

La visión filosófica de la historia a través del pensamiento de Hannah Arendt

Lucía Varela

UCAB

yelirivero82@gmail.com

Resumen:

Para Hannah Arendt la libertad humana no borra la contradicción histórica plagada de fracaso y violencia. De ahí que recurrir a la historia para dignificar la libertad humana es posible si se admite la importancia que tiene el perdón y la reconciliación como condiciones para hacer vivible la situación de los individuos dentro de los procesos histórico-políticos. El perdón es una facultad que logra lo imposible para revertir la violencia y superar los sucesos históricos irracionales e inhumanos como, por ejemplo, el totalitarismo. Nuestra conclusión es que el perdón y la reconciliación ofrecen la posibilidad de construir una filosofía de la historia capaz de comprender el presente.

Palabras clave: Filosofía de la historia, perdón, libertad, Hannah Arendt.

The Philosophical View of History in Hannah Arendt's Thought

Abstract:

According Hannah Arendt human freedom does not erase the historical contradiction plagued with failure and violence. Hence invoking history to dignify human freedom is possible if we recognize the importance of forgiveness and reconciliation as conditions for survival of individuals through historical-political processes. Forgiveness is a faculty that achieves what may seem impossible, that is, to reverse violence and overcome irrational and inhumane historical events such as totalitarianism. Our conclusion is that forgiveness and reconciliation offer the possibility of building a philosophy of history that enables us to understand the present.

Keywords: Philosophy of history, forgive, freedom, liberty, Hannah Arendt.

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

No es exagerado afirmar que son pocos los pensadores que como Hannah Arendt han salido en defensa del mundo. La refugiada judía que huyó del nazismo, una más entre los millones de europeos arrollados por la *ratio* historicista, dedicó el resto de su vida, desde su nuevo hogar en los Estados Unidos, a mostrar a los hombres que ese ámbito equívoco, incomprensible y falto de sentido que corresponde a los asuntos humanos merecía más que nunca recuperar su crédito. *For the love of the World, Por amor al mundo*, fue el título inicialmente concebido para *The Human Condition*¹, publicado en Nueva York en 1958. Y tanto optimismo, sin embargo, no nos sorprende si consideramos su punto de partida: el mundo no está condenado de antemano; sólo hemos olvidado algunas verdades antiguas que daban a los hombres su valor como seres individuales, expresadas en la poesía y en la sabiduría inmemorial de libros sagrados, pero, sobretodo, presentes en la gran realización que fue la *Polis* griega y la *Res-pública* romana. El asunto es que en algún momento de la modernidad, la voz de tales edades dejó de escucharse, aunque encontró recientemente en Arendt la más apasionada de sus voceros modernos, y con ella también, una nueva y extraordinaria formulación de la condición humana. Pero de ningún modo se puede afirmar que Arendt pretende salvar el valor del mundo restaurando un orden pasado. Su verdadero «descubrimiento» radica en concebir al hombre como un fundador de nuevas realidades y nuevas épocas; un ser para el cual nada está jamás concluido.

El grandioso edificio conceptual de Arendt está ensamblado con articulaciones sorprendentes. En la idea de libertad arendtiana confluye un abanico de conceptos como son lo público, lo privado, la natalidad, la pluralidad y

¹ Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. [*La Condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novares, Barcelona, Seix Barral, 1974. Reeditado: Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

la libertad, y que se entrelazan y condicionan mutuamente para unirse en el vértice de su propuesta que es la definición de lo político.² Es cierto que algunos de estos conceptos ya han sido conocidos, y en cierto modo, trillados desde la Antigüedad, como ella misma lo admite, pero la relación y el nuevo significado que adquieren con Arendt, trasciende tanto su antiguo y moderno significado como la comprensión más generalizada que hallamos en la opinión corriente de nuestros días. Encontré que un cliente de *Amazon.com* escribió muy disgustado sobre *La Condición humana* en la sección de comentarios y recomendó que no compraran el libro porque hablaba demasiado de los griegos y no entendía que tenía que ver con la condición humana. Bien, es comprensible si entendemos el esfuerzo intelectual que Arendt nos exige. Pero por otra parte, y si bien está claro que debido al alto calibre filosófico de su pensamiento, su obra no es un producto de consumo masivo, también es cierto que no está dirigida a los que Collingwood llama los intelectuales con el síndrome de la torre de marfil.³ Todo lector de Arendt percibe la enorme

² La definición de lo político y de la libertad humana se desarrolla en la totalidad de su obra. Su primera obra de importancia fue *The Origins of Totalitarianism*, New York, *Harcourt, Brace and Co.*, 1951. Trad. cast., *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1978, y luego, entre las que constituyen el grueso de sus publicaciones, a parte de *The Human Condition*, ver: *Between Past And Future- Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968. Trad. cast., *Entre el Pasado y el Futuro – Ocho Ejercicios Sobre la Reflexión Política*, Barcelona, Península, 1996; *On Revolution*, New York, Penguin Books, 1984 (1st ed., 1963). Trad. cast. *Sobre la Revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1998; *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace and World, 1968; *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970; *Eichmann in Jerusalem – A report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1994. (1^a edición, 1963; 2^a edición ampliada, 1965). Trad. Cast., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1967; *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace, Jovanovich. Trad. cast., *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984; traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín.

³ R.G. Collingwood: *Los principios del arte*, México, F. C. E., 1960, p. 23 y ss.

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

preocupación que existe detrás de la persistente advertencia sobre la mentalidad cada vez más totalitaria que existe en las sociedades modernas industrializadas, incluso en las más liberales. Debido al inmenso prestigio que ganó en los círculos intelectuales de Estados Unidos, el país aparentemente menos amenazado por la experiencia totalitaria, y con toda la autoridad que le confirió su propia experiencia de vida⁴, resolvió comunicar sus reflexiones, no sólo a los gobernantes, intelectuales y gente influyente en general, sino al hombre común, de modo que, si fuera el caso, pueda este individuo habitual decir lo que hace más de setenta años no pudo decir el gran filósofo Heidegger, pero tampoco el simple oficinista que, por ejemplo, siempre fue Eichmann; y que debió ser algo como «esto es una mentira, porque destruye la condición humana y la morada de los hombres que es su mundo». Así que todo arendtiano se siente en algún grado comprometido con la tarea de difundir sus ideas traduciéndolas al lenguaje de cualquier hijo de vecino, pero, igualmente, a los que se abocan a las diferentes disciplinas del quehacer académico o de la actividad intelectual en general.

Las esferas de la vida activa: labor, trabajo y acción

Tiene razón Margaret Canovan⁵ al afirmar que Arendt es la gran teórica del comienzo. De todas las condiciones de la existencia, algunas son sólo del hombre, y si éstas desaparecen, el hombre también. Encontraríamos seres vivos que conforman especies biológicas; tal vez robots, humanoides, hombres-máquina e incluso clones, pero no propiamente hombres. Lo que confiere humanidad a los

⁴ Ver la biografía de Hannah Arendt de Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, for the love of the world*, New Haven and London, Yale University Press, 1982.

⁵ Ver: Margaret Canovan: *The political thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Hancourt, Brace, Javanovich, 1974. Ver también la introducción que hace a *The Human Condition* en la edición de The University Chicago Press, Chicago, 1998 (1ª ed. 1958).

seres humanos es su asombrosa capacidad de comenzar, *to begin*, o como diría Arendt, «de introducir lo nuevo en el mundo.»⁶ El hombre es ante todo un precursor, un ser capaz de hacer algo completamente original, de hacer lo que nadie anteriormente había hecho o esperado que se hiciera.

No obstante, es imposible obviar que el hombre tiene una dimensión o estructura vital, que como sucede con el resto de los seres vivos, le obliga a realizar el conjunto de actividades que en la terminología de Arendt corresponde a la **labor** (*labor*)⁷, orientadas a satisfacer los requerimientos metabólicos del ciclo vital y manifestadas a través de la ansiedad que acompaña a nuestra necesidad corporal. La labor siempre atiende a nuestra naturaleza animal, por decirlo así, y se realiza en beneficio del cuerpo y de la especie hombre en su conjunto. La labor es lo que específicamente en la especie hombre evita la inanición y la extinción. Pero estas actividades que, como proveerse de alimento, permiten al hombre seguir respirando, o que, como reproducirse, aseguran la continuidad de la especie, nunca realizan la novedad radical, ni tienen suficiente rango para derivar en libertad, «... it never produces anything but life». Y es que, como seres guiados por el impulso ciego del instinto, respondemos necesariamente a un ciclo de necesidad-satisfacción que vuelve una y otra vez sin pausa y, y que difícilmente podemos retar porque si por cualquier razón lo hacemos, lejos de alcanzar la autonomía, experimentamos un doloroso y letal síndrome de abstinencia.

Pero también por esta misma razón cabe afirmar que de la actividad biológica del laborar sólo esperamos que suceda lo que ya esperamos que va a suceder. Lo que ocurre es que en el reino de la madre naturaleza no hay

⁶ Arendt, Hannah, *Op. Cit., La condición humana*. Ver la idea desarrollada en el capítulo V, *Acción*, pp. 199-276.

⁷ Ver el capítulo III, *Op. Cit., La condición...*, pp. 97-156.

***La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt***

real diferencia entre el ayer, el hoy y el mañana, sino un incesante suceder y desaparecer de lo mismo. Es el trasfondo de perennidad sobre el cual contrasta la finitud de la existencia de los hombres mortales.

Y es que esta experiencia biológica de la monótona invariabilidad de ser y desaparecer debe diferenciarse, según Arendt, de natalidad y mortalidad, experiencias radicalmente humanas y que no conocemos en tanto simples seres de la naturaleza, porque nacer y morir significan siempre el reconocimiento de la linealidad del ser de un individuo irrepetible e irremplazable, y que, por tanto, aunque del «polvo vino y al polvo volverá», no es mero material bio-degradable y superfluo, obligado a entrar en el ciego y colosal proceso de re-utilizamiento que hace retornar todo al Uno, al Universo.

Pero retornemos a las cualidades estrictamente naturales del hombre. En la naturaleza cada individuo es un pequeño círculo vital que forma parte de otros bio-círculos concéntricos, cada vez más extensos, hasta integrar un gigantesco y supremo círculo, «el gran círculo de la vida», como se escucha decir mucho recientemente en los documentales de *Discovery Channel*, y que en realidad corresponde a la totalidad y unidad del Cosmos. En este sentido, podríamos afirmar que en el hombre persiste una pre-historia, como una eterna edad de glaciaciones, en la que, inmersos, todavía seguimos luchando incesantemente por el alimento, sorteando el poder de los elementos, y en la que hemos hecho y contemplado siempre más o menos lo mismo. Y es a partir de aquí que la autora hace una importante distinción entre lo natural y lo no-natural del hombre y que le sirve justo para apartar la dimensión propiamente histórica de cualquier «llamado de la naturaleza», así como de todas las teorías que han encontrado una explicación de la historia en fuerzas «que

parecen brotar del interior mismo de la Tierra.»⁸, sean raciales, organicistas, socialistas, y cualquier otra, acerca de las cuales ella no tiene miramientos en calificar como simples «filosofías del estómago lleno».

Siguiendo a Arendt en este punto, podríamos decir que, incluso un gran evento cósmico como la aparición de una supernova en el firmamento, ciertamente puede considerarse una nueva ocurrencia, pero no es propiamente un acontecimiento nuevo en el sentido de que un *alguien* es capaz de desprenderse del eslabonamiento causal que rige férreamente sobre todo lo existente. Cuando esto ocurre, es decir cuando el hombre funda y marca un *initium*, ha realizado su don específico, que es ser él, hombre, y ha extendido, por tanto, esa dimensión, por encima de la necesidad, que es la historia.

No es cierto, como pudiera parecer, que Arendt comparte el antiguo y premoderno desprecio por lo físico y corporal que hay en la vida humana. También ella es sensible a la sublimidad presente en la experiencia de formar parte del espectáculo del orden físico, de la Creación, captado por los poetas de todos los tiempos y expresado de forma incomparable en las páginas del Viejo Testamento. Pero la labor, por sí misma, no es capaz de revelar la condición única de los hombres, y éstos, por ende, no pueden alcanzar la cima y la plenitud de su realización como seres humanos. Como se expuso anteriormente, ese atributo único que es la libertad no puede surgir de un ámbito en el que nos encontramos siempre esclavos de la necesidad. En tanto *animal laborans*, el hombre jamás puede experimentar la gloria de realizar su libertad debido a que se encuentra irremediabilmente

⁸ Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, *Sobre la revolución*. Ver específicamente sobre la interferencia de las necesidades vitales en la esfera política y la historia en el capítulo II, *La cuestión social* y de donde se extrae la frase citada.

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

prisionero del ciclo de labor-consumo, aún disfrutando de la abundancia, e incluso también en medio de economías de super-abundancia y de consumo frenético, como ocurre en los países del primer mundo y como es también la aspiración de casi todas las sociedades de nuestro tiempo. Arendt quiere develar el carácter semi-oculto, seductor y peligrosamente homogeneizador de los sistemas políticos modernos, en países pobres o ricos, cuyo fin primordial sea la satisfacción de las necesidades vitales de sus integrantes mediante los grandes programas de expansión económica y bienestar social, porque la preeminencia de tales propósitos sirve de justificación para la supresión de la posibilidad de acción independiente por parte de los individuos y para el consecuente establecimiento (y de hecho, históricamente ha sido así) de las bien conocidas formas de caudillismo, tiranía populista, o dominio de Estado, pero, más peligroso aún, de las recientes e inéditas formas de dominio totalitario.⁹

Sin duda, una de las tareas esenciales de Arendt consiste en señalar la semejanza que subyace, más allá de las apariencias, entre socialismo y liberalismo. Lo cierto es que en la simple labor el hombre no puede descubrir su identidad como individuo, como ser único perteneciente al género hombre, ya que atendiendo a la necesidad sólo se conduce como mera duplicación en el sistema de serie de la especie. La visión poética de las faenas de la vida que proveen al hombre de las «buenas cosas» de la naturaleza y de la «pura gloria de estar vivo» termina bruscamente cuando Arendt concluye que el *animal laborans* apenas puede comportarse como miembro del rebaño y que su vida en este nivel apenas supera el estado vegetativo.

⁹ Esta relación dicotómica entre de la búsqueda del bienestar social y la libertad política fue tratado extensamente por Arendt en casi toda su obra, pero más específicamente relacionada con el período moderno a partir de la Revolución francesa. Ver *On revolution*, *Op. Cit.*; trad. cast., *Op. Cit.*, y *The origins of totalitarianism*, *Op. Cit.*, trad cast., *Op. Cit.*

Después de la labor, Arendt se aboca a dilucidar el concepto de **trabajo** (*work*)¹⁰, actividad por medio de la cual el hombre fabrica el conjunto de cosas durables que conforman su morada artificial, lo que ella llama «mundo». Los que son humanos necesitan más que un mero territorio y más que la guarida porque aspiran dar estabilidad a sus vidas fugaces. Por ello, a diferencia de las actividades del animal laborante que resultan en objetos que van y vienen, en objetos de consumo que, como el pan de cada día, «no dejan huella» y están destinados a desaparecer rápidamente, los objetos del homo faber son objetos de uso y están concebidos para durar y «permanecer al menos un tiempo en el mundo.» Los productos de la acción fabricadora del hombre cumplen la doble función de asegurarnos algún grado de inmortalidad, pero al mismo tiempo, de constituir las referencias con que medimos nuestra propia brevedad.

Nuestra vida como seres humanos transcurre *entre* de nuestras cosas. Estas siempre se ubican como intermediarios de nosotros mismos y de nosotros mismos y de la naturaleza. Crean un espacio intermediario, un *between*, «que, como una mesa, nos reúne y nos separa a la vez». Esto significa que los objetos del fabricante no sólo crean una relación temporal en lo humano, sino también espacial. Sin un mundo entre nosotros únicamente puede darse una relación de mera contigüidad, una simple forma de vida agregada tal como se observa en la manada.

Desde la Revolución industrial, el ámbito del artesano y del fabricante que construía y enriquecía un mundo común y estable para el hombre, es muy difícil de encontrar. Esto se debe a la victoria moderna del *animal laborans*, una

¹⁰ Arendt desarrolla extensamente la actividad del *homo faber* en el capítulo IV, *Work* en *The Human...*, *Op. Cit.*, pp. 136-167. Trad. cast., *Op. Cit.*, pp. 157-198.

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

etapa que ella llama *social*,¹¹ que gracias al uso de las máquinas y del automatismo ha logrado introducir en la fabricación procesos auto-reproductores que en realidad son propios de la labor, y, con ello, ha desencadenado a su vez ilimitados procesos de producción a gran escala, desplazando así el trabajo del fabricante que originalmente era del artesano. Nuestro mundo ya no es un mundo de cosas durables, sino de objetos tan fugaces como los del *animal laborans*; que deben desaparecer más rápido que nosotros mismos, que ya no conceden un espacio estable a nuestras vidas y que, de hecho, pueden hacernos creer que lo fugaz, lo mortal, es el mundo y no nosotros. Como señalamos atrás, la concentración exclusiva en la fuerza de trabajo y su inherente fertilidad, propia del *animal laborans*, indujo a Locke y a Marx a concebirla como una fuerza abstracta (recordemos que ambos se interesaron por la fuerza que contenía la labor y que para Locke se trataba de un proceso que permitía la acumulación incesante de riqueza y más

¹¹ *The human condition, Op. Cit.*, se da a la tarea de mostrar cómo en el mundo moderno se dio una revalorización de la vida activa, desplazada desde Sócrates por el nuevo ideal supremo de la vida contemplativa, pero no a favor de la acción (el ideal político de ciudadano ateniense) sino de la labor. La victoria histórica de la labor sobre la acción en el mundo moderno corresponde a lo que Arendt denomina “*la emergencia de lo social*”, “*the emergence of the social*”, “*the rise of housekeeping*”, un nuevo modelo que ha introducido los procesos que se dan en la naturaleza y la fertilidad inherente al laborar en el proceso de fabricación, de manera que todos los fines de la sociedad deben subordinarse a la puesta en marcha de colosales sistemas de producción, organización y administración a la economía nacional (o mundial), es decir, a los imperativos de la necesidad. “*El resultado es que la esfera privada ha invadido la esfera pública*” y se ha dado un pernicioso debilitamiento de la política: “*since the rise of the society, since the admisión of household activities to the public realm, an irresistible tendency to grow, to devour (...) the political (...) has been one fo the outstanding characteristics of the new realm.*”, p. 45. En el nuevo ámbito de lo social sólo se espera del individuo su comportamiento como hombre masa; su conformismo, previsibilidad y perfecta adecuación a los fines del bienestar colectivo en una sociedad fundamentalmente de laborantes, por lo que la acción se considera contraproducente y es cada vez más rara en nuestro mundo moderno.

riqueza y para Marx un proceso que permitía la producción de bienes en serie a gran escala) que se convirtió en la función única del Estado y que, por ende, desvirtuó el significado original de la política, que consistía en la realización de la libertad, sólo posible cuando si ya no estamos sujetos completamente al poder subyugador de la necesidad. El resultado fue que la política se vio desterrada de su espacio público original y luego invadida y desvirtuada por aspiraciones consideradas tradicionalmente privadas y que tenían como ideal la abundancia y no la libertad. Pues bien, esta situación ocasionó, no sólo la desvirtuación de la política, sino también la destrucción del mundo; del espacio que une y separa a los hombres mediante los objetos fabricados por ellos. Como individuos que integramos las enormes masas poblacionales de nuestras sociedades modernas ya no contamos con esas referencias que creaban el espacio necesario para inter-situarnos e inter-relacionarnos. Sin el espacio mundano nos amontonamos, pero la reunión *junto-a*, *entre* o *alrededor-de* son cada vez más difíciles de experimentar.

Es aquí que comprendemos la nítida diferencia que se establece entre objetos de consumo y objetos de uso: a los primeros corresponde la naturaleza y a los segundos el mundo. Sin embargo la actividad del *homo faber*, aunque de mayor rango que la labor, tampoco deviene en libertad, porque su actividad está regida por los procedimientos de la técnica, ligados, a su vez, a patrones fijos y regulares. Tanto la actividad del *animal laborans* como la del *homo faber* crean objetos de uso o de consumo, pero no experiencias políticas ni relaciones plurales entre seres autónomos, es decir, entre personas. Sólo la **acción**, (*action*), prerrogativa y don exclusivo del hombre, puede abrir un espacio para la libertad. Mediante la acción el hombre es capaz de realizar proezas, «hechos imborrables y hazañas memorables», traer al mundo lo inesperado y mostrar para que, para bien o para mal, es posible, no sólo imaginar lo inimaginable, sino hacer lo imposible. De modo que el actuar no es para ella una mera facultad superior

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

como el razonar, sino la cualidad que hace del hombre un ser omnipotente y sin duda peligroso.

Pero en cualquier caso, y admitiendo Arendt que tanto en el laborar como en el fabricar, reunirse puede ser beneficioso o no, la presencia de los demás es la condición irremplazable de la acción. Y así vemos como la *pluralidad*, la condición primaria de la existencia humana, convertida luego en el fundamento de la experiencia de lo político, halló en Arendt su enunciación más sucinta, y admirable: «el hecho de que no el hombre, sino los hombres, habitan juntos el mundo y juntos pueblan la Tierra». ¹² La acción no es un hecho que como nacer, comer o reproducirse exigen distintos grados de privacidad, sino acontecimiento que requiere espacio y luz para que *los otros* atestigüen, juzguen su valor y le concedan la medida de su gloria y grandeza. La importancia de la pluralidad radica en la posibilidad de reunir a los diferentes, que son todos puesto que cada hombre es único, pero también a los iguales, es decir, a los que son hombres.

La fundación de la *Polis* y de la República correspondió a una etapa histórica en la cual los hombres sintieron la necesidad de crear un espacio artificial para asegurar permanentemente la posibilidad de manifestarse como seres libres. Así es como Arendt coloca la libertad en el espacio de la vida ciudadana, porque sólo como ciudadanos o *polites* puede cada individuo levantar la cabeza, por decirlo de algún modo, y superar la subyugación y violencia que existe en el modo de vida natural. La libertad significa que puedo actuar con independencia y que, apoyándome en mí mismo y en los demás, soy capaz de transformar la realidad que se me impone. Si la libertad presupone la mutualidad, no soy libre al margen o por encima de alguien, sino entre mis iguales. Son mis iguales precisamente porque ninguno es gobernado ni tampoco es

¹² *The Human... Op. Cit.*, p. 7; trad. cast., *Op. cit.*, p. 22.

gobernante. He aquí la clave de su radical concepto de democracia. Esta igualdad, estrechamente relacionada con la pluralidad, sólo se alcanza en la experiencia y en el establecimiento del espacio político, de la *Polis*, porque fuera de ella sólo hay sistemas de relaciones verticales: de tribu, familias y jerarquías de parentesco, gobiernos, sistemas de poder, sistemas de mando y obediencia, sociedad de masas, pero nunca auténtica experiencia de la igualdad humana.

El surgimiento de la Filosofía de la Historia y la pérdida del acontecimiento en el mundo moderno

La mayor preocupación de Arendt al abordar el tema de la historia consiste en recuperar el pleno valor que lleva en sí mismo cada acontecimiento. Según ella, el verdadero cambio que separó el mundo moderno de las etapas que le precedieron consistió en querer explicar toda la realidad humana, no a partir de ella misma, de sus conflictos y equívocos, sino de procesos abstractos, en una suerte de “fuga hacia la totalidad”, y donde cualquier evento singular sólo podía adquirir sentido en relación a un sistema de conexiones ideales y universales. En la conciencia histórica de Occidente, la razón de este desplazamiento a lo abstracto, se debió, en primer lugar, a la necesidad, ya sentida desde la Antigüedad con mucha frustración, de hallar razón en lo que aparentemente no tenía razón ni merecía alguna consideración ontológica, como eran las vicisitudes humanas. Así, cuando en la modernidad, los hombres creyeron haber descubierto las conexiones generales que gobernaban las vicisitudes humanas vistas desde la perspectiva de la historia global, en una suerte de reconciliación entre la *praxis* y la razón, se sintieron bastante optimistas porque de tiempo atrás, por lo menos desde Descartes, surgió una general ansiedad de coherencia, una obsesión de identidad y un deseo de «deslastrarse» de las contradicciones. Se entusiasmaron al creer que, al fin, podían resolver el enigma, hasta el momento indescifrable, de la historia, de la misma manera que las leyes de Newton parecieron revelar, en su momento,

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

la clave de la naturaleza. Sin sospechar todavía el temor que provocaría la palabra Historia las corrientes historicistas que aparecieron en Europa después del último tercio del siglo XVIII con la filosofías de Hegel y Marx, contribuyeron, aunque involuntariamente, con el surgimiento del totalitarismo en la medida que aportaron un esquema comprensivo que ya no podía reconocer el valor de los individuos y sus acciones concretas puesto que éstos quedaban subordinados a un poder normativo, neutro y más allá de lo humano que operaba como el verdadero agente de lo histórico, *the big thing behind history*. Desde entonces, la conciencia histórica moderna en sus varias versiones, hegelianas o no, ha tendido a concebir la historia como una flecha cuyos segmentos ya están dibujados; como una ordenación de acontecimientos direccionados en una secuencia temporal fluida o «proceso», pre-escrito y determinado por una ley regular que el hombre puede obedecer pero no alterar.

Hay una inquietud constante en Arendt respecto a la pérdida del mundo real porque, como ella misma lo experimentó bajo el nazismo, una propuesta teórica o imaginativa puede, de hecho, terminar destruyendo la realidad que percibimos y que tenemos frente a nuestros ojos si los individuos y sus hechos quedan envueltos en procesos deductivos. Esta es la aberración clásica presente en todo sistema totalitario y que, en última instancia sólo puede sostenerse en el tiempo mediante la violencia a gran escala y el cinismo. Además, Arendt denuncia a estas propuestas como anti-históricas, porque una vez aceptadas, lo que naturalmente pasa a tener la mayor importancia es la razón formal, es decir, el orden, la coherencia y la necesidad, no de un hecho visible y particular, sino del modelo o proceso lógico que se sitúa en un trono por encima de las voluntades y motivaciones humanas individuales, espontáneas y libres. De estas abstracciones ya no puede relatarse una historia (*story*), con su trama de contradicciones, como se cuenta un

acontecimiento, sino tan sólo exponer y demostrar la pureza y perfección lógica de su formulación general.¹³ Según estas filosofías, meros discursos de ideas, lo importante no es ya el acontecimiento, sino la noción abstracta de «proceso»:

Procesos invisibles devoran toda cosa tangible, toda entidad individual, visible por nosotros, degradándolas hasta el estado de funciones de proceso conjunto (...) Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o el acontecimiento singular y la significación general se separan bruscamente. El proceso, lo único que da significado a todo lo que le toca acarrear, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significación.¹⁴

En posesión de un modelo a-temporal y a-espacial, y por tanto con pretensión de validez universal, los filósofos, o peor aún, los políticos, podían llevar siempre a la realidad de cualquier momento y lugar, a modo de imitación, como han hecho los gobiernos totalitarios modernos, no a las acciones históricas singulares, sino al proceso en abstracto.

Arendt rastrea históricamente el origen de la desviación historicista y encuentra que a partir de Vico, triunfa paulatinamente la transposición de los hechos a la visión «fabricadora», ideal del *homo faber*¹⁵. Según esta concepción,

¹³ Ver: Hannah Arendt: “*Historia e inmortalidad*” (“*History and immortality*”), Partisan Review, 1957) en: Manuel Cruz (edición a cargo de): *De la historia a la acción*, Barcelona; Paidós, 1995, pp. 46-73.

¹⁴ Hannah Arendt: “*La brecha entre el pasado y el futuro*” (“*The gap between past and future*”, 1961), en: *De la Historia...*, *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ El concepto arendtiano de fabricación como un tipo de actividad diferente a la acción política o aquella de la cual surgen el hecho histórico, nos recuerda la teoría de Collingwood sobre la artesanía. Según él, la visión artesanal o fabricadora se halla encubierta en muchas teorías de la historia, de la política y del arte desde la época de Platón hasta nuestros días. En opinión de Collingwood, ni los hechos históricos,

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

podemos conocer los hechos porque son «producidos» por nosotros mismos. Desde entonces, el hecho tendió a ser considerado como cualquier artefacto entre artefactos y, finalmente, a partir de Marx y Hegel, los filósofos concluyeron que tales «objetos» eran susceptibles de investigación filosófica o científica.

Pero fue durante la Revolución francesa que, según Arendt, comenzó a gestarse la mentalidad historicista. Resumiendo su explicación podemos decir que fueron los propios hombres de la Revolución, quienes, no pudiendo evitar verse inmersos en el tsunami político y social que arrasó todo, a su paso, los que se las vieron, perplejos y por primera vez, con consecuencias que no se correspondían con sus intenciones iniciales. Fueron estos hombres, por ende, también los primeros que comenzaron sospechar que no eran ellos, sino una voluntad más allá la que había dirigido el curso de los acontecimientos.¹⁶ De hecho, el término revolución, que fue tomado prestado de la astronomía copernicana como metáfora aplicada a los acontecimientos políticos de 1789, y que originalmente sólo significaba retorno a un orden anteriormente perdido, dejó ver, a partir de ese momento, toda la carga de su significado moderno cuando se puso énfasis en la irresistibilidad, es decir, en el carácter indetenible y más allá del control humano que tiene el movimiento rotatorio de los cuerpos celestes. Los pensadores posteriores a la revolución, arguye la autora, lo que hicieron fue intentar traducir teóricamente los portentosos acontecimientos de su tiempo. Fue Hegel, bajo el impacto de la revolución, el primero en descubrir la revelación de la verdad en el ámbito de los asuntos humanos a través de un proceso histórico; algo impensable para la filosofía tradicional desde los griegos, que

ni las obras de arte pueden ser explicados por ninguna teoría de la artesanía debido a que no les son aplicables las varias distinciones que deben establecerse entre medio y fin, planeación y ejecución, materia y forma, etc. Véase: R.G. Collingwood: *Los Principios del Arte*, México, F. C. E., 1960, p. 23 y ss.

¹⁶ Ver *On revolution*, *Op. Cit.*, Cap. *The meaning of the revolution*; trad. cast., *Op. Cit.*, *El significado de la revolución*.

siempre había negado a esta esfera semejante dignidad. Porque, ¿cómo podía hallarse el absoluto en un reino de interrelaciones, es decir, relativo? ¿Cómo podía adquirir validez intemporal lo que es en sí temporal?¹⁷ Esta nueva filosofía moderna, como medio para revelar la verdad, se veía forzada a alejarse de los hombres singulares y de carne y hueso, de sus insensateces o aciertos, de la multitud de opiniones, de la *doxa*, de las particularidades nacionales y de las experiencias locales para referirse al hombre en abstracto y a la historia mundial por cuanto aspiraba a ser portadora de una verdad universal. Por tanto, valía la pena solamente concentrarse en los presupuestos ideales y en su aplicación, y no tanto en los acontecimientos y los hombres reales que pasaron a ser, naturalmente, un asunto accidental y secundario. Esto ocurrió porque la nueva visión de la historia, surgida de la experiencia de los espectadores de la revolución, como Hegel o Marx, más bien que de la experiencia de quienes la vivieron, confundió la ventaja comprensiva que tiene todo historiador al contemplar los hechos desde su final con un principio interpretativo que revelaba la existencia de un designio impersonal e infalible consumado en el último episodio. Entonces, como espectadores y desde este cómodo puesto de observación del espectáculo, tal principio servía para darse cuenta del carácter «inevitable» de lo acontecido.

Lo paradójico y trágico fue que los revolucionarios que habían destronado al monarca y barrido la monarquía porque impedía la experiencia de la libertad, vieron emerger, de pronto, la figura mucho más despótica y temible, de una señora llamada Historia, que en su carroza, avanzaba despiadada e indiferente a los deseos y padecimientos individuales y que exigía obediencia a los que querían sobrevivir, e incluso a los que ella misma había de antemano condenado a perecer.

¹⁷ Ver el capítulo *The concept of history: the Hegel's solution* que Arendt desarrolla en *The life of the Mind*, New York, Hancourt Brace, Jovanovich [La vida del espíritu, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984; traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín.]

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

Al volver su mirada hacia atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político —acciones, palabras y sucesos— y el resultado fue que el nuevo mundo que las revoluciones del siglo XVIII habían alumbrado no recibió, como todavía reclamaba Tocqueville, «una nueva ciencia de la política», sino una filosofía de la historia.¹⁸

Ahora bien, como ya adelantamos, lo extraño y peligroso del historicismo es para nuestra autora que en que las formulaciones abstractas de cualquier índole, tal como los filósofos y científicos contemporáneos han advertido, son elaboraciones cerebrales que, por muy estrambóticas que sean, pueden aplicarse en la realidad.¹⁹

¹⁸ *On revolution, Op. Cit.*, p. 52; trad. cast., *Op. Cit.*, pp. 59-60

¹⁹ En el capítulo VI, *The vita activa and the modern age* en de *The human condition, Op. cit.*, Arendt trata extensivamente el abandono de la realidad tal como la conocemos por parte de la nueva ciencia y sus posibilidades de actuar sobre la naturaleza para crear nuevas realidades a partir de la mente. Afirma que una vez que “Descartes demostró que no podíamos confiar ni en nuestros sentidos ni en nuestros pensamientos, es decir, una vez que perdimos el mundo real, en el que tradicionalmente podíamos movernos libremente, bien sea por nuestras experiencias sensoriales o bien por la razón, sólo quedaba algo seguro, el yo que piensa. A partir de aquí, toda la filosofía moderna se ha preocupado casi exclusivamente por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general (...) El hombre se quedó únicamente con los procesos que prosiguen en la estructura física de la mente y dichos procesos son los únicos que deben convertirse en objeto de investigación”; “Lo que tienen en común los hombres ya no es el mundo, sino sus propias estructuras mentales. El abandono del mundo y la realidad exterior, tal como siempre la conocimos, es la marca de contraste de la nueva ciencia y se ve con claridad al considerar la invención de la moderna álgebra, mediante la cual las matemáticas pudieron desembarazarse de la geometría, es decir, de las medidas terrestres (...) Lo decisivo reside en la completa, y nada platónica, sujeción de la geometría al tratamiento algebraico, que revela el ideal moderno de reducir a símbolos matemáticos los movimientos y los datos de la sensación terrena. Los conocimientos, que a partir de allí extraen los científicos, no se derivan de un mundo real, tal como se presentan en la naturaleza, sino que son

Ésta es la principal razón que explica el éxito de las acciones de los gobernantes totalitarios y sus profecías auto-cumplidas, aunque ultrajen nuestro espontáneo buen sentido de la realidad.

Ahora bien, Arendt quiere llegar a este punto para mostrar que el historicismo nunca resolvió el problema de la falta de sentido y dirección en los asuntos humanos y que tanto desconcierto y decepción causó a los antiguos; por el contrario, si los hechos históricos particulares en la conciencia moderna pueden encajar en prácticamente cualquier modelo de pensamiento pre-elaborado, y mostrar igual coherencia, nos topamos, una vez más, con la desconcertante y desoladora falta de verdadero sentido en las realizaciones humanas.

Así, al descartar la posibilidad de significado en la historia vista como un totalidad, es decir, como historia universal, Arendt quiere que retornemos nuestro interés por lo contingente y accidental de los acontecimientos. Sólo en la acción humana, y no en las formulaciones ideales, puede encontrarse algún sentido, porque de ésta, el historiador de cada generación es capaz de relatar algo que permita al porvenir encontrar alguna verdad valiosa, alguna sabiduría, que guíe la vida del hombre y su sociedad, aunque no sea ésta concluyente, ni absoluta, ni independiente o esté por encima de él. Pero además, aún sabiendo que todas las acciones humanas, grandes y pequeñas, ordinarias o grandiosas, están condenadas a la caducidad, y aún comprobando el triste señalamiento bíblico, en el sentido de que «todo es vanidad», el relato del historiador nos concede, la única posibilidad de

un subproducto del intelecto. “Ya no son el comienzo de la filosofía del ser, o mejor dicho, del ser en su verdadera apariencia, sino del conocimiento de la estructura de la mente humana (...) “Ahora el puede arriesgarse, como dijo Heisenberg, con la seguridad de que no encontrará nada que no sea él mismo””. Ver: *The human condition, Op. Cit.*, p.p. 248-285; *trad. cast., Op. Cit.*, p.p. 273-248.

inmortalidad y trascendencia terrena, que es ya una forma de elevación a la supra-temporalidad y comunión con la eternidad, aún en este mundo en el que todo lo humano es fugaz y transitorio. Es como si Arendt se levantara y señalara al rey Salomón diciendo: “ah, sí, tienes razón, pero todavía vale la pena fiarse de este mundo si, aunque mortal, puedo hacer algo que merezca recordarse.”

El milagro del comienzo y la imposibilidad de un fin de la historia

Cuando nos referimos a un hecho histórico, es decir a lo sabemos que no queremos, no podemos, o no debemos olvidar, hacemos notar su originalidad y al mismo tiempo a su capacidad de inaugurar, crear una realidad distinta. “La novedad es el terreno del historiador, quien —a diferencia del naturalista, que estudia hechos recurrentes— se ocupa de hechos que ocurren una vez”.²⁰ El acontecimiento, es como un destello, el chispazo que irrumpe en la realidad y transversalmente cruza el ritmo cíclico de lo natural para tender un tiempo lineal.

Arendt nota que la historia universal (*History*) es un relato que tiene un principio o varios principios pero ningún final. Sin embargo, machaca constantemente que los hechos particulares se conocen por medio de una narración que tiene un comienzo y un fin. Pero por esta razón, arguye, los mismos historiadores han contribuido con la confusión historicista moderna, pues difunden su énfasis en el fin y no en el comienzo del relato. De esta manera, los teóricos tienden a proyectar la categoría de fin sobre el curso general del acaecer humano y terminan creyendo también necesario un desenlace final de la historia. La noción de fin está contenida únicamente en el relato del

²⁰ Hannah Arendt: “*Comprensión y política*”, en: *Op. Cit., De la historia...*, p. 46

acontecimiento, no en el «proceso», ni en la última fase de un proyecto conclusivo.

Para él (el historiador) es natural ver en la historia un relato con muchos finales pero sin comienzo; y esta propensión se hace realmente peligrosa sólo cuando, por el motivo que sea, la gente empieza a inferir una filosofía de la historia, tal como se presenta a los ojos profesionales del historiador. Casi todas las explicaciones modernas de la denominada «historicidad del hombre» han sido distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo, para organizar el material del pasado.²¹

Lo que busca, en realidad, es mostrar el contrasentido que significa hablar o esperar el fin de la historia. El historiador «debe saber que a pesar de que su narración (story) tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia (History) que tiene muchos comienzos pero ningún fin.»²² El hombre siempre es el inventor y el reinventor de su mundo. Pensar en un fin de la historia es completamente inconsistente, porque ¿cómo podemos concebir un mundo de fin y no de comienzos cuando, en palabras de Arendt, el hombre es un ser que vino a este mundo, «no para terminar nada sino para comenzar algo»? El problema de toda promesa de nirvana post-histórico moderno, como en realidad de toda prefiguración de la vida eterna «más allá», es el desconcierto que causa al hombre vivir sin ser más los titulares de la prerrogativa de tener iniciativas y de poder emprender libremente lo desconocido. Lo insufrible del fin de la historia consiste en presentir que dejaríamos de ser hombres, porque en tanto hombres, no soportamos el tedio de un mundo feliz, a lo Huxley, es decir, de una forma de

²¹ *Ibid.*, p. 48

²² *Idem.*

***La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt***

existencia que jamás pueda entrar en conflicto con lo impuesto.

La prueba, de que el fin de la historia (en el sentido de las filosofías historicistas modernas) es imposible, radica en que los agentes, es decir los hombres, son tales porque son capaces de emprender y de establecer un nuevo hito en el tiempo. Puesto que lo que hace hombres a los hombres radica en que éstos son capaces de comenzar algo., el fin de la historia sólo sería posible en el caso de la completa extinción de la raza humana, es decir con el triunfo definitivo de la muerte en este mundo.

El lapso de la vida de un hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad que es inherente a la acción y si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.²³

Siendo el hombre un fundador, la aparición de la dimensión histórica está ligada a la natalidad debido a que cada nuevo nacido asegura la posibilidad de renovación. El que constantemente advengan nuevos hombres al mundo asegura la sucesión generacional, indispensable para el surgimiento de la conciencia histórica y de la vida política, pero además, constituye la más sólida garantía que encuentra nuestra pensadora frente al temor que tiene cada generación de ver triunfar definitivamente el orden existente o, por el contrario, de verlo irremediablemente destruido.

²³ *The human condition, Op. Cit.*, p. 245; trad. cast., *Op. Cit.*, 264

(...) entonces el nacimiento de los hombres individuales, siendo nuevos comienzos, reafirma el carácter original (*origen-al*) del hombre, de modo tal que el origen no puede nunca devenir totalmente en una cosa del pasado; mientras por otra parte el sólo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar porque es la historia de unos seres, cuya esencia es comenzar.

La historia como dimensión para la perdurabilidad de la acción

Ni el *animal laborans*, que sólo actúa bajo el imperio de los procesos siempre recurrentes de la naturaleza, ni el *homo faber*, que, por muy ingenioso que sea, tampoco escapa al poder normativo de su actividad, son sujetos de la historia. Sencillamente no puede relatarse lo que hacen. No puede contarse de sus actividades alguna historia con un principio y un fin definidos, ni servir de contenido al relato más general de las acciones humanas que es la historia universal.

Como vimos anteriormente, la acción, “única actividad entre los hombres que no necesita la mediación de cosas o materia”, [“the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter.”]²⁴, realiza lo que es cabalmente humano en la jerarquía de las actividades del hombre. Para Arendt la cualidad más notable de la acción como acontecimiento, es decir, colocada en la extensión de la historia, consiste en su singularidad y especificidad. En contraste con los eventos que se dan en el modo de vida natural y que son meras ocurrencias repetidas en infinita secuencia, las acciones

²⁴ *The human... Op. Cit.* p. 7; trad. cast., *Op. cit.*, p. 22

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

son únicas.²⁵ La inercia, el letargo, la rutina de nuestras faenas no es el asunto de la historia, ni su tema es la vida de todos los días. Y es entonces aquí que Arendt amplía el significado de la pluralidad, pues ésta en la naturaleza y en la esfera del *animal laborans* se manifiesta como mera duplicación, repetición o simple réplica, mientras que en la dimensión del acontecimiento significa, como vimos, la diversidad de lo único y la posibilidad infinita y permanente de lo extraordinario.

Pero trascendiendo el significado primario de la pluralidad en el reino del *animal laborans*, éste pasa entonces a significar la condición del actuar vinculado de los hombres y, por ende, a las muchas miradas que el acontecimiento atrae y requiere, el reino humano de la luz que en Arendt es estar junto a los demás para ver y ser visto, pues sólo a la vista de todos, el que actúa revela el valor de sus acciones, y, al mismo tiempo, los testigos pueden otorgar el permiso para el recuerdo. Sólo entonces, la memoria, que es la condición de la historia, salva a las acciones de la gigantesca bolsa del olvido al cual van a parar las experiencias humanas, y tiende el único puente posible por encima de la brecha que, como una fractura, abre irremediamente el acontecimiento entre los hombres del pasado y los de la posteridad.

Percibimos así que actuar en completa soledad es absurdo y desconcertante, porque el ojo de la historia que escruta constante y minuciosamente nuestras acciones, es

²⁵ Paul Veyne es uno de los teóricos de la historia que asigna un carácter específico a los hechos históricos, pero distingue la repetición, que podría admitirse, al menos hipotéticamente, de la especificidad, que es lo que para él caracteriza primordialmente a los hechos históricos. Es uno de los teóricos que después de Arendt retomó el interés por el carácter narrativo de los acontecimientos y por la trama y no la coherencia de los hechos históricos. Afirma, por ejemplo, que la historia es «novela verdadera». Veáse: Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Fragua; 1972. pp. 17-20

en realidad es el ojo de los otros que me acompañan y dan cuenta de mí. La idea de un significado oculto de la historia como ha sido concebido por los modernos sistemas historicistas y que, según han pregonado, sólo puede ser «descubierto» por los pocos que supuestamente están dotados de una facultad de comprensión «superior», bien sea el líder del partido o sus miembros más conspicuos, es un hecho fraudulento porque la historia se despliega a través de acontecimientos que son tales, precisamente por su cualidad de dejarse contemplar, por así decirlo, a los diversos espectadores, los cuales, atestiguarán y contarán una historia de algo que comienza de forma imprevista y que termina, pero que será siempre una fuente inagotable de interpretaciones para el porvenir. Entendido que la acción es siempre una empresa colectiva, que ningún conocimiento de «la verdad», absoluta a partir de la interpretación de los hechos históricos, puede ser concluyente, puesto que los hombres actúan unos con otros, es decir, generan una realidad de diálogos, de interrelaciones; una vez más, un mundo relativo.

Y aquí nos conectamos con la noción de fin de un acontecimiento, y que para Arendt permite el comienzo de una relación hermenéutica entre los hechos, los agentes y los testigos. Ella descubre que la identidad de un hombre que actúa, *quién* es realmente ese hombre, siempre se le escurre a él mismo y sólo queda expuesta a los que le contemplan. Arendt hace alusión al *daimón* que entre los griegos siempre acompañaba a cada hombre para pregonar su nombre, situándose sobre sus hombros y mirando hacia delante, por lo que era invisible para éste, pero se mostraba a quienes miraban de frente. De igual manera, los que actúan en la escena del teatro de la historia nunca saben en cierto modo lo que hacen, porque desconocen las consecuencias que ellos mismo han desencadenado y que ya no pueden controlar ni vislumbrar su desenlace. Se requieren dos condiciones: los ojos que testifican y juzgan nuestros hechos y palabras y, además, que el mismo agente salga de la escena, es decir, que el acontecimiento llegue a

***La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt***

su fin. He aquí el ángulo trágico de la concepción Arendtiana de la historia:

La comprensión de las cuestiones políticas e históricas, dado que estas son tan profundamente humanas, tiene algo en común con la comprensión de las personas, quién es esencialmente alguien sólo lo sabemos después que ha muerto.²⁶

Así, todo acto para ser admitido en la historia debe ser contemplado y narrado según el punto de vista, no de los agentes, sino de los que contemplan desde el porvenir. Y aquí conectamos la noción arendtiana de fin con la relación hermenéutica que se da entre los agentes y sus acciones y el historiador. Abordar el acontecimiento reduciéndolo a sí mismo podría conducirnos al simple registro, a un memorial de sucesos, pero cuando lo miramos desde su final, podemos descubrir su trama, apropiarnos de su sentido, y por lo tanto trascenderlos. ¿No conocemos mucho mejor al nervioso, vacilante y ambivalente Cicerón justo después de que encaró serenamente la muerte frente a los sicarios de Marco Antonio cuando todavía tenía la oportunidad de huir? El enigma que Cicerón y otros tantos hombres de su generación representaron para sus contemporáneos, y seguramente para ellos mismos, pasó a nuestras manos, los hombres de la posteridad, justo después de Farsalia y Filipos, es decir, cuando terminaba una era y comenzaba otra. La comprensión de los hechos históricos es siempre un asunto a largo plazo y de alta perspectiva. Esto explica también que, por ejemplo, la generación del período del emperador Tiberio pudiera explicar mucho mejor lo que sucedió en los últimos años de la República que sus mismos protagonistas y que los historiadores de la Revolución francesa vieran con mayor claridad que Dantón, Verniaud o Robespierre, lo que realmente ocurrió en el turbio y violenta drama que

²⁶ “Comprensión y...”, *Op. Cit.* p. 32

comenzó en 1789. El fin de un acontecimiento significa que ha llegado momento del historiador, de alguien que mira hacia atrás y, por tanto, que está en mejor posición de medir la verdadera trascendencia de un evento y el peso de las figuras que actuaron. Porque, además, no es como que el acontecimiento viene acompañado de, digamos, «cámaras, luces y acción». Tampoco los fuegos artificiales son garantía de lo histórico. La misma Arendt nos recuerda, citando a Whitehead²⁷, que la importancia del nacimiento de un niño en un pesebre en Belén de Judea tendría, a la postre, mucho más relevancia que, incluso, los más grandiosos hechos de aquel momento y hacia los cuales se dirigían todas las miradas de la humanidad: las grandes batallas de Augusto, sus sórdidas luchas políticas y palaciegas o las maravillas artísticas y literarias de esta época dorada. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el paso del tiempo no es la verdad que huye, sino lo que, por el contrario, permite un nuevo y más amplio ángulo desde el cual descubrir lo que irradia el pasado sobre nosotros, los hombres del presente.

La noción de causalidad

Abordemos ahora el tema del acontecimiento y su cualidad de inicio relacionándolo con la categoría de la causalidad. El ocuparse de las causas de un hecho histórico es asunto sobre el que se ha polemizado mucho entre los historiadores modernos. El problema radica en que la noción de causa es una categoría tomada del modelo de las ciencias físicas y naturales en general y que no siempre ha parecido satisfactorio para explicar el origen de los acontecimientos. La noción de causa lleva implícito una visión de regularidad, repetición y pronóstico, a partir del cual deben formularse generalizaciones de validez más o

²⁷ Arendt cita a este autor en el capítulo *The vita activa and the modern age*, de *the Human...*, *Op. cit.*, y se refiere concretamente a la obra *Science and the modern World*, Pelican (ed.), 1926.

**La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt**

menos universales. Es evidente que la noción de causa, insertada en la comprensión y explicación de los hechos históricos, barre con la cualidad de seres únicos (y accidentales), y que Arendt se esfuerza tanto en defender.

La noción de causa diluye también el carácter inédito del acontecimiento pues lo convierte en un objeto más entre los que conforman la naturaleza y, por tanto, queda sometido a sus principios regulares. De esta manera, puede concluirse que, respecto a los acontecimientos de la historia, Arendt admite la posibilidad de hablar de antecedentes, pero no de causas propiamente. Puntualicemos la idea a partir de este fragmento:

En el marco de las ciencias históricas, quien cree honestamente en la causalidad niega en realidad el objeto mismo de su propia ciencia- Tal creencia puede disimularse en la aplicación de categorías generales —como las de desafío y respuesta— al curso entero de la historia, o en la búsqueda de tendencias generales que serían supuestamente las capas «profundas» de las que emergen los acontecimientos, síntomas accesorios de esas capas. Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz «natural» de la historia y al mismo tiempo destruyen el relato real, único y distinto, eternamente significativo que cada período histórico debe contarnos. Con tal esquema de categorías preconcebidas —la causalidad es la más burda— no pueden suceder nunca acontecimientos en el sentido de algo irrevocablemente nuevo; sin acontecimientos, la historia se convierte en monotonía, sin vida, idéntica a través del tiempo —el *cadem sunt omnia semper* de Lucrecio.²⁸

²⁸ Arendt, Hannah, *Op. cit.*, “Compresión y...”, en: *De la Historia...*, p. 46

Por otra parte, la noción de causalidad nos conecta directamente con la afirmación de que es posible el pronóstico histórico y que, por lo tanto, la justificación de la historia se basaría en que es conocimiento con valor pragmático del que podemos extraer lecciones válidas aplicables en el futuro. De nuevo, el problema radica en que el acontecimiento histórico único se transforma en un objeto para el uso, un instrumental manipulable, justo como deben ser considerados los objetos útiles del *homo faber*. Desde luego, no es que se niegue la posibilidad de aprender de la historia lecciones aplicables en el futuro, sino que el conocimiento que ésta brinda no es esencialmente un objeto de uso, no es un medio para alcanzar un fin. La historia, en el sentido de «maestra de la vida», como la consideró Cicerón, no significa un almacén instructivo para utilizar a conveniencia y con planeadas estrategias, sino los hechos de los hombres, vale decir, de las personas, en toda su inagotable variedad y riqueza, y sobre cuyo sentido y valor siempre hay que mirar con ojos nuevos en cada generación y en cada nueva circunstancia presente.

Es cierto que algunos historiadores y teóricos de la historia han propuesto una solución intermedia, afirmando que la moderna ciencia estadística puede mostrar, si no generalizaciones universales, tendencias probabilísticas válidas, que aplicadas al campo de la historia, demuestran la existencia de ciertas constantes más o menos recurrentes.²⁹ Aún negando el pronóstico preciso, al menos, según este punto de vista, podemos contar con la posibilidad de que un hecho ocurrido en el pasado se repita en el futuro. Pero este no es un argumento plausible para

²⁹ Hellet Carr es un ejemplo de aceptación moderada de las regularidades históricas y de la noción de causalidad. Véase: Hellet Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Seix Barral, 1976. En el medio americano la posición de Arendt podría confrontarse con la de F. Teggart; ver: *Theory and proceses of history*, Yale University Press, 1962.

***La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt***

Arendt. La réplica con que ella hace frente este tipo propuestas de historia cuantitativa es su afirmación de que la historia es precisamente la dimensión temporal en la que el hombre realiza lo imposible y lo infinitamente improbable:

Esta novedad [de los hechos] puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad (...) y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por un encadenamiento de causas que terminaron por condenar a la novedad. Se erige entonces en «profeta mirando hacia el pasado» y sólo lo separan de la verdadera profecía las deplorables limitaciones físicas del cerebro humano, que desgraciadamente no puede contener y combinar correctamente todas las causas que operan simultáneamente. La causalidad, sin embargo, es una categoría ajena al marco de las ciencias históricas y engañosa.³⁰

Decir que un acontecimiento tuvo un principio no es lo mismo que afirmar que tal acontecimiento es un eslabón más de una cadena causal. Sólo tras haber ocurrido queda expuesto ese campo, hasta entonces nublado, que son los antecedentes. La prueba que Arendt exhibe al intentar demostrar que los hechos históricos no son eslabones interconectados de una cadena causal, resulta de la percepción de que los inicios incumplen las consecuencias proyectadas. Se trata precisamente de la paradoja con que se toparon los historiadores de la Revolución francesa cuando intentaron escribir la historia de sus causas; las consecuencias, sin embargo, como sabemos, constituyen otra historia muy distinta.

El sentido real de un acontecimiento trasciende siempre las «causas» pasadas que podamos

³⁰ *Op. Cit.*, “*Comprensión y...*”, p. 46

asignarle (alcanzada con pesar en la grotesca disparidad entre causa y efecto en un acontecimiento como la primera Guerra Mundial); aún más, el pasado sólo comienza a existir en virtud del acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha sucedido podemos intentar rastrear su historia. El acontecimiento mismo ilumina su propio pasado, no puede nunca ser deducido de él. Cuando sucede un acontecimiento lo suficientemente importante como para iluminar su propio pasado, aparece la historia. Sólo entonces emerge la masa caótica de hechos pasados como un relato que puede ser contado, que tiene un comienzo y un fin. Lo que revela el acontecimiento esclarecedor es un comienzo en el pasado que hasta ese momento estaba escondido: el acontecimiento esclarecedor no puede aparecer a los ojos del historiador sino como el fin de ese comienzo (...) En el marco de las ciencias históricas, quien cree honestamente en la causalidad niega en realidad el objeto mismo de su propia ciencia.³¹

En su razón más profunda, la imposibilidad de hacer encajar los acontecimientos históricos en esquemas generales radica en el hecho de que un acontecimiento es absolutamente contingente y accidental. Partiendo de aquí, la explicación de un acontecimiento jamás puede derivar de la aceptación de alguna necesidad, ya sea impuesta por una supuesta naturaleza humana o alguna potencia que opera desde más allá de la historia. Tan contingentes son los hechos históricos que nada puede evitar afirmar que hubieran podido no ocurrir. El misterio que ha dejado estupefactos a los historiadores de todos los tiempos es que saben que todo lo que ha acontecido en la historia hubiera podido ocurrir de otro modo o simplemente no ocurrir, y sin embargo, lo que aconteció es ya irremediamente parte de

³¹ *Ibid.*, pp. 46-47

***La visión filosófica de la historia a través
del pensamiento de Hannah Arendt***

la realidad. ¿No es justo por esto que siempre nos hemos sentido tentados a creer que somos marionetas de un espíritu que se halla detrás de la escena? Pero para Arendt los acontecimientos históricos siempre advienen, no como resultado de alguna necesidad o mandato previo, sino, como ya vimos, en forma de milagro, y esto es así porque los únicos agentes históricos que son los hombres, aún pregonando, como ha ocurrido en la modernidad, que hacen «lo que les pide la historia», en realidad no están compelidos a hacer esto o aquello, sino a realizar su singularidad, vale decir, su personalidad. Oigamos a Arendt:

(...) siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo es por naturaleza un milagro contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe. En este sentido, a la trascendencia milagrosa de la fe en los milagros, corresponde la trascendencia comprobable en la realidad de todo comienzo con relación a la conexión interna de los procesos que irrumpe.³²

En el reino arendtiano de la libertad las contradicciones no desaparecen. ¿Cómo podemos concebir una sociedad libre en la que no haya conflictos? Las tensiones, las regresiones o los fracasos de este mundo se resuelven, no mediante el poder de una camisa de fuerza historicista, sino mediante la facultad absolutamente humana del perdón. Es aquí cuando la confianza arendtiana en el presente y el futuro se despliega en las que quizá son los más sugerentes párrafos de *La Condición humana*. El perdón es la única facultad que logra lo imposible que es

³² Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Op. Cit., pp. 64-65

revertir los acontecimientos. Sólo mediante el perdón y la reconciliación podemos librarnos de cargar para siempre con el peso de nuestras acciones y evitar quedar atrapados sempiternamente en un primer y único acto, así como en sus consecuencias. El perdón y la reconciliación hacen posible, en última instancia, la existencia de la historia.

En suma, la libertad en este mundo sólo se manifiesta a través de la acción independiente de los hombres. La insignificancia y transitoriedad de la vida humana en medio de un Universo aparentemente infinito e inmortal alcanza toda su dignidad y grandeza porque sólo el hombre es capaz, apoyándose en sí mismo y en sus semejantes, de transformar una realidad que para el resto de los seres debe permanecer invariable. La historia es el extraordinario relato de esa facultad y el custodio de su testimonio. Los regímenes totalitarios han pretendido barrer el pasado y reescribir la historia para justificar la fabricación de un nuevo hombre sumiso ante el aplastante mandato de una voluntad extraña que no proviene de ellos mismos. Sin embargo, negar la historia y la realidad resulta al final un fracaso porque los hombres son criaturas en las que nunca desaparece por completo su facultad distintiva de realizar lo inesperado, retar cualquier mandato, y establecer un nuevo punto cero en el tiempo, y porque, además, presentimos que siempre contaremos con un testigo, aunque sea uno, que contará lo que ocurrió.