

Memoria y política en el pensamiento de Hannah Arendt

Memory and politics in Hannah Arendt's thought¹⁶

Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta-*rafael.bohorquez@usantoto.edu.co*¹⁷

DOI: 10.24267.9789585120419.4

¹⁶ Capítulo resultado del proyecto de investigación: Ética Socioeconómica y Responsabilidad Social Empresarial, asociado a la línea Humanismo, Sociedad y Ética del Grupo de Investigación Expedicionarios Humanistas del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja.

¹⁷ Grupo de investigación Expedicionarios Humanistas y Centro de Estudios Educativos Enrique Lacordaire de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Abstract

The objective of this text is to address the relationship between the categories of “politics” and “memory” in the Hannah Arendt’s thought. Certainly, this author is not recognized as a memory theorist and she didn’t dedicate a specific writing to the task of tracing the link between this category and politics. However, the allusions and mentions about memory that play a central role in several of her theses on political action aren’t unrelated to, which leads us to think that this relationship is a little explored field of her thought. As I try to show in this text, I think that there is, indeed, a clear concern for such a relationship, which can perhaps be read not so much as a republican projection of politics, but as a critical deconstruction of history.

Keywords: Hannah Arendt, republicanism, memory, politics, deconstruction

que han ido apareciendo en los últimos años dedicados a esclarecer el rol que desempeña la noción de “memoria” en su particular modo de comprender la política. Varios de ellos ni siquiera se comprometen directamente con la afirmación según la cual es posible encontrar en su obra una serie de planteamientos que, articulados, son capaces de ofrecer un discurso consistente, sugerente e innovador en términos teóricos. En lugar de ello, muchos de estos trabajos intentan servirse de los planteamientos de la autora para analizar algunos ámbitos y circunstancias en los que en la actualidad de las ciencias jurídicas y políticas el tema de la memoria se ha convertido en una preocupación apremiante, dejando en el aire, sin embargo, la cuestión central sobre el modo en que las categorías “memoria” y “política” están articuladas en su pensamiento.

Pese a que Arendt no tiene un texto que verse propiamente sobre este asunto, y, a pesar de que no es abundante la literatura de comentaristas y estudiosos de su pensamiento que aborden de manera directa la cuestión de la relación memoria-política, la aparente ausencia no es prueba contundente del desinterés que la autora pudo haber tenido frente a este tema. Las referencias constantes a la categoría “memoria”, así como el desarrollo de algunos apartados de sus principales obras dedicados a la relación entre el recuerdo y las actividades humanas, permiten constatar que, lejos de ser indiferente ante este tema, Arendt estuvo muy al tanto de la misma. De hecho, debido a que, como lo señala Villa (2009), Arendt no redactó nunca una filosofía política de manera sistemática al modo de Thomas Hobbes o de John Rawls, pues sus obras son extremadamente diversas en tópicos y están construidas no con base en un solo argumento o sobre una narrativa lineal, sino a través de llamativas distinciones conceptuales, la categoría “memoria” no aparece como un concepto analizado de manera aislada y exclusiva en sus textos, sino siempre en relación con otras categorías. En este sentido, como lo sugiere Galindo (2011), podría indicarse que la temática de la memoria en relación con la política, constituye una vertiente poco explorada de su pensamiento. Por esta razón, con el ánimo de contribuir en esta parte poco estudiada de la obra de Arendt, a continuación, presento algunos resultados de la investigación que he adelantado sobre la relación política-memoria en su pensamiento político.

Para tal efecto, divido este texto en cuatro partes: en primer lugar, presento algunas de las lecturas tradicionales que ha recibido el pensamiento de Hannah Arendt. En segundo lugar, profundizo en la lectura republicana de su pensamiento, por ser esta una de las interpretaciones más ligadas a la categoría de “memoria”. En tercer lugar, discuro en torno a algunas objeciones sobre dicha lectura republicana, y, en cuarto lugar, propongo una lectura alternativa de la relación entre “memoria” y “política” en el pensamiento de la autora.

Lecturas de la obra de Arendt

La acogida de las obras de Arendt en la comunidad académica contemporánea ha sufrido de fuertes vaivenes y grandes altibajos que reflejan la peculiaridad y completa originalidad de su pensamiento. Si no fuera así, su especial modo de abordar cuestionamientos históricos y políticos no causaría tanta admiración y tanto desdén en sus lectores y críticos. Infrecuentes no son las referencias que la sitúan, *verbi gratia*, como una “profesional” de la historiografía, la sociología, la ciencia política o la filosofía. Tampoco son escasas las diferentes hipótesis interpretativas de su pensamiento que intentan leer su obra como la expresión de algún movimiento intelectual de moda en el contexto de su tiempo. No obstante, si es posible asignarle alguna etiqueta al pensamiento de Arendt, quizá la más apropiada sea la que corresponde a la afirmación de que su obra, pese a presentar rasgos de una u otra corriente de pensamiento, rehúye a cualquier intento de categórica circunscripción. Esta afirmación no está injustificada; en mi concepto, corresponde a la originalidad con la que desarrolla su pensamiento, originalidad que comporta el carácter de ruptura y distanciamiento no indiferente frente a la tradición, que es particularmente característico de la operación que describe como un desmantelamiento crítico. A continuación, mostraré algunas de las lecturas más relevantes, menos extremas y, quizá por ello, más paradigmáticas del pensamiento de Arendt¹⁸.

¹⁸ No contemplo en esta descripción las alusiones a su obra vinculadas al intento de establecer sus compromisos con una u otra postura de izquierda o de derecha, la crítica frente a los criterios de parcialidad o imparcialidad, coherencia o incoherencia, o ausencia de una metodología histórica fiable para abordar los acontecimientos asociados al totalitarismo. Tampoco traigo a colación las diferentes lecturas, más de su figura que de su obra, sobre las reacciones que suscitó en el mundo judío y estadounidense el caso Eichmann.

Una primera lectura de la obra de la autora viene por cuenta de los rasgos aristotélicos de su obra. A la autora de *La condición humana* se le asocia con el debate surgido en la Alemania de los sesenta, caracterizado por el redescubrimiento de la actualidad del pensamiento ético y político del filósofo estagirita. Este es el lugar que ocupa, por ejemplo, en la compilación de las concepciones contemporáneas de la ética organizada por Victoria Camps, compilación en la que Carlos Thiebaut¹⁹ la sitúa junto a Eric Voegelin y Leo Strauss dentro del neoaristotelismo de segunda mitad del Siglo XX²⁰. A partir de esta lectura, la autora ha recibido varias críticas encaminadas a mostrar que la actualización de la filosofía práctica de Aristóteles le ha cobrado factura en su propia propuesta, convirtiéndola en un discurso que no logra captar la complejidad de las dinámicas y problemáticas sociales de la modernidad, lo cual hace que cualquier implicación política no sea más que una utopía en el sentido negativo del término.

Esta parece ser la postura también de autores como Jürgen Habermas, Agnes Heller y Dolf Sternberger. Para el primero, la impotencia explicativa del concepto arendtiano de “poder” se da al querer eliminar del ámbito de lo político aquellos elementos estratégicos e instrumentales asociados a las relaciones socioeconómicas, lo cual deviene en un análisis normativo del deber ser de la política que resulta para la modernidad rígido e impreciso, debido a su ligazón con categorías aristotélicas. El segundo, y en la misma línea que Habermas, considera que en la distinción aristotélica entre *praxis* y teoría usada por Arendt, pervive aún una concepción metafísica de la teoría, lo cual afecta el concepto arendtiano de *praxis* discursiva, dejándolo expuesto a grandes contradicciones. El tercero, en otro sentido, no le reprocha a Arendt el uso de categorías aristotélicas en su análisis de la sociedad moderna, sino más bien el hecho de no comprometerse a fondo con la posibilidad de una reactualización de la política de Aristóteles. Así, para Sternberger, “el antimodernismo de la autora la lleva a juzgar de

19 Thiebaut, C. (2013). “Neoaristotelismos Contemporáneos” en *Concepciones de La Ética*, ed. Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, and Fernando Salmerón, 1a ed. Madrid: Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 29-51.

20 Se pueden seguir las siguientes publicaciones de los dos autores: Strauss, L. (2000). *Derecho Natural e Historia*. Barcelona: Círculo de Lectores; Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

impolítico cualquier tipo de organización que se estructura alrededor de un gobierno”²¹.

En defensa de Arendt, Simona Forti señala a este género de críticas de no haber considerado dos aspectos importantes del modo en que la autora hace uso de categorías aristotélicas. Según ella, por un lado, estos autores no parecen haber notado las implicaciones del intento arendtiano por distinguir entre *labor*, *trabajo* y *acción*, como actividades de la *vita activa*, cuya significación política no desconoce la presencia de otras dimensiones de los asuntos humanos (como la economía), y, por otro, la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, en la que separa a la acción de la relación medios-fines de la fabricación, y por tanto, del uso instrumental que suele dársele a la acción en las teorías normativas modernas. De este modo, las interpretaciones que recurren al pensamiento aristotélico para explicar el de Arendt resultan cuando menos parciales, ya sea porque con la definición de filosofía neoaristotélica se quiera resaltar sobre todo su trasnochada utopía (Habermas), ya sea porque con tal definición se tienda por el contrario a destacar el redescubrimiento de un sentido político perdido (Sternberger) (Simona, 2001).

Ciertamente existen notables puntos de coincidencia entre el pensamiento arendtiano y la *Rehabilitación de la filosofía práctica* de la Voegelin y Leo Strauss son pioneros. Es común, por ejemplo, la intencionalidad de rescatar las acciones humanas de su cosificación padecida en la época moderna; critican a la par la transposición del moderno modelo del saber, inspirado esencialmente en el método lógico-matemático como canon de las ciencias exactas y humanas, que reducen a la esfera de los asuntos humanos a un posible objeto de estudio delimitable, reproducible y pronosticable. Sin embargo, Arendt pone especial cuidado en no caer en la consideración de un fin supremo y de medios para alcanzarlo. Y en este sentido, como lo señala Forti (2001), puede decirse que la impracticabilidad del pensamiento político de Arendt, esto es, la resistencia de traducción de sus reflexiones a un proyecto político articulado, no se debe tanto a

21 Algunos de los textos de estos tres autores que pueden seguirse en esta línea son: Habermas, J. (1976). Hannad Arendts Begriff de Macht. *Merkur* no. 10, 946-60; Habermas, J. (2000). "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social" in *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social, Tecnos*; Habermas, J. (1966). Die Geschichte von Den Zwei Revolutionen. *Merkur*, (218), 479-82; Heller, A. (1987). "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa,'" . *Philosophy and Social Criticism XII*; Sternberger, D. (1976). Die Versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee Der Politik. *Merkur XXX*. (10), 935-45. Véase, Forti, Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política, 28-39.

una suerte de excesiva fidelidad a la filosofía práctica de Aristóteles, sino más bien a la voluntad de la autora de llevar a cabo una obra de deconstrucción de la tradición de la filosofía, tradición en la que incluye, pese a sus rasgos metafísicos, también a Aristóteles.

Hannah Arendt no rehabilita la filosofía antigua, ni siquiera la aristotélica, para dar una alternativa posible respecto a las propuestas de la ciencia política moderna [...] precisamente porque toda la tradición está llamada a rendir cuentas del ocultamiento del significado originario de aquello que es auténticamente político. El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neoaristotélicos. Tampoco el pensamiento de Aristóteles logra del todo sustraerse a la tendencia inaugurada por Platón y típica, salvo raras excepciones, de toda la tradición del pensamiento político, que lleva a privilegiar la teoría sobre la *praxis*, a hacer derivar la filosofía práctica de la filosofía primera (Simona, 2001, pp. 36-37).

Hasta qué punto la radicalidad del intento con el que la autora busca alejarse de la tradición filosófica presenta dificultades frente a las posibilidades de reconciliación entre teoría y *praxis* puede constatar en *La vida del espíritu*. La publicación de esta obra no solo ha llevado a los estudiosos de la autora a suscitar enfoques menos reductivistas, sino que ha permitido descubrir su posición frente a los presupuestos filosóficos de su teoría política. Tales presupuestos han sido la materia prima del debate de los años ochenta, en torno a qué tipo de filosofía recoge estructuralmente sus planteamientos y, más particularmente, de qué modo y en qué medida la “filosofía de la crisis” constituye el horizonte dentro del cual el pensamiento arendtiano recorre el arco entero de su producción. Estudios como los de Bikhu Parekh, George Kateb y André Engrén dan cuenta de esta nueva vertiente de discusión sobre la obra de Arendt; coinciden en el hecho de que Arendt ha planteado la cuestión por una *New Science of Politics* de un modo sin precedentes, pero señalan a su turno que tal intento es víctima de su propia radicalidad filosófica²².

22 Pueden seguirse las siguientes publicaciones de estos autores: Engrén, A.(1984). *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. PUF; Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. MacMillan; Kateb, G. (1983). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Martin Robertson.

De acuerdo con Simona Forti, en la misma línea de estos tres autores se publican numerosas investigaciones que, al reconstruir todo el recorrido del itinerario intelectual de Arendt, intentan comprender el modo en que se articulan en su pensamiento presupuestos filosóficos en apariencia tan irreconciliables. La imagen intelectual de Arendt se configura, así, como un auténtico clásico de la filosofía política del siglo XX, y, como en todo clásico, se rastrean sus fuentes, influencias, afinidades y diferencias con tal o cual pensador o postura. En este contexto surgen lecturas que, teniendo como base la relación nihilismo-aristotelismo, discuten la cercanía o lejanía de su pensamiento con las filosofías de Martin Heidegger²³, Karl Jasper²⁴, Walter Benjamin²⁵, Simone Weil²⁶, Paul Ricoeur²⁷, Maurice Merleau-Ponty²⁸, y también con clásicos como San Agustín²⁹, Friedrich Nietzsche³⁰ e Immanuel Kant³¹. Además, se persigue la hipótesis interpretativa que considera su obra como producto de una postura posmoderna y antiuniversalista³², y también cabe citar, pese a la resistencia de Arendt en trabajar en tal

- 23 Véase, Faye, E. (2019). Arendt y Heidegger. El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento. Akal; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. hannah arendt entre filosofía y política*.
- 24 Véase, por ejemplo, J. F. Burke. (1986). 'Thinking' in a World of Appearances. Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger. *Analecta Husserliana XXI*, 293-308; L.P. Hinchmann and S.K. Hinchmann. (1991). Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jasper. *The Review of Politics LIII*. (3), 435-68.
- 25 Véase, Benvenuto, E. (2011). Walter Benjamin y Hannah Arendt: La noción de tiempo histórico y la tarea del historiador. *Colección (21)*, 39-64.
- 26 Puede seguirse Espósito, R. (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil? Paidós*.
- 27 Véase, B, S. (1985). Action et Narrativité Chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt. *Etudes Phénoménologiques I*, (2), 93-109.
- 28 Véase, Flynn, B. (1984). The Questions of an Ontology of the Political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort. *International Studies in Philosophy XVI*. (1), 1-24; Enegrén, A. (1982). Hannah Arendt, Lectrice de Merleau-Ponty. *Espirit VI*, no. 6, 154-55.
- 29 Véase, por ejemplo, Bodei, R. (1987). "Hannah Arendt Interprete Di Agostino," in La Pluralità Irrappresentabile. Il Pensiero Politico de Hannah Arendt. ed. Roberto Esposito, *Quattro Venti*, 113-21.
- 30 Véase, Villa, D. (1992). Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action. *Political Theory XX*. (2), 274-308.
- 31 Se pueden destacar entre los trabajos destinados al estudio de la interpretación arendtiana de Kant, las investigaciones de: Vollrath, E. (1977). Die Rekonstruktion Der Politischen Urteilskraft. *Ernst Klett Verlag*; Vollrath, E. (1987). Grundlegung Einer Philosophischen Theorie Des Politischen. *Königshausen-Neumann*; Beiner, R. (2003). "Hannah Arendt y la facultad de juzgar", in Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant. *Paidós*, 157-272; Benhabib, S. (1988). Judgment and The Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought, *Political Theory XVI*. (1), 29-52; Benhabib, S. (1992). "Models of public space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", in Situating the Self, Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics. *Polity Press*, 89-120.
- 32 Como Simona Forti lo señala, esta hipótesis interpretativa puede seguirse en los trabajos de Schurmann, R. (1983). Le Temps de l'esprit et l'histoire de La Liberté. *Les Etudes Phénoménologiques*. (3), 357-62; Honing, B. (1988). Arendt, identity and difference. *Political Theory XVI*. (1), 77-98; Ricoeur, P. (1989). "Pouvoir et violence" in ontologie et politique. *Tierce*, 141-59; Lacoue-Labarthe, P. (1987). La Fiction Du Politique, Christian Bourgois Editeur.

sentido, las lecturas feministas muy ligadas a la filosofía francesa de la diferencia³³, lugar en donde también se intentan extraer implicaciones de su pensamiento en torno a las reflexiones sobre la diferencia entre *la política y lo político*³⁴, así como sobre la democracia radical.³⁵

Al mismo tiempo se incubaba una lectura un tanto diferente, proveniente del mundo anglosajón de la filosofía política contemporánea. En la controversia entre liberalismo y comunitarismo los planteamientos de Arendt han tenido un papel significativo. A la autora se le ha visto como una crítica de las posturas liberales al defender, al modo contextual-aristotélico, la importancia para la política de un *ethos* compartido. Con todo, pese a que el modelo político de Arendt es visto como un modelo asociativo, la adscripción que ha recibido no ha venido por cuenta del lado comunitarista, sino de una corriente nacida en el corazón del debate y que busca ser rescatada del olvido de la tradición: el republicanismo cívico³⁶. Autores como John Pocock³⁷, Patricia Springborg³⁸ y Margaret Canovan³⁹ han retomado presupuestos de textos como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Sobre la revolución* y “¿Qué es la autoridad?” (*Entre el pasado y el futuro*), para situar a la autora dentro de las coordenadas teóricas de tal tradición republicana. Dentro de los trabajos que han sido pioneros en este sentido, se puede destacar el de Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought* (1992). Como Simona Forti lo señala, para Canovan el resultado de la reflexión de Arendt sobre la experiencia totalitaria no desemboca en una idealización anacrónica

33 Al respecto, véase, Markus, M. (1987). The ‘Anti-Feminism’ of Hannah Arendt. *Thesis Eleven*, (17), 76–87; Comesaña, G. (2001). Lectura Feminista de Algunos Textos de Hannah Arendt. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, no. 18, 125–42.

34 Véase Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. 1.a ed. Fondo de Culrura Económica.

35 Como lo señala Forti, de entre los intérpretes franceses, Claude Lefort ha sido seguramente el que más ha buscado extrapolar una teoría de la democracia de la reflexión de la autora. Véase nota 61 Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. hannah arendt entre filosofía y política*, 49.

36 Véase Quintana, O. (2008). Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa. *Ciencia Política*. (5), 143-72.

37 Pocock, J. (1975). *The machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.

38 Springborg, P. (1989). “Hannah Arendt and the classical republican tradition” in Hannah Arendt. *Thinking, judging, freedom*. Ed. G. T. Kaplan and C. S. Kessle, Allen & Unwin, 9-17; Springborg, P. (1989). Arendt, Republicanism and patriachalism. *History of political thought X*. (3), 499-523.

39 Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.

de la polis ni se configura como un «hiperpolitismo» irracional y ambiguo, sino en una postura «republicana radical»:

Se trata, sin embargo, de un republicanismo que, aunque traiga reminiscencias de los autores clásicos de esa tradición, está impregnado de un profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual. Lo que terminaría en un humanismo bastante diferente del optimista e iluminado; un «humanismo severo», temperado por el sentido trágico de los límites de la existencia. Justamente sería esta visión trágica de la condición humana la que impediría a la autora señalar una «utopía participativa» (pp. 201-252).

A partir de la acogida que ha recibido en la comunidad académica contemporánea la obra de Hannah Arendt, bien se puede preguntar si su pensamiento representa una versión actualizada del aristotelismo, si se considera un pensamiento nihilista que pone en sospecha los valores universales, si es una filosofía de carácter existencialista o, finalmente, si constituye una variante interna de la tradición republicana. Cada una de estas lecturas busca captar los matices esenciales de la teoría política arendtiana, pero, a la vez, cada una de ellas parte del presupuesto de que Arendt presenta en sus obras una “teoría”. Considero que este presupuesto no solo ha llevado a las diferentes discusiones sobre la naturaleza filosófica de tal teoría, sino que ha animado el debate surgido con la publicación de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, acerca del complemento necesario de una teoría normativa ético-política, complemento que sería como tal una teoría del juicio. Como lo señala Beiner (2003), parte de la fuerza de este nuevo debate está consignada en la asunción de la teoría kantiana del juicio como guía de las reflexiones de Arendt, y parte ha tenido que ver con una suerte de desplazamiento, a partir de la publicación de *El pensar y las reflexiones morales* (1971), que va de las reflexiones encaminadas considerar el juicio como político, muy asociado al punto de vista de la *vita activa*, a las reflexiones que consideran el juicio como histórico, vinculado más precisamente a la perspectiva de a la vida del espíritu. También, como lo referencia Forti (2001), los intentos de hacer colindar las lecturas tradiciones de Arendt con las nuevas reflexiones sobre el juicio han resultado en concepciones de la teoría arendtiana del juicio en las que se sostiene un nuevo tipo de racionalidad práctica, una modalidad de deliberación en torno a los principios sobre los cuales basar una comunidad política, una categoría fundamental del

actuar comunicativo, o una forma de comprensión que permite captar el sentido de los acontecimientos pasados.

Este es, pues, el panorama general en el que se mueven las discusiones sobre las hipótesis interpretativas de la obra de Arendt. En este contexto, la lectura en que a mi juicio la relación política-memoria cobra mayor centralidad es la lectura republicana, pues, de acuerdo con esta postura, la autoridad y legitimación de la esfera pública emerge del recuerdo de la experiencia política fundante del cuerpo político. Por tal razón a continuación expondré los aspectos básicos de esta lectura, ya que es en el corazón de dicha interpretación de la obra de Arendt que surge el problema de investigación que deseo abordar.

La memoria y la vita activa: el republicanismo cívico de Arendt

La lectura republicana de Arendt surge especialmente de obras de la década de los sesenta como *Sobre la revolución*, *Entre el pasado y el futuro* y *Crisis de la república*, en las que la autora parece ofrecer, frente al desesperanzador balance de la modernidad que caracteriza *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo*, alternativas políticas viables en el marco de las democracias consensuales constitucionales. No es extraña esta lectura, pues coincide con una tendencia que considera que la hipoteca que tenía la democracia formal frente a la garantía real de los derechos y libertades civiles por fin se había levantado con la caída de los totalitarismos⁴⁰, y ¿quién mejor que la autora de *Los orígenes del totalitarismo* para llevar este estandarte de la democracia? A partir de esta consideración, gran parte de los lectores que se sitúan en esta perspectiva intentan vincular a Arendt con la cuestión abierta sobre el modo en que los ciudadanos pueden encontrar elementos vinculantes que los lleven a moverse razonablemente en la esfera pública. La lectura republicana de Arendt viene a constituir un aporte frente al debate que, sin cuestionar la teoría política democrática, discute cuál enfoque democrático describe la forma de gobierno más adecuada para las sociedades modernas: liberal, comunitario, social demócrata, republicano, etc.

40 Como lo señala (Rancière): El triunfo de la democracia correlativo al hundimiento de los sistemas totalitarios "sería una victoria de la democracia, entendida como régimen político, sistema de las instituciones que materializan la soberanía popular, sobre su adversario, la prueba de que aquel régimen es a la vez el más justo y el más eficaz" (pág. 121).

Cabe aclarar que la autora nunca se autoproclamó subsidiaria de la corriente republicana, dado que dicha etiqueta es producto de una reconstrucción histórica por parte de otros pensadores posteriores a ella (Sánchez, 2015). Sin embargo, para muchos de sus comentaristas son varios los aspectos de sus obras de esta época que dan cuenta de este hilo conductor del republicanismo a lo largo de sus postulados. Más que un estudio sociológico o de la ciencia política sobre las dinámicas y relaciones humanas en torno a la práctica democrática, o sobre las formas de gobierno, el republicanismo es una teoría normativa que expresa un ideal, un deber ser de la política. Y en este sentido es leída la obra de Arendt, es decir, como una teoría normativa de la política que ofrece elementos de juicio para que los ciudadanos puedan orientar sus deliberaciones en el marco de la esfera pública. Este deber ser de la política republicana se presenta como una corriente crítica frente al excesivo individualismo del liberalismo político. En la versión clásica del republicanismo se destacan pensadores como Aristóteles, Polibio, Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu y los padres fundadores de la República norteamericana, y, en su versión contemporánea, se encontrarían autores como Gordon Wood, J. Pocock, Quentin Skinner, Cass Sunstein, Maurizio Viroli, Philipp Pettit o Jürgen Habermas⁴¹.

Ahora bien, el vínculo que dicha lectura establece con la memoria puede desvelarse a partir de la noción arendtiana de acción expuesta en *La condición humana*, pues la acción es la actividad de la *vita activa* con la que la «memoria» mantiene una correlación más cercana. Así lo deja ver Arendt al inicio de este documento, cuando afirma que “la acción política es la condición para el recuerdo, esto es, para la historia” (Arendt, 2005, p. 36). Ciertamente, la memoria también está vinculada con los productos del trabajo, especialmente con las obras de arte, pero dicha relación está condicionada por la trama de relaciones humanas que, junto con el conjunto artificial y natural de cosas, configuran el mundo humano. De acuerdo con *La condición humana*, las actividades humanas cuyos productos configuran de manera más directa el mundo propiamente humano son el trabajo (*poiesis*) y la acción (*praxis*). El trabajo se vale de los materiales de la naturaleza para fabricar objetos de uso, cuya durabilidad, ante la corrosión del ciclo eterno del devenir y el cambio del tiempo, le da cierta permanencia y estabilidad al mundo humano. La acción, por su parte, produce

41 Sánchez (s. f.). *Estar (políticamente) en el mundo*, p. 94.

relaciones humanas, interacciones intangibles entre personas que comparten asuntos comunes. Estas relaciones, tanto o más numerosas como seres humanos en el mundo, se intersecan, creando una trama de relaciones que en ciertas circunstancias resulta muy densa, perceptible ante los ojos de muchos, o aislada, indiferentes ante la mirada de la mayoría. En la medida en que las distintas configuraciones de la trama de relaciones humanas se dejan institucionalizar, surgen puestos y posiciones que definen los diferentes roles que suelen desempeñar las personas en la esfera de los asuntos humanos.

No obstante, la acción se caracteriza por ser *ilimitada*, es decir, por la tendencia a forzar siempre los límites y fronteras que imponen las instituciones con el ánimo de controlar su curso. Este carácter de ilimitación es consubstancial al impulso de la acción por iniciar algo nuevo, por insertar en el mundo un nuevo elemento que no se esperaba, por desencadenar espontáneamente en el marco de las relaciones humanas un nuevo proceso. Cada vez que nace un ser humano, su llegada se siente en la ya existente trama de relaciones humanas, modificando su configuración e insertando nuevos comienzos. Con cada nuevo comienzo, la acción desencadena un proceso de consecuencias no pronosticables. En este sentido, la acción también es *imprevisible*, pues los efectos que puede causar en la trama de relaciones no se pueden predeterminar: un acto libre puede bastar “para cambiar cualquier constelación” (Arendt, 1958, p. 218). Sin embargo, pese al gran potencial de introducir lo novedoso en el mundo humano, la acción no puede retirar sus productos, actos y palabras, tan fácilmente, como sí sucede con los productos de la fabricación. La acción es, por consiguiente, *irreversible*; ante las consecuencias nefastas de los actos desatados de algunas acciones, lo único que cabe es perdonar y prometer.

Ahora bien, si bien uno de los efectos de las acciones humanas son las relaciones que produce, su finalidad no es otra que la de revelar la única y distinta identidad de sus actores. Esto se hace mediante actos y palabras en público; a diferencia de la labor y del trabajo, acción y discurso no son posibles en aislamiento: así como las apariencias no se dan por sí mismas -pues carecerían de sentido si no existiesen espectadores que percibieran, reconocieran y reaccionaran “en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza” ante ellas-, los actos y palabras de los hombres precisan de ser vistos y escuchados por otros; pero, como las apariencias nunca se aparecen del mismo

Al punto, podría parecer que Arendt está defendiendo una concepción agonista de la política, pues pareciera insinuarse que los hombres en la polis, inspirados por el deseo de alcanzar la inmortalidad de sus actos y palabras, de vivir en el recuerdo de las subsiguientes generaciones, compitieran entre sí por la presencialidad en la escena pública⁴². No obstante, como lo señala Fina Birulés, si bien una interpretación como esta puede desprenderse de algunos pasajes de *La condición humana*⁴³, resulta poco defendible a la luz de los textos que se conservan de ¿Qué es la política? y de obras del mismo periodo como *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. En estos textos, Arendt señala que si bien el espacio de aparición es el lugar en donde los hombres de acción pueden aparecer en público, este espacio no es político todavía. Lo que lo hace político está conectado con la noción de *nomos*, de ley⁴⁴ que limita, pero que en el mismo gesto permite la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso. Según Birulés, a diferencia de lo que ocurre en *La condición humana*, en los textos mencionados, Arendt investiga otro modelo de libertad política. El criterio, según veo, es la viabilidad del proyecto político, proyecto que no puede corresponder a otra cosa que al despliegue de la libertad de movimiento y de expresión de la acción humana. En este sentido, Arendt encuentra en la fundación de Roma un modelo en el que la libertad y el comienzo de la acción se conectan de una manera diferente:

[...] la libertad es un legado de los fundadores, de los maiores (los más grandes) de la ciudad, heredado por el pueblo que lo tiene que aumentar y preservar. Este legado (la tradición) permite al pueblo encontrar el vínculo con un pasado -el suyo- y reconocer la autoridad, obedecer, sin que por ello desaparezca el espacio de la libertad (Birulés, 1997, p. 25).

42 Tal parece ser la lectura de Seyla Benhabib, para quien el modelo agonista arendtiano contrastaría con un "modelo asociativo", desarrollado por Arendt en sus últimos escritos y que estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que "los hombres actúan en concierto". Véase Birulés, F. (1997). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?, en *¿Qué es la política?*, 1st ed, Paidós, 9-40.

43 Dice Arendt (2005, p. 221): Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de otros factores y por lo tanto queda relativamente intocado por la falta de predicción. Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonista, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado". En otro texto, la autora insiste en la idea de que este individualismo en extremo llevó a la polis a su fin: "este espíritu agonista [...] envenenó con odio y envidia la vida de los ciudadanos. (Birulés, 1997, pág. 25)

44 El concepto de ley que desarrolla Arendt está en directa correspondencia con la noción de ley (Rapports) de Montesquieu.

Con base en estos textos, muchos de los intérpretes de Arendt han optado por vincular su propuesta teórica dentro de las coordenadas del republicanismo cívico⁴⁵. De acuerdo con Sánchez (s. f.), desde esta perspectiva de la política, la república suele vérsese como una estructura de la memoria política, es decir, como la construcción de un espacio público erigido bajo el mandato “¡recuerda!”. Los hechos que se rememoran y narran en el espacio público son aquellos que coinciden con el acto fundacional de la república, con el momento originario triunfante que es recogido por Arendt bajo la expresión del *novus ordo seclorum*. A este tipo de memoria política fundacional Sánchez lo denomina modelo *Rómulo y Remo*, desarrollado y explorado ampliamente por Arendt en *Sobre la revolución*.

Esto último refleja el rasgo republicano de la memoria fundacional. La memoria según el modelo *Rómulo y Remo*, evocaría el comienzo, el momento fundante de la política e impediría que dicho recuerdo se diluya con el paso de las generaciones. De ahí la relevancia para este modelo de establecer anclajes o barandillas, como los llama Sánchez, que suelen adoptar la forma de la conmemoración ritualizada que, por un lado, mediante la iteración intentan que no se olvide el momento fundacional de la política, momento en el que emerge el espacio de aparición, y, por otro, se constituyen en elementos de la tradición que, en la medida en que sirven como referentes para nuevas memorias y narraciones, impide que quede desvalido e inconexo el recuerdo al ofrecerle un marco de referencia desde el cual parta el narrador y desde el cual su narración tenga sentido para los demás. Cabe aclarar que el papel que desempeña la memoria en la construcción y preservación del espacio público se justifica en la medida en que el recuerdo esté en función del espacio potencial de aparición, esto es, que propicie el ambiente oportuno para que las personas se agrupen en contigüidad y puedan actuar. No obstante, encuentro un tanto problemático el paso que parece dar Arendt del surgimiento del «espacio de aparición» a su formalización en la «esfera pública», puesto que en cierto sentido ambos pueden parecer de naturaleza bien diferente.

45 Algunos de estos rasgos del republicanismo cívico hacen alusión a la importancia del bien común (político y no necesariamente moral) que, lejos de ser la suma de los intereses individuales, se alcanza mediante la participación activa de la ciudadanía en pie de igualdad; la relevancia de la virtud cívica, la cual consiste en la capacidad de actuar y mostrarse en público; a una concepción de la libertad que se da con los demás dentro del Estado, es decir, entre la comunidad de iguales; a la autonomía de la política, lo cual implica una separación de la esfera pública y privada, y a un alto grado de autodeterminación ciudadana. Sánchez, C. (2015). *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Impresia Ibérica, 94-95.

El abismo de la libertad y el novus ordo seclorum

En sentido estricto, «formalizar» quiere decir dar orden a algo o precisar un asunto de acuerdo con una forma. Toda forma presenta límites y un sistema que ordena todos sus elementos de acuerdo con una lógica interna. Ciertamente, una forma puede ser un concepto o una idea que busca captar los rasgos esenciales de alguna cosa existente que se presenta como fenómeno ante la conciencia o el pensamiento. En el caso de los cuerpos políticos, la formalización de la esfera pública obedece al modo en que los seres humanos intentan organizar el espacio de aparición que cobra existencia cuando los hombres se reúnen en condiciones de igualdad. Este modo de organización consiste en la precisión de términos de agrupación, el establecimiento de límites (legales, morales e institucionales) y la disposición de funciones y posiciones sociales en instituciones. La manera en que se concibe la lógica del orden precisa de elementos básicos y relaciones que para el caso de los cuerpos políticos consisten en las personas que adquieren visibilidad en la esfera pública y las diferentes interacciones que forman la trama de relaciones humanas. Estas personas reciben el nombre de «ciudadanos» y el modo en que se organizan en la esfera pública, y la manera en que dicha organización se institucionaliza, lleva a las distintas formas de concebir los tipos tradicionales de gobierno o cuerpos políticos: monarquía, aristocracia, república, tiranía, oligarquía o democracia. Si se puede ver las distintas concepciones de la esfera pública como aquellas *formas* que buscan captar los «rasgos esenciales» del «contingente» espacio de aparición, cabe la pregunta de si dicho espacio de aparición que cobra existencia momentánea y espontánea cuando los hombres se agrupan por la acción y el discurso en condiciones de igualdad, se deja conceptualizar en tales términos.

Si se es consecuente con una lectura menos fundacionalista de la noción arendtiana de política, la respuesta a este interrogante es negativa. La principal razón estriba en el hecho de que si considera la «fundación» de la polis como una tarea que requiere un objeto mentado como modelo de lo que *debe* ser la ciudad estado, la fundación, entonces, no parece ser obra tanto de los hombres de acción, sino del *homo faber*. En *La condición humana*, Arendt hace alusión a este hecho cuando no deja pasar por alto que para los ciudadanos de la polis griega “las leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no

nuevo, de efectos impredecibles, ilimitados e irreversibles, y que no está determinado por ninguna cadena causal de eventos o circunstancias. Como lo señala (Arendt, 2016):

Los fundadores de la polis se ven aterrorizados ante la idea de que, de acuerdo con la libertad de la acción, “todo lo que hicieran podría haberse quedado igualmente sin hacer y creyendo, también, con claridad y precisión, que una vez algo está hecho no puede deshacerse, que la memoria humana que narra la historia sobrevivirá al arrepentimiento y a la destrucción (p. 441).

Ante este problema del comienzo, la salida que encuentra “el fabricante de la polis” ha sido la de buscar un fundamento de la política externo a la acción. Esta estrategia es consecuente con una suerte de doble personalidad del *homo faber*. En el último capítulo de *La condición humana*, Arendt desenmascara al *homo faber* que se oculta tras el disfraz del hombre contemplativo. Como se puede apreciar en la alusión que hace Platón del artesano en su doctrina de las ideas, el fabricante, antes de emprender el proceso de la fabricación, debe poseer un modelo en su mente. Este modelo no es producto de las actividades mentales, sino que se le da al ojo interno del artesano. En la mente, el modelo es imperecedero, pero al realizarse como objeto entra en un mundo de la corrosión y el cambio. Si el *homo faber* renuncia a su capacidad para la fabricación y no hace nada, puede contemplar el modelo y participar, así, de su eternidad. El presupuesto platónico consiste en la creencia de que hay un mundo eterno e ideal, auténtico y real, en contraposición al mundo de las apariencias, efímero e ilusorio, en el que se manifiestan los asuntos humanos. En este sentido, para encontrar el modelo de la polis, el *homo faber* debe abandonar el mundo de los asuntos humanos, esto es, renunciar a actuar. Esto no solo hace de la República una utopía, sino que desdeña de la espontaneidad de la acción y de la posibilidad de encontrar en ella el significado de la política (Arendt, 1958).

Antes de hablar de la otra faceta del *homo faber*, conviene traer a colación la manera en que uno de los mitos fundacionales de Occidente, a saber, la leyenda judía, coincide con la estrategia del hombre contemplativo en el intento por solucionar el problema del comienzo, el abismo de infinitas posibilidades que se abre ante la acción debido a su espontaneidad y arbitrariedad. La presuposición judía estriba en

la referencia a “un Dios-Creador que crea el tiempo junto con el universo y que, en tanto que legislador, permanece fuera de su creación y fuera del tiempo como Aquel «que es el que es» [...] de eternidad en eternidad” (Arendt, 2016, p. 441). Ciertamente, desde la perspectiva judía, conocer a Dios-Creador no parece ser algo dado a los hombres. Sin embargo, los seres humanos tienen la capacidad de explicar racionalmente este misterio. Y, como lo señala (Arendt, 2016), “en ninguna parte es más fuerte la necesidad de explicación que en presencia de un acontecimiento nuevo, desconectado, que quiebra en el *continuum* la secuencia del tiempo cronológico” (pp. 441-442). Quizá por la no satisfactoriedad que representaba esta explicación, los hombres de la modernidad “ilustrada”, luego de la revolución, se vieron abocados a buscar otra justificación de la fundación del *novus ordo seclorum*.

En este punto se hace evidente la segunda faceta del *homo faber*. En la fabricación hay dos características que describen su proceso: a) siempre tiene un inicio y puede predeterminar su finalización, y b) bajo la noción de utilidad, todo objeto de la fabricación se convierte tanto en un medio como en un fin. Tales características del proceso de fabricación corresponden al modo en que procede la ciencia moderna, modo en que conocer significa fabricar la verdad. Si se lleva esto al plano de los asuntos humanos, quizá no hay mejor modo de conocer el significado de la política que en la historia humana. Y, como conocer es hacer, lo que hay que conocer es la manera en que los hombres fabrican su historia. En el intento de conocer el fundamento de la política, bajo la cadena medios-fines, se vienen a considerar los actos humanos no en su intrínseca y concreta significatividad, sino con “el fin de que”. Aparece, entonces, una concepción de la historia en la que los actos y palabras rinden tributo a fines más elevados que se encuentran al final del proceso histórico (como el progreso de la humanidad o un reino de libertad, de calma y de sosiego). El problema radica en que el presupuesto de base sigue siendo la consideración de una secuencia temporal que el hombre no puede afectar con sus actos, aspecto que no parece ser consecuente con la afirmación según la cual “la verdadera naturaleza del comienzo comporta en sí un elemento de completa arbitrariedad” (Arendt, 2016, p. 441).

En el caso de los padres de la Revolución americana⁴⁶, cuando intentaron valerse de la leyenda fundacional romana para re-fundar Roma, lo que descubrieron era que estaban fundando una nueva Roma, es decir, estaban frente al gran abismo abierto por la espontaneidad de la acción, según el cual, todo lo que hicieran pudieron también no haberlo hecho, pero el acto fundacional no reside en la elaboración de leyes, murallas o monumentos, sino en el momento y lugar en que por un instante y por alguna razón un grupo de personas comienzan a pensar en sí mismos en términos de un «Nosotros» que no reduce la pluralidad. En el acto concertado de la acción política, la intersubjetividad procura un espacio de aparición cuya publicidad es tan fuerte que los actos y palabras de los agentes quedan, por así decirlo, expuestos ante la mirada de los espectadores, quienes, sin tomar partido en el drama, captan su significado cuando los ponen en una narración en la que concatenan aquello que se les presenta yuxtapuesto. El significado de los actos humanos es un invisible que no se reduce al hecho mismo ni a los agentes. Cuando las personas intentan usar el significado como elemento de justificación de los actos humanos, realmente lo que hacen es reducirlo a los criterios de verdad fáctica que es uno de los fines que se persiguen mediante el concepto de proceso en la lógica medios-fines. La espontaneidad de la acción choca con esta reducción y se resiste al intento de justificación. Si la acción política se justifica en la medida en que *debe* servir al propósito de preservar la formal esfera pública, entonces hay un elemento de la acción que se pierde: el de la libertad.

En este sentido, puede decirse que el espacio de aparición que reside potencialmente en la esfera pública puede cobrar existencia de modos muy diversos por efectos de la acción y del discurso, y todo intento por darle forma corre el peligro de reducir su significado a la institucionalización. El significado del espacio de aparición carece de rasgos esenciales que precedan a su existencia, razón por la cual las formas en las que puede materializarse serán tan impredecibles e ilimitadas como la acción misma. Si la acción es condición *per quam* de la política, y si lo que caracteriza a la acción es su espontaneidad, entonces la política no se situaría tanto en la estabilizadora forma que adquiere la organización de la esfera pública, sino en la manifestación contingente

46 En *Sobre la revolución*, Arendt glorifica la experiencia revolucionaria americana, en detrimento de la francesa, que considera un fracaso. Cf. Goyenechea de Benvenuto, E. (2011). Walter Benjamin y Hannah Arendt: La noción de tiempo histórico y la tarea del historiador. *Colección*, (21), p. 52.

de los fundamentos, lo cual supone la imposibilidad de un fundamento último o absoluto y una creciente conciencia tanto de la contingencia de la política y de su fundación como momentos parciales y siempre fallidos. Desde esta perspectiva posfundacional de la política, el rol que desempeña la memoria en la preservación del espacio público cambia significativamente. Para comprender este rol, conviene acercarse a la noción de historia que desarrolla Arendt, noción que, como lo indica Manuel Cruz⁴⁸, está muy cercana a la concepción de historia que desarrolla Walter Benjamín⁴⁹.

La lectura que hace Arendt de la obra de Benjamín recoge muchos de los elementos que describen la historiográfica fragmentada del autor. Como es bien sabido, Benjamín mantiene una fuerte crítica frente a las concepciones filosóficas de la historia omnicomprensivas y frente al trabajo del historiador historicista en el sentido de que ambas nociones de historia mantienen presupuestos deterministas que oscurecen el significado de los actos humanos cuando estos entran a ser considerados como efecto de leyes naturales que describen el devenir del tiempo. La posición determinista de tales nociones de historia lleva al historiador a enfocarse no tanto en el Gran drama, sumamente difícil de comprender debido a la espontaneidad con la que los actores actúan y a la impredecible reacción que desencadenan tales actos en la trama de relaciones humanas, sino en el supuesto “prestidigitador” que mueve los hilos detrás del telón. Así, el historiador historicista, y no el materialista histórico, de algún modo pretende lograr mayor lucidez en su comprensión de los actos humanos cuando orienta sus investigaciones hacia la “mente” del prestidigitador, cuando intenta develar sus intenciones y descifrar las leyes secretas que determinan el curso de los actos humanos en la Gran Historia. Benjamín acusa este modo de proceder de acedia frente a los asuntos humanos, una falta de empatía e interés en lo sujetos concretos que participan en el

48 De Benjamín toma el concepto de historia como construcción y con él comparte la convicción de que la misión del historiador es hacer saltar por los aires el *continuum* histórico, a fin de conquistar un espacio que le permita construirse un juicio crítico y autónomo. Véase Cruz, M. (2005). Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo. in *La condición humana*. 1.a ed. Paidós, p. 17.

49 La lectura que hace Arendt de Benjamín puede seguirse principalmente en Arendt, H. (2007). Introduction. En Benjamín, W. (2007). *Illuminations*. New York, EE.UU: Schocken Books; Arendt, H. (1990). Walter Benjamín. 1892-1940. En *Hombres en tiempos de oscuridad* (págs. 139-193). Barcelona, España: Gedisa. Para un análisis de la relación entre las tesis *Sobre el concepto de Historia* y *El narrador* de Benjamín con el pensamiento de Arendt, véase los siguientes trabajos: Berti, A. (2010). Hannah Arendt, Editora de Walter Benjamín. En *II Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Lecturas de Arendt* (págs. 1-13). Córdoba, Argentina: Escuela de Filosofía, FFyH, UNC, FFyH, UNC; Goyenechea de Benvenuto, E. (2011). Walter Benjamín y Hannah Arendt: La Noción de tiempo histórico y la tarea del historiador. *Colección, no. 21*, 39-64.

Quizá por esta razón, en una carta dirigida a Mary Underwood, en 1946, Arendt escribía lo siguiente: “me mantuve alejada de la metodología histórica, en sentido estricto, porque me parece a mí que esta continuidad sólo está justificada si el autor quiere preservar, entregar la materia de su estudio al cuidado y a la memoria de futuras generaciones. Escribir historia en este sentido es siempre una suprema justificación de lo que ha sucedido” (Young-Bruehl, 2006). Tal actitud refleja la resistencia del materialista histórico benjaminiano ante el hecho de querer revivir una época a partir de los saberes que se tienen del curso ulterior de la historia. El materialista histórico, que en Arendt recibe en nombre de historiador homérico, “mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo” (Benjamín, 2018, p. 22). Ya no se trata de escudriñar los hechos del pasado para *reconstruir* los procesos que han llevado a ser el presente lo que es, para comprenderlo como un estadio más de tantos inserto en el *continuum* temporal, sino a partir del estado presente de cosas mirar *retrospectivamente*, como lo hace el Ángel de la historia, y ver en este ejercicio las ruinas que el huracán del progreso ha dejado tras su paso. El resultado de este ejercicio no sería más que un pasado fragmentado, en el que “los muertos cobran vida”, en el que los olvidados son recordados.

Como escribió Benjamín: La revolución copernicana en el enfoque histórico consiste en esto: solía considerarse el “pasado” como punto fijo, y se miraba el presente como intentando conducir a tientas al conocimiento hacia esta tierra firme. Ahora la relación se invierte, y el pasado se transforma en el ángulo dialéctico, en la alborada de la conciencia despierta (Buck-Morss, 2011, p. 136).

O, como lo señala Arendt al final del *Post Scriptum*:

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 reconquistaremos, por así decir, 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 (Arendt, 2016, p. 236).

En este sentido, la memoria en relación con las acciones humanas y con la política cobra una interpretación diferente a la republicana. Ya

no sería un instrumento de justificación de la tradición que de manera constructiva intenta mantener una suerte de unidad identitaria de un cuerpo político a lo largo del tiempo, sino un ejercicio deconstructivo de reflexión que posa su atención sobre una tradición rota y fragmentada, que ya no puede ser la legitimación de la esfera pública. En este ejercicio deconstructivo en el que se rescata del olvido mediante la narración a los actores y sus actos en el drama en la historia, ciertamente puede traer consigo el consecuente cuestionamiento de los rasgos identitarios de un grupo político. Sin embargo, pienso que dicha consecuencia es coherente con la libertad y la condición de pluralidad humana. Tal modelo de memoria puede denominarse *Angelus Novus*, un modelo de memoria en el que el historiador homérico, si bien toma distancia del drama y se sitúa como espectador, pues solo al poeta ciego, del *aedo*⁵⁰, se le revela el significado de los actos humanos, no es apático frente a los actores de la historia. Por el contrario, su imparcialidad se nutre de la empatía tanto de los vencedores como de los vencidos, y cuenta por igual la gesta de los griegos como la de los troyanos, resalta la grandeza de actos y palabras tanto de Aquiles como las de Héctor. Este aspecto es importante, pues si solo se invierte la relación entre vencedores y vencidos, y se cuenta la historia de los vencidos dejando en el silencio la de los vencedores, realmente no hay un cambio respecto al modelo de memoria.

Ahora bien, si se relaciona esta tarea del historiador arendtiano con la forma en que Arendt misma confronta la tradición de la filosofía política, puede notarse una gran similitud. Dice Arendt al final de “la brecha entre pasado y futuro: el *nunc stans*” lo siguiente:

Permítanme ahora, al final de estas largas reflexiones, llamar la atención sobre [...] lo que en mi opinión constituye el supuesto básico de esta investigación. He hablado de las falacias metafísicas que [...] contienen importantes indicaciones sobre lo que pueda ser esta curiosa actividad, fuera del orden, que llamamos «pensamiento». Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos

50 Como dice Homero (como se citó en (Arendt, 2016, pág. 154)) “Y el propio Homero dice: «El aedo canta para los hombres y los dioses aquello que la Musa, Mnemosyne, que vela por la memoria, le ha inspirado. La Musa otorgó al aedo un mal y una gracia; le privó de la vista y le dio dulce voz» (Homero, *Odisea, canto VIII*)”

conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo [...] El desmantelamiento tiene su propia técnica, a la que apenas me he referido. Nos encontramos con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza [...]. Es de estos fragmentos del pasado, después de haber sufrido la transformación marina, de lo que me he ocupado aquí. Si todavía podemos seguir utilizándolos, se lo debemos al sendero atemporal que el pensamiento pavimenta en el mundo espacio-temporal. Si alguno de mis oyentes o lectores estuviera tentado a probar mi método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir lo «precioso y sorprendente», el «coral» y las «perlas», que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos [...]. Y por decir lo mismo en prosa: «Hay libros que han sido injustamente olvidados, ninguno es injustamente recordado» (Arendt, 2016, pp. 231-232).

Los intentos de situar a Arendt dentro de la tradición filosófica resultan inapropiados si no se comprende el modo en que la autora se acerca a tales posiciones filosóficas o normativas que, a primera vista, resultan irreconciliables. Este modo se deja ver en las reflexiones políticas de Arendt que están desarrolladas al compás de dos estrategias estrechamente relacionadas: por un lado, hay un replanteamiento de la pregunta por el sentido de la política que va acompañado, por otro, de una operación de *démontage* respecto de la historia de la metafísica y de la filosofía política occidental. De acuerdo con (Forti, 2001), la mayoría de estudios clásicos sobre Arendt parecen ser indiferentes frente a la imbricación entre el momento político y el filosófico de su pensamiento, imbricación que, no obstante, expresa una suerte de resistencia del pensamiento de Arendt frente a las posibilidades de traducir sus reflexiones políticas en alguna propuesta política o institucional concreta; esto es, de recomponer la fractura arendtiana entre teoría y *praxis*. Arendt no propone como tal una teoría normativa de la política en la que se trazan directrices sobre lo que *debe* ser la política, cuya fuerza normativa pretenda incidir en los cursos de acción

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1958). *La condición humana*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la Política?* España: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La vida del espíritu*.
- Ávila, M. C. (2015). Narración y comprensión: el lugar de la memoria en la obra de Hannah Arendt. *El banquete de los dioses* 3, (5), 60.
- Beiner, R. (2003). *Hannah Arendt y la facultad de juzgar*.
- Benjamín, W. (2018). Sobre el concepto de historia, Tesis VII. En W. Benjamín, *Iluminaciones* (págs. 307-318).
- Birulés, F. (1997). *¿Por qué debe haber alguien y no nadie?* en *¿Qué es la Política?*, 1st ed. Barcelona: Paidós.
- Buck-Morss, S. (2011). *El origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Castellanos, U. (2004). Manual de fotoperiodismo, retos y soluciones. En *Manual de fotoperiodismo, retos y soluciones* (pág. 59). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Castoriadis, C. (2005). *Figuras de lo pensable. (Las encrucijadas del laberinto VI)*. Fondo de Cultura Económica.

- Pocock, J. (1975). *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Rancière, J. (s.f.). "Democracia o consenso," en *El Desacuerdo. Política y Democracia*, n.d.
- Sánchez, C. (2015). *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. España: Impresia Ibética.
- Sánchez, C. (c.f). *Memorias en conflicto en sociedades posttotalitarias*.
- Simona, F. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid.
- Villa, D. (2009). Introduction: The development of Arendt's political thought. En D. Villa, *New York: Cambridge University Press*. (pág. 20).
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós Ibérica.



Imaginario

Paipa, Sogamoso y Chiquinquirá), contempla el sentir de trece expertos de fotoperiodismo empírico y profesional de las principales ciudades de Boyacá, quienes manifiestan que para la labor de fotoperiodismo se requiere no solamente contar con una cámara fotográfica, sino contar con la sensibilidad y el conocimiento del contexto para poder expresar en una imagen lo que las palabras no pueden contar. El capítulo es resultado del proyecto de investigación y desarrollo *Imaginario sobre el fotoperiodismo empírico y profesional en las principales ciudades de Boyacá*, el cual fue financiado por la Universidad de Boyacá, y se ancla a la línea de investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Desarrollo humano jurídico social sostenible.

En tercer lugar, el capítulo *La fiesta de Cuasimodo y la peste. El uso de los imaginarios sociales para el análisis de lo religioso*, expone los resultados de investigación sobre los imaginarios sociales en un contexto específico sobre la fiesta de Cuasimodo que nació como una promesa de la comunidad para liberarlos de la peste hace dos siglos en Aquitania, Boyacá. El capítulo es producto de las investigaciones sobre violencia y religión que los autores han venido realizando, entre otras *Imaginario religiosos en la devoción al señor de los Milagros de Aquitania (2007)*, *Modelos ético-pedagógicos para la construcción de paz y la reconciliación sociopolítica en Colombia (2014)*.

Por último, el capítulo *Herencia ancestral indígena en la construcción pictórica de un mural tunjano. Perspectivas significantes e imaginadas*. Se indaga por las representaciones subyacentes al mural y su relación de pertinencia y pertenencia con la cultura tunjana, pues el mural como medio de comunicación invita a que la población se reinterpreté desde su expresividad artística, su creación colectiva para así, articular una visión diferente de la apropiación y reconocimiento de estos espacios para su salvaguarda y recuperación. El capítulo es resultado del proyecto de investigación desarrollado en la cátedra de Semiótica, del programa de Comunicación Social de la Universidad de Boyacá, y se ancla a la línea de investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Desarrollo Humano Jurídico Social Sostenible.