo hace en un orden cíclico»²⁹.

Es por ello que el producto del trabajo alcanza su durabilidad, la existencia de un artificial mundo de las cosas, en la medida que depende de la materia que nos provee la naturaleza, que le confiere parte de su condición imperecedera. Sin embargo, no es este el caso de las actividades que se realizan única y directamente entre los mortales, cuyas acciones y palabras —y esto es lo importante— «jamás pueden superar el momento de su realización, jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo»³⁰. Así pues, lo que interesa a la autora realmente es la idea de que, pese a la diferente condición temporal de hombres y naturaleza,

²⁷ H. Arendt, *Sobre la violencia*, Barcelona 2005, p. 77.

²⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 224.

²⁹ H. Arendt, *El concepto de historia: Antiguo y moderno*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

no media entre ambas esferas una conexión real de oposición, sino que aquéllos tienen la capacidad de —y en cierto grado, si atendemos al lenguaje arendtiano, un ‘deber de’³¹— salvar dicha distancia a través de la dignificación que le confiere su recuerdo, dado que

si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria³².

La crítica de Arendt hacia el encumbramiento de la contemplación por parte de los filósofos se relaciona, de hecho, con el desprecio o, por lo menos, la duda de los mismos acerca de las posibilidades de la *polis* para con la inmortalidad o la permanencia de la esfera de los asuntos humanos. La preocupación por la inmortalidad, presente en la poesía e historiografía —que para Arendt, siguiendo a Aristóteles, no se contraponen plenamente—, es sustituida en la filosofía por una preocupación por la ‘eternidad’, ante la que cabe una actitud despreocupada por la vida en común y plural entre los hombres, siendo únicamente mediante el recogimiento en el pensamiento metafísico que éstos pueden aproximarse a lo ‘verdaderamente’ persistente, de habitar en las cercanías de lo que perdura para siempre. La contemplación, no la acción ni el discurso, es el único medio de permanencia posible³³. La ruptura entre pensamiento filosófico y acción política se justifica, así, por la contradicción que media entre ambos, lo que termina por enterrar hasta hoy el auténtico sentido y fundamento de la actividad política:

Políticamente hablando, si morir es lo mismo que ‘dejar de estar entre los hombres’, la experiencia de lo eterno es una especie de muerte. [...] Y [los filósofos] lograron tan eficazmente convertir la *vita activa* y el *bios politikos* en asistentes de la contemplación, que ni siquiera el surgimiento de lo secular en la Edad Moderna y la concomitante inversión de la jerarquía tradicional entre acción y contemplación bastó para salvar del olvido la lucha por la inmortalidad, que originalmente había sido fuente y centro de la *vita activa*³⁴.

³¹ *Ibid.*, p. 56: «La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie, y la inmortalidad es lo que, por tanto, los mortales deben tratar de lograr». No debe sorprender, pese a todo, el sentido normativo que, en conjunto, atraviesa la obra teórica de Hannah Arendt, que se ubica, junto a Leo Strauss, Eric Voegelin o Hans Morgenthau, en el enfrentamiento con quienes, en la segunda mitad del siglo XX, entienden la Ciencia Política como aquella disciplina que describe comportamientos políticos y elabora pronósticos; mientras que Arendt la entiende como actividad de carácter histórico y orientada a la teorización normativa de la política. Sobre esta lectura, ver J. Abellán, *Política*, pp. 332-333.

³² H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 51.

³³ Se refiere, aquí, a la experiencia del filósofo tal y como se presenta en el platónico mito de la caverna, en cuanto que sólo una vez liberado de las ataduras que lo encadenaban junto a ‘otros’, puede el individuo realizarse en su plena singularidad, libre de todo acompañamiento, y dejar atrás para siempre «las acciones sin sentido de los hombres que no abandonan la caverna de la existencia humana para contemplar las ideas eternas visibles en el firmamento» (H. Arendt, *La condición humana*, p. 318).

³⁴ *Ibid.*, p. 318.

Y es aquí, en la solución griega al problema de la permanencia, donde ese segundo concepto de política toma forma, en la fundamentación de una noción de poder que reconoce la memoria como sustancia misma de lo político. La fundación de la *polis* es, en el imaginario arendtiano, el original y prefilosófico remedio para enfrentar las consecuencias de la efímera experiencia de la acción humana, una solución que extrae de la lectura del discurso fúnebre de Pericles que recoge Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, sobre la que construye su teoría acerca de la centralidad del recuerdo para el establecimiento y preservación de los cuerpos políticos, que precisa con las siguientes palabras:

La organización de la *polis* [...] es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la *polis* duraría el breve momento de la ejecución y necesitaría de Homero y de 'otros de su oficio' para que la presentaran a quienes no se encontraban allí³⁵.

La muerte de Pericles y la derrota de la alianza ateniense en la guerra marcan, de algún modo, el declive del modelo político de la ciudad-estado: la *polis* deja de ser el espacio para la acción y el discurso. Hasta ese momento, desde el comienzo hasta su final, la función de la política fue hacer parte de la vida común aquello que en tiempos pretéritos había sido extraordinario y sólo al alcance de unos pocos: de la inmortalidad que alcanzaban los actos heroicos y grandes hazañas mediante la permanencia que la poesía les proporcionaba. Así, la *polis* ofrecía al común de los mortales lo que Homero sólo había ofrecido a los héroes: la posibilidad de permanecer en la memoria de las generaciones contemporáneas y venideras. Ser ciudadano de la *polis* es una experiencia merecedora del

elogio que no envejece y la tumba más insigne, que no es aquella en que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo que surja para recordarlo tanto de palabra como de obra, [...] un recuerdo no escrito, un recuerdo que está más en los sentimientos que en la realidad de una tumba³⁶.

La política como recuerdo organizado, como sustancia de la actividad en la esfera pública, define el aprendizaje que Arendt extrae de las palabras que Pericles profesa ante los ciudadanos en su oración por los fallecidos durante la guerra, en la que enaltece los valores de la vida en la *polis* ateniense. La lectura arendtiana inspira un concepto de la memoria por el cual ésta no es un efecto o finalidad de la política, sino que es una parte consustancial de su significado. Tal concepto se corresponde con lo que Antonio Gómez Ramos denomina la «definición de Pericles»³⁷, sobre la que cabe precisar —sugiere— una serie de aclaraciones para prevenir erróneas interpretaciones, comúnmente asociadas a

³⁵ *Ibid.*, p. 221.

³⁶ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, Madrid 1990, pp. 458-459.

³⁷ Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, pp. 187 y ss.

otros conceptos que la teoría social contemporánea ha elaborado del término 'memoria'. Son tres los elementos que el autor destaca de la lectura arendtiana de Tucídides.

En primer lugar, el concepto arendtiano de memoria no constituye un alegato comunitarista ni presupone la uniformidad u homogeneidad del recuerdo, como pudiera juzgarse en un sentido étnico, religioso o nacionalista, sino que prevalece el contenido que Arendt atribuye a la libertad de la vida en la *polis*, asentada en la pluralidad, condición básica de la acción y el discurso, en la medida que sin la distinción que media entre los iguales no cabrían ni los actos ni las palabras para entenderse. La definición arendtiana de política resulta, pues, contradictoria con una noción unitaria de la memoria colectiva, aproximándose, en su lugar, a una suerte de culto secular de corte republicano³⁸.

En segundo lugar, hay que reparar en el desacierto de identificar el recuerdo, tal y como se plantea aquí, con un tipo de conmemoración ritual o triunfalista, como podría inferirse del enérgico entusiasmo de Pericles al honrar a los caídos en la guerra contra los peloponenses, entusiasmo también presente en multitud de ceremonias de tipo militar, patriótico o chovinista en el mundo moderno; si bien éste no es el caso del concepto que maneja Arendt. Para ésta, como vemos a través de las palabras de Tucídides, el recuerdo de aquellos que nos precedieron no se 'conserva' en un sentido material —en las tumbas «en que yacen»—, sino que éste remite a un sentido más significativo que las meras conmemoraciones localizadas espacial y temporalmente: remite a su recuerdo «tanto de palabra como de obra». La memoria no opera, aquí, como lo hacen los *Lieux de mémoire* que describe Pierre Nora, que forman parte de la construcción histórica de los Estados nacionales, sino que dicho recuerdo sólo cobra existencia en el lenguaje político y social: en los discursos y narraciones que median entre los ciudadanos de la *polis*. Así pues,

la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás³⁹.

En tercer y último lugar, Gómez Ramos destaca, quizás sobre todo lo demás, que la teoría de Arendt no establece un imperativo ético de la memoria, ni un imperativo sobre el contenido de la misma, como el «deber de la memoria» que Todorov denuncia como fuente potencial de abusos⁴⁰. Así pues, el normativismo de la posición arendtiana no lo es relación con el sentido o la fuerza del ejercicio del recuerdo, sino que, en su lugar, presupone dicho ejercicio como *raison d'être*

³⁸ Autores como Chantal Mouffe han destacado la contribución del pensamiento arendtiano, que inscribe en la tradición del republicanismo cívico, a la revalorización de la esfera pública y la rehabilitación de una noción de 'virtud pública', coma respuesta a la crisis del sistema político democrático. Sobre esto, ver Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona 1999, p. 59.

³⁹ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona 2006, p. 102.

⁴⁰ T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona 2000.

de la política. No puede concebirse la permanencia de la comunidad política sin estar aseguradas las condiciones para su persistencia en la memoria colectiva. La reivindicación arendtiana del recuerdo no se relaciona con un sesgo faccionalista o identitario, en los términos que adopta la nostálgica «folkmodernidad»⁴¹, sino que representa, en cierto grado, una alternativa no explicitada a la temporalidad quebrada de las sociedades modernas. A partir del ‘recuerdo de la política’ como espacio de aparición de sujetos libres y plurales, Arendt estaría introduciendo las claves para una ‘política del recuerdo’ capaz de proporcionar alguna permanencia en un mundo que, tras la ruptura de la tradición, parece ya no recordar nada.

3. La política contra la historia

Una de las lecturas más interesantes y, sin duda, prolíficas que se han realizado de la obra teórica de Arendt pasa por identificar en sus textos una crítica de la modernidad, en un sentido general, pero sobre todo una crítica de las categorías que definen el concepto de historia y la conciencia histórica moderna, en la cual cabe detenerse para comprender la relación que tiempo y política entablan en su teoría sobre las condiciones de la memoria en el mundo moderno. Así, conviene relacionar los motivos que justifican el análisis crítico que Arendt desarrolla de las filosofías de la historia o, mejor, del común denominador que, de acuerdo con las distinciones y desplazamientos de las actividades humanas, agrupa estas filosofías bajo la fórmula particular con la que la modernidad ha tratado de salvar las incertidumbres e inseguridades de la acción. Sólo si comprendemos el intento de reversión mediante el cual el pensamiento moderno habría tratado de ensalzar de nuevo la *vita activa* sobre la filosófica contemplación de lo eterno, es posible identificar los principios que sostienen la centralidad de la categoría de progreso en la moderna concepción de lo histórico.

De acuerdo con esto, la historia tal y como se entiende en la época moderna es el resultado de un nuevo y complejo deslizamiento en la jerarquía tradicional que, con Platón —sobre todo— y con Aristóteles, no sólo había hecho primar la posición del pensamiento y la *vita contemplativa* sobre la actividad humana, sino que también había anticipado una devaluación de la acción respecto de la labor y el trabajo, en la medida que la filosofía clásica terminaría por afrontar su sospecha hacia los asuntos políticos —frágiles e impredecibles— como si fueran o pudieran llegar a ser tratados de igual manera que los productos derivados del proceso de fabricación. El trabajo se convierte, así, en la actividad preferida para salvaguardar los asuntos humanos de su propia fragilidad. Pese a la confusión que puede producir esta filosófica predilección —cuestión que la propia autora reconoce—, es posible llegar a comprenderla si asumimos

que la contemplación y la fabricación tienen una afinidad interna y no se hayan en la misma inequívoca oposición entre sí como la contemplación y la acción. La

⁴¹ Ver D. S. Garrocho, *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*, Madrid 2019, pp. 141 y ss.

cuestión decisiva fue que la contemplación se consideró que también era un elemento inherente a la fabricación, puesto que el trabajo del artesano se guiaba por la *idea*, el modelo que contemplaba antes de que comenzara el proceso de fabricación y después de que terminara⁴².

Lo relevante, en este punto, es que, ni siquiera la ruptura moderna con la tradición —que Arendt atribuye principalmente al pensamiento marxiano— fue capaz de eliminar la primacía del trabajo y la fabricación como la más importante e impercedera de las actividades que los seres humanos pueden realizar en este mundo para asegurarse un principio de permanencia. Tal y como había sido concebida por los griegos en la *polis*, la acción era incapaz de dejar un producto tras de sí, siempre sujeta a la contingencia de la libertad humana y con efectos impredecibles para su iniciador, por lo que, aun cuando reinvierte la tradicional relación entre *vita contemplativa* y *vita activa*, ésta última jamás recuperaría su sentido original: a los ojos del pensamiento moderno, «comparado con la futilidad y fragilidad de la acción humana, el mundo generado por la fabricación tiene una permanencia perdurable y una solidez tremenda»⁴³. Como trata de aclarar Arendt, no es en la modernidad cuando se declara por vez primera la inutilidad de la acción —ya se había anticipado la filosofía griega—, pero sí la primera que dicho repudio se acompaña de una reemergencia de la preocupación por alcanzar algún tipo de inmortalidad terrena.

El planteamiento arendtiano, aquí, pasa por considerar esa revitalización del interés por las actividades de los hombres como un redescubrimiento de que, una vez debilitado el concepto de inmortalidad trascendente —sólo más allá de este mundo puede el hombre lograr una permanencia intemporal—, propio del imaginario cristiano, aquéllos pueden alcanzar también la inmortalidad terrena; convicción que explica que las fuentes antiguas volvieran a gozar de actualidad en un mundo secularizado que, pese a todo —y aquí radica la distancia moderna respecto de la solución griega—,

no recuperó la antigua certeza de que el mundo era más permanente que cada hombre y de que las estructuras políticas eran una garantía de la supervivencia terrena tras la muerte, de modo que la antigua oposición de una vida mortal y un mundo más o menos inmortal se diluyó: tanto la vida como el mundo se habían vuelto percederos⁴⁴.

En este punto, un elemento a tener en cuenta, que puede verse fácilmente sobreentendido, es la utilización que Arendt hace del concepto de secularización, en ocasiones concebido como la adaptación o continuación de las categorías de la teología medieval cristiana en el pensamiento secular moderno. Para Arendt, las nociones cristiana y moderna de la historia no mantienen, sin embargo, una relación de continuidad la una con la otra, sino que la noción de secularización

⁴² H. Arendt, *La condición humana*, p. 327.

⁴³ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

sólo resulta válida si por ello no se entiende más allá del ascenso de lo secular y el eclipse de lo trascendente: en términos arendtianos, es la emancipación de lo político respecto de lo religioso aquello que tematiza la secularización, aun cuando la política moderna poco o nada tiene que ver con cómo se entendía en el contexto de la *polis*⁴⁵. El criterio de esta distinción es temporal, en cuanto que nada resulta más ajeno a la conciencia histórica moderna que la noción cristiana de que la historia tiene un inicio y, lo más importante, tiene un final: la profecía apocalíptica, el futuro como final de los tiempos, había operado como factor de integración de la comunidad cristiana⁴⁶. Contrariamente, el tiempo secularizado de la Edad Moderna se distingue por su infinitud hacia el pasado y hacia futuro, de tal forma que

lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. [...] Vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas. Nada podría ser más alejado de pensamiento cristiano⁴⁷.

En la teoría de Arendt, el concepto de secularización hace referencia, por lo tanto, a una discontinuidad histórica y no a una continuidad o traslación de significado entre ambos momentos. Con todo, Forti⁴⁸ cuestiona hasta qué punto Arendt consigue distanciarse realmente de las teorías de la secularización que tan duramente critica, en la medida que su pensamiento traslada al interior de la modernidad —que no espera encontrar la permanencia en la transmisión de un mundo común mediante el recuerdo, como en la *polis*, ni la inmortalidad en la eternidad de un mundo trascendente, como en la cristiandad— las condiciones para encontrar una inmortalidad terrena en la perpetuación de la vida humana: de la humanidad en su conjunto. Para la autora, de hecho, «es la secularización del principio cristiano de la sacralidad de la vida la que diseña la fisonomía de la época moderna, así como su noción de la historia que celebra la inmortalidad del género humano»⁴⁹.

Son dos, siguiendo esta crítica, las consecuencias de este deslizamiento para la noción de tiempo histórico que habrá de predominar la conciencia moderna: por un lado, que la modernidad no es capaz de liberarse del todo de la necesidad de permanencia, de la necesidad de un sentido que sobreviva a la mortalidad de nuestra vida biológica; por otro lado, que, frente a la comunidad política griega y la eternidad individual cristiana, la era moderna busca esa continuidad en/para la totalidad de la vida humana, y que el camino para alcanzar dicho propósito no es otro que el de una filosofía de la historia.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 72 y ss.

⁴⁶ Ver R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona 1993, p. 26.

⁴⁷ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 77.

⁴⁸ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Madrid 2001, pp. 264 y ss.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 265.

Así pues, vemos que la modernidad recupera un cierto interés por los asuntos que corresponden a la esfera de la política, aun cuando, en términos arendtianos, dicho interés es una simple apariencia, en cuanto que la inversión moderna entre pensamiento y acción sólo es tal en la medida que la actividad del ‘hacer’ ocupa por completo el lugar que antiguamente le correspondía al ‘actuar’. Es a raíz de esta sustitución que la lógica procesual de la fabricación pasa a modelar la acción política moderna, de tal manera que «a partir de entonces, todo el progreso moderno ha estado muy íntimamente ligado al desarrollo cada vez más refinado de la manufactura de útiles e instrumentos»⁵⁰. La política moderna se revela, bajo esta inversión, como tremendamente antipolítica, ya que traslada al campo de la actuación y la libertad la plena racionalidad teleológica del mundo del trabajo, subsumiendo la significación que la política otrora tenía por sí misma bajo la modalidad del proyecto y el proceso histórico. Bajo esta formulación, la historia asume el razonamiento de una filosofía finalista, a imitación de la actividad del fabricante, privando a las acciones humanas de su real significación. Se produce, en el marco de la filosofía de la historia, un cambio de contenido semántico entre los términos de significado y fin, de forma que «sólo el fin general puede determinar la primacía del significado particular»⁵¹.

Es en la crítica de este intercambio que la teoría política arendtiana se precisa como recuperación de la experiencia del tiempo de la *polis*, donde las acciones concretas y libres —no necesarias para un propósito que las trasciende— eran las que significaban el mundo. De forma radicalmente opuesta, para la moderna conciencia histórica, los «procesos invisibles» invalidan la significación particular de lo concreto, de tal forma que los acontecimientos y acciones singulares están sujetas irremediabilmente al significado de lo universal. El proceso adquiere «un monopolio de universalidad y significado»⁵². La idea de la historia como proceso y singular de carácter universal es lo que termina por anular la posibilidad de la política, lo que justifica la efusividad de la crítica arendtiana del desplazamiento por el cual el pensamiento moderno lleva a cabo

la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un 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 política⁵³.

Esta huida hacia el todo se explica, de este modo, por la pérdida de significado de lo singular, como resultado de siglos de desprecio filosófico hacia la esfera de los asuntos humanos, el cual, pese a sus esfuerzos, la modernidad no ha logrado abandonar del todo en su intento por romper con la tradición. El giro moderno, por lo tanto, más que abandonar la duda hacia lo político, convierte el principio de utilidad, el énfasis en el proceso de fabricación de útiles para

⁵⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 320.

⁵¹ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 254.

⁵² H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 72-73.

⁵³ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 47.

la fabricación de otros útiles, en el principio-guía de las acciones humanas, de forma que el *homo faber* se convierte en la figura central del concepto moderno de historia⁵⁴. Para Arendt, el origen de esta noción se relaciona con la pérdida total de confianza en la capacidad de experimentar y comprender el mundo que no ha sido producido por las manos del hombre: «la idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana»⁵⁵. Sólo la verdad histórica, aquella ligada al hacer de los hombres, puede ser objeto de conocimiento, en la medida que la historia es el único proceso que debe toda su existencia a lo humano, a diferencia de los procesos naturales o físicos.

Esta facticidad de la historia resulta de considerar cualquier actividad humana como una actividad fabril, de forma que la principal fabricación, la experiencia histórica misma, se encuentra a disposición y planificación de las fuerzas sociales. Así pues, para Arendt, «cada vez que la época moderna tuvo motivo para esperar una nueva filosofía política, obtuvo en su lugar una filosofía de la historia»⁵⁶. La derivación de la conciencia política de la conciencia histórica, la degradación de los significados políticos en fines históricos, está contenida en el núcleo de Hegel, cuya metafísica de la historia representa para Arendt el más elevado desprecio de la contingencia y la más explícita reducción de los acontecimientos humanos a simples medios de un sentido que los trasciende⁵⁷; pero está contenida, también, de forma particular en Marx, para Arendt el más consecuente en el desarrollo de la moderna idea de la historia como elaboración, ya que es único que asume que, si la historia se hace, ésta tendrá también un final, un resultado que culmine ese proceso⁵⁸.

De esta manera, la confusión de política con historia es el núcleo de la crítica arendtiana de la filosofía moderna, cuya procesualidad no puede garantizar, pese a su propósito, ningún tipo de inmortalidad en el sentido que plantea la autora. Y esto es así porque, a fin de cuentas, la dimensión del pasado es eliminada por completo en la modernidad, dado que su finalismo devalúa todo aquello que ha precedido cada nuevo acontecimiento, que pierden asimismo su singularidad y pluralidad de los seres humanos cuando se juntan unos con otros. Por otro lado, sólo una férrea e ingenua confianza en la capacidad humana de predecir el curso de los hechos, en el marco de una lógica causalista, puede alimentar la creencia de que la contingencia política puede quedar encorsetada entre los márgenes del progreso histórico, siendo el propósito de Arendt superar tales concepciones en favor de lo que, consideramos, configura la anticipación de una (teoría) política del recuerdo: una actualización del concepto griego de la política en el mundo moderno, con la esperanza de que arroje algo de luz sobre nuestras posibilidades de permanencia.

⁵⁴ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 320 y ss.

⁵⁵ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 71.

⁵⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 356.

⁵⁷ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 251.

⁵⁸ H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 88-89.

4. Recuerdo, narración, comprensión

En el ensayo que le dedica a Walter Benjamin, Arendt apunta que éste «sabía que la ruptura en la tradición y la pérdida de autoridad que se dio en su vida eran irreparables, y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado»⁵⁹. Encontrar esas nuevas formas llegaría a ser una prioridad en el trabajo de Benjamin, que logra concretar precariamente en sus *Tesis sobre la historia*, donde se vislumbra un tratamiento de lo pretérito a partir de lo discontinuo, de los fragmentos del pasado que se recuperan en el momento del estallido de la tradición histórica. Esta operación permite abandonar la visión de la historia como un todo continuo y direccionado hacia el futuro, para así aproximarnos al significado de unos sucesos irreductibles al curso del proceso histórico, a partir de un «vínculo establecido sobre la ejemplaridad fragmentada, que descansa en la condición de la ruptura con la tradición»⁶⁰.

Si bien el contenido de la teoría benjaminiana no lo encontramos explicitado en Arendt, éste se encuentra latente en el recorrido que sigue la autora desde su crítica del concepto moderno de historia hasta su propuesta sobre la elaboración de memoria en el espacio público y la reactivación de la política como dimensión primordial de la experiencia. Así, en las conclusiones del referido ensayo, Arendt presenta una poética caracterización de esta nueva forma de tratar con el pasado, que contiene los elementos centrales de la interpretación que hace la autora del pensamiento benjaminiano, cuando nos dice que Benjamin

trabaja con los ‘fragmentos de pensamiento’ que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren la transformación del mar’ y sobreviven en nuestras nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos⁶¹.

Arendt caracteriza a través de la imagen del pescador de perlas la labor que Benjamin desarrollaba en su acercamiento a la historia, una vez que la tradición había perecido y sólo dejaba tras de sí los restos diseminados de lo que antaño tenía sentido histórico. Después de las experiencias políticas del s. XX, la historia ha dejado ser transmisible, por lo que de nada sirve intentar restaurar el sentido perdido de continuidad, no es posible ya suturar la ruptura de la experiencia, de

⁵⁹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 1999, p. 178.

⁶⁰ E. Goyenechea, *Walter Benjamin y Hannah Arendt. La noción del tiempo y la tarea del historiador*, «Colección», 21, p. 47

⁶¹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 190-191.

modo que Benjamin y Arendt no tratan de resucitar épocas extintas, sino rescatar las perlas que yacen olvidadas en un pasado que somos ya incapaces de reconocer en el hilo de nuestra tradición. Es a través del ‘recuerdo’ de estos ‘fragmentos de pensamiento’ que la teoría benjaminiana enfrenta la incapacidad de recomponer la historia como había sido entendida hasta entonces, y esto es lo que Hannah Arendt asume como propio en su crítica del pensamiento moderno, que dirige en positivo hacia el valor que adopta lo discontinuo y singular en la monotonía del proceso: «el tema de la historia son estas interrupciones, en otras palabras, lo extraordinario»⁶². Para ambos, la tarea más importante es la de reflotar aquellas experiencias extraordinarias del pasado que merecen ser devueltas al «mundo de los vivos» y que son algo más que partes insignificantes de un todo agonizante.

La historia arendtiana no es una filosofía de la historia, sino que está formada por las fisuras que ésta había tratado de allanar y, con ello, encubrir o anular las consecuencias de la acción, de las experiencias que emergen en el espacio de relación de las personas, condicionadas por la natalidad, por la celebración de la iniciativa como fundamento de lo político. Es por ese motivo que Arendt rehúye de la lógica de ‘causalidad’ que había sostenido la mirada historicista del pasado, en la medida que ésta negaba, mediante las categorías de causa-efecto, el carácter singular y libre del acontecimiento, cuya irrevocable novedad quedaba aplacada por la búsqueda de tendencias generales al curso impredecible de los hechos. Así pues, en *Comprensión y política*, Arendt desarrolla con claridad los principios de su concepto de historia, como alternativa al espíritu profético del historiador que, al igual que el futuro, considera posible ‘predecir’ los sucesos del pasado a través de un encadenamiento causal, mientras que, para ella,

el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él⁶³.

La historia surge en las fracturas del tiempo lineal, cuando los sucesos pueden ser apreciados en su unicidad y no como consecuencia ‘necesaria’ de ninguna causa. Y es por ello que, prosigue,

es tarea del historiador descubrir, en cada periodo dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración [*story*] tiene un comienzo y un final, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [*history*] misma. Y la historia es una narración que tiene muchos comienzos pero ningún fin⁶⁴.

El lugar del historiador es ocupado, en Arendt, por un narrador, cuya figura resulta mucho más adecuada para ilustrar la manera que tiene de aproximarse al pasado histórico, que pasa no sólo por ‘conocerlo verdaderamente’ —como diría

⁶² H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 50.

⁶³ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 41.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 41-42.

Benjamin— sino sobre todo por comprenderlo en el contexto de la experiencia contemporánea, de modo que es bajo la fórmula de una ‘comprensión narrativa’ que mejor podemos captar el sentido de su propuesta para lograr la cristalización de lo fragmentario⁶⁵. Este interés en la narración responde, principalmente, a su propia concepción de la acción humana, en la medida que su significado sólo se concreta en presencia de otros, en el ‘entre’ los hombres, de manera que ningún actor puede ‘hacer’ la historia, sino que ésta solamente es capaz de realizarse en palabras de un autor que no ha iniciado el acontecimiento. Arendt insiste en que

aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias [...] revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y su paciente, pero nadie es su autor⁶⁶.

De acuerdo con ello, lo histórico deja de estar ligado a la facticidad con la que los hombres creían modelar el devenir de los tiempos, que confería una seguridad inusitada de predicción en el campo de los asuntos humanos, de igual manera que el artesano no se sorprendía nunca por el resultado final de tu trabajo: «sólo el condicionamiento total, es decir, la abolición total de la acción, puede traer la esperanza de enfrentarse con lo impredecible»⁶⁷. El significado de la acción sólo se revela en el narrador, es éste el que puede captar y ‘hacer’ algo semejante a una historia, a cuya realización los agentes concurren con sus acciones de inevitables e impredecibles efectos, una vez entran en el ámbito de la libertad humana⁶⁸. Es aquí, por lo tanto, cuando se evidencia el significado político de la historia, que frente a la ‘ficción’ —sugiere Arendt— que enmascaraba las filosofías modernas bajo la máscara de fuerzas, ideas o tendencias, se afirma la primacía de la historia como relato inacabado y abierto, que hereda de la acción y el discurso políticos su naturaleza precaria, contingente e ilimitada⁶⁹. Así, la función memorativa del ‘buscador de perlas’ que Arendt identifica en Benjamin es trasladada al narrador, que hace de la historia una elaboración agregativa de las acciones que, fuera de la narración, no serían más que una «masa caótica de acontecimientos»⁷⁰, y que ahora pasan a integrar un mundo común junto a las generaciones que los han seguido y que, tras éstas, otras seguirán.

En este espacio de significación de lo político, donde el *storytelling* consigue cristalizar los sucesos diseminados del pasado en el presente, Arendt se distancia

⁶⁵ Ver A. di Pego, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires 2016, p. 243.

⁶⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 208.

⁶⁷ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 69.

⁶⁸ La figura de Aquiles representa, en Arendt, la excepcionalidad del héroe que rompe con la otredad de la narración histórica, al entregar en las manos del historiador el íntegro significado de su hazaña, lo que aún en su sola individualidad la actuación y la interpretación de la historia misma. Ver H. Arendt, *La condición humana*, p. 217.

⁶⁹ E. Goyenechea, *Walter Benjamin y Hannah Arendt*, p. 54.

⁷⁰ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 41.

de Benjamin en un aspecto importante: la cuestión de la ‘imparcialidad’, que la autora asocia con la condición de pluralidad que sostiene la acción política y que descubre de nuevo en el mundo antiguo una ejemplaridad para el desconcierto moderno. Así pues, es la imparcialidad homérica que canta por igual la gesta de troyanos y de aqueos, de Héctor y de Aquiles, que se reproduce en la alabanza de Heródoto hacia griegos y bárbaros y que, con la experiencia de la *polis*, logra configurar el criterio de que nuestro «mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a la que corresponden los más diversos puntos de vista», algo que —lamenta— «ya no tiene ningún fundamento en la vida política real»⁷¹.

En este punto se bifurcan las posiciones de Arendt y Benjamin, el cual prioriza la memoria de la tradición de los oprimidos como criterio para el juicio histórico, en cierto grado incompatible con la distancia que el narrador arendtiano toma hacia los actores que participan de la acción, entendida ésta como una condición necesaria para la comprensión de la pluralidad de miradas que han configurado en cada momento la esfera pública, cuyo recuerdo debe ser transmitido a través de una narración inconclusa de tal manera que cada generación y en cada época pueda ser reelaborada e incorporada a su propia experiencia de la temporalidad. Pese a todo, esta imparcialidad no debe confundirse con una vaga objetividad al uso, sino que debe identificarse con el ejercicio de comprensión que acompaña la relación de las tramas humanas en su unicidad, falseada por la pretensión del conocimiento científico-positivo del pasado y la ordenación causal de los hechos. En su lugar, la comprensión, como la entiende Arendt,

en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo⁷².

Si entendemos la memoria como una articulación narrativa de las acciones y acontecimientos pasados, el establecimiento político en el tiempo dependerá del éxito de la integración de la acción en una trama con sentido, en una síntesis temporal de lo fragmentado que, como ‘filosóficamente’ han eludido las grandes corrientes históricas del pensamiento, se comprometa con el «incómodo carácter contingente de toda la realidad objetiva»⁷³. Es gracias a la virtualidad que permite la narración que la comprensión del pasado puede organizarse en torno a relatos, en torno a un comienzo y un final, aun cuando éstos no están en condiciones de suprimir el carácter provisorio que los relaciona con la accidentalidad y libertad humanas. Hannah Arendt trata de comprender el significado de la vida colectiva aceptando su originaria inestabilidad, aunque sin renunciar a la permanencia, el

⁷¹ H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 59-61.

⁷² H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 29.

⁷³ H. Arendt, *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 270.

principal motivo que recorre su pensamiento político y que, en último término, concreta en un ejercicio público de recuerdo:

Lo que resulta crucial para Arendt es que el sentido específico de un suceso que tuvo lugar en el pasado permanece potencialmente vivo en la imaginación reproductiva. [...] Compartir experiencias indirectas de este modo puede ser la manera más eficaz de reconciliarse con la presencia del pasado en el mundo y prevenir nuestro extrañamiento con respecto a la realidad histórica⁷⁴.

La historia arendtiana sólo se entiende como ‘política del recuerdo’, que surge entre los individuos cuando están dispuestos a situarse en compañía de los demás e inmortalizar en el tiempo ese espacio común que han construido mediante las palabras: la organización del recuerdo es, por lo tanto, el principal objetivo de la política, pero no como fin último confiado a sujetos suprahistóricos, sino como condición misma para que aquélla pueda realizarse sobre las ruinas fragmentadas de la tradición. Y en esta tarea, la del narrador no es una facultad ajena a la acción de cada uno, como quizás pueda llegar a inferirse, sino que corresponde a quienes participan en lo político el poder para establecerse en el tiempo, en el sentido de que, como sostiene Antonio Gómez Ramos, es nuestra capacidad para intervenir políticamente la misma que permite contar historias, elaborar un entendimiento de nuestra temporalidad y hacernos cargo de ella: «dentro de cada actor político hay un espectador que juzga históricamente»⁷⁵. La política como memoria de la vida pública es la forma que Arendt tiene de colmar el abismo que la pérdida de la tradición abre entre generaciones sin vínculo de unas con otras y que amenaza con hacer desaparecer la profundidad de nuestra existencia:

No se puede negar que, sin una tradición bien anclada, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo⁷⁶.

Un anhelo de tradición recorre la política arendtiana de arriba abajo, lo que motiva su insistencia en el carácter unificador de la narración, que le permite capturar sin cancelar la contingencia e inestabilidad de las auténticas experiencias políticas, e igualmente conciliar dicho compromiso con el reconocimiento de la necesidad de establecerse temporalmente en el mundo: la necesidad de duración y permanencia como única forma de proporcionar a nuestra experiencia común una plenitud de significado. «Somos contemporáneos —dice Hannah Arendt—

⁷⁴ J. Kohn, *Introducción*, pp. 25-26.

⁷⁵ A. Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, p. 191.

⁷⁶ H. Arendt, *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 104.

sólo hasta donde llega nuestra comprensión»⁷⁷, a lo que podríamos añadir: somos contemporáneos, por tanto, sólo hasta donde llega nuestro recuerdo.

Daniel Martínez Lamas
Universidad Complutense de Madrid
✉ daniel.m@ucm.es

⁷⁷ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 46.