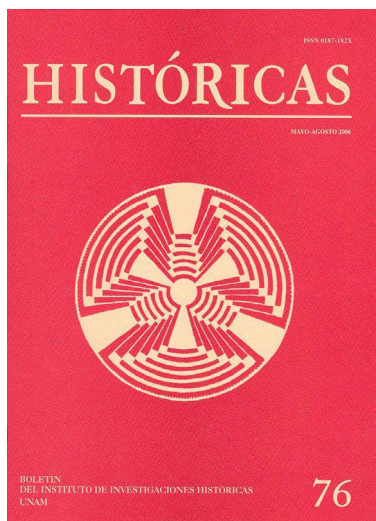




**Artículo:** La melancolía del pasado: Hannah Arendt y la filosofía de la historia a cien años de su nacimiento

**Autor(es):** Fernández Castro, Roberto

**Revista:** Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

**Número:** 76

**Año:** 2006

**ISSN edición impresa:** 0187-182X

**ISSN de pdf:** [en trámite]

**Forma sugerida de citar:** Fernández Castro, Roberto. "La melancolía del pasado: Hannah Arendt y la filosofía de la historia a cien años de su nacimiento" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 76 (2006): p. 17-25. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3605>

---

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

**Entidad editora:** Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

**Correo electrónico:** [departamento.editorial@historicas.unam.mx](mailto:departamento.editorial@historicas.unam.mx)

---

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: [departamento.editorial@historicas.unam.mx](mailto:departamento.editorial@historicas.unam.mx)

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
  - **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
  - **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.
- 



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM

---

## La melancolía del pasado: Hannah Arendt y la filosofía de la historia a cien años de su nacimiento<sup>1</sup>

Roberto Fernández Castro

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

---

La filosofía de la historia de Kant está presidida por una posición pesimista ante el espectáculo que la historia humana despliega frente a nuestros ojos; ésta se presenta como un espectáculo de locura, ambición, codicia y perversidad, y por tanto, nada más extraño que acudir a ella en busca de ejemplos de sabiduría y virtud útiles al proceso racional de educación humana. Esta filosofía no esconde su fundamento ético, pero tampoco es un simple pesimismo retórico acerca de la locura, la maldad y la miseria humanas que han caracterizado su historia pasada. De ser así, tal vez se trataría de una actitud injusta y poco cuerda ante los hechos, pues el historiador también puede observar que, en todas las épocas del pasado de las cuales se conoce algo, “ha habido ocasiones en que los hombres fueron lo suficientemente sabios como para pensar bien lo que tenían que pensar; lo suficientemente buenos como para hacer eficazmente lo que tenían que hacer, y lo suficientemente felices como para encontrar que la vida no sólo es tolerable sino atractiva”.<sup>2</sup>

Una de las consecuencias de esta “exagerada melancolía ante el pasado”, como la llama R. G. Collingwood, puede ser “la exagerada esperanza” en el futuro, pero sobre la misma base ética es posible seguir caminos diversos y tan distintos que hasta se vuelven opuestos, según la actitud que asumimos al situarnos en la brecha que abren el pasado y el futuro. La filosofía de la historia de Hannah Arendt es uno de los ejemplos luminosos nacidos de dicha melancolía. Al leer el interés de Kant en los principios de la acción moral como principios de la acción política, Hannah Arendt colocó la pregunta de “¿qué debo hacer?” en el centro del filosofar kantiano, y muy aparte de los interrogantes metafísicos de “¿qué puedo saber?” y “¿qué puedo esperar?”; pero además encontró que el fracaso del intento de reconciliación con la realidad mediante la comprensión del más profundo significado de la totalidad del proceso histórico, estuvo precedido por un intento

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt nació en Hannover el 14 de octubre de 1906 y murió en Nueva York el 7 de diciembre de 1975.

<sup>2</sup> Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928, 3a. ed., edición, prefacio e introducción de Jan van der Dussen, traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 661 p. (Sección de Obras de Historia), p. 172.

---

---

de desembarazarse de la metafísica en favor de una filosofía política; orientación que, *mutatis mutandis*, habrían compartido Thomas Hobbes, John Locke y David Hume.<sup>3</sup>

Mi propósito en las páginas siguientes no sólo consiste en hacer un recorrido por la vida y la obra de Hannah Arendt, aunque un texto conmemorativo y de difusión como el presente lleva consigo un poco de esto. Lo que más me interesa es poder explicar cómo la “melancolía del pasado” que Collingwood encontró en su examen de la filosofía kantiana de la historia, no sólo sirve también para describir el pensamiento de Hannah Arendt acerca del conocimiento histórico que en su obra se sitúa entre la filosofía y la teoría política, sino que además permite entender la réplica de Hannah Arendt a la historiografía que exige escribir con justicia, con cordura y sin la irritación motivada por un fenómeno condenable como lo fue el totalitarismo, forma de gobierno a cuyo estudio dedicó una de sus obras más importantes.<sup>4</sup> Y es que para ella la descripción objetiva implicaba condonar, y más que eso, suprimir la emoción con la insensibilidad, siendo que la ausencia de emoción no se hallaba en el origen de la comprensión y en modo alguno se oponía a lo racional.

La relevancia del pensamiento y la obra de Hannah Arendt se encuentra hoy fuera de toda duda, pero comparte con la de otros autores el haber pasado por un periodo de varios años de franco desconocimiento en la filosofía europea continental. Y en los Estados Unidos, donde vivió más de treinta años y donde escribió la mayor parte su obra, Arendt no tuvo mejor suerte. Hasta antes de la década de los setenta lo que más se destacaba era su “incoherencia como historiadora”, su presentación parcial de los hechos y su falta de alguna metodología histórica o sociológica; pero sobre todo, se le conoció porque con su estudio sobre la banalidad del mal había cometido un acto de imperdonable mala fe al querer “llenar de fango a las víctimas del nazismo”.<sup>5</sup>

Las condenas que cayeron entonces sobre Hannah Arendt impidieron que la filósofa judía alemana fuera leída y comprendida por el conjunto de sus escritos publicados hasta entonces. Casi nadie recordó que ella había es-

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1995, 171 p. (Pensamiento Contemporáneo, 38), p. 60 y 69.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 2a. ed., versión española Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 719 p. (3 volúmenes), 1987, p. 30-31.

<sup>5</sup> Cfr. Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, prólogo de Fina Birulés, Madrid, Cátedra/Instituto de la Mujer, Universitat de València, 2001, 498 p. (Feminismos, 65), p. 24-25. El desarrollo del tema de “la banalidad del mal” y la colaboración que los consejos judíos prestaron en la organización nazi de la “solución final” se encuentra en Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999, 460 p. (Palabras en el Tiempo, 271).

---

tudiado con Edmund Husserl, que había sido discípula de Martin Heidegger en Marburgo, y que en 1929 había escrito su tesis doctoral dirigida por Karl Jaspers acerca del concepto de amor en San Agustín, misma que con unas pocas modificaciones se convirtió en su primer libro publicado.<sup>6</sup> Hannah Arendt vivió uno de los momentos de mayor esplendor filosófico en Alemania antes de verse obligada a escapar de la persecución nazi en 1933. Primero se refugió en París, y a partir de 1940, se estableció definitivamente en Nueva York. De estos años datan los dos primeros textos a los cuales quiero referirme: la biografía de Rahel Varnhagen y el ensayo de revaloración de Franz Kafka.<sup>7</sup>

El manuscrito para el libro sobre Rahel Varnhagen, “la judía paria del Berlín romántico cuya búsqueda infeliz de la asimilación imposible” sirvió a Arendt para entenderse a sí misma en el Berlín prehitleriano,<sup>8</sup> estuvo terminado en su mayor parte desde 1933. La autora simplemente se interesó en “contar la vida de Rahel como ella misma habría podido contarla”; por eso el libro está escrito desde un punto de vista desacostumbrado en el género biográfico, porque el objetivo de Rahel que Hannah hizo suyo, de “convertirse en «portavoz» de los acontecimientos”, transformando lo acontecido en dicho, contando una y otra vez en la reflexión la propia historia, a uno mismo y a los demás, tiene como resultado convertir en destino la historia contada. Esto aplica también para lo escrito por Arendt, quien se esfuerza por seguir con la mayor exactitud las reflexiones de Varnhagen, pero también entiende que, si su libro se considera una contribución a la historia de los judíos alemanes, así sea sólo en el aspecto que tiene que ver con el modo como asimilarse a la vida social e intelectual del mundo circundante, repercutió en una vida hasta convertirse en un destino personal, esto sólo es posible porque la materia tratada es histórica, porque la historia de los judíos alemanes y su problemática han terminado.

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001, 150 p. (Colección Ensayos. Serie filosofía, 188).

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, traducción Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000, 411 p. (Lumen Femenino), y “Franz Kafka revalorado”, en Franz Kafka, *Obras completas I: novelas*, edición de Jordi Llovet, traducción de Miguel Sáenz, ensayo biográfico Klaus Wagenbach, Barcelona, Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 1999 (Opera Mundi).

<sup>8</sup> Es ésta la hipótesis de Agustín Serrano de Haro en su “presentación” de Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, 554 p. (Colección Esprit, 54), p. 9. Al respecto Hannah Arendt escribió varios años después lo siguiente: “Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada. Existe una cosa tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es; por lo que nos es dado y no hemos hecho, ni puede ser hecho”. Citado por Fina Birulés, en Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, traducción de Miguel Candel, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2005, XXVII-195 p. (Paidós Básica, 122), p. XII.

---

Pero si de lo que se trataba, según la propia Arendt, era “de no querer saber más de lo que Rahel misma supo, y de no atribuirle, por medio de observaciones supuestamente superiores, otro destino que el que tuvo y vivió de manera consciente”,<sup>9</sup> lo cierto es que el mayor logro en la vida de Rahel: pasar de la vergüenza y la infelicidad de haber nacido judía a la condición de judía y paria que ya no está dispuesta a renunciar a esta condición por nada del mundo, porque así ha encontrado un lugar en la historia de la humanidad europea, entraña una contradicción y una ambigüedad insuperables que residen precisamente en el pasado histórico de Europa. Y es que en una sociedad que en su conjunto ha venido siendo antisemita sólo es posible asimilarse si se asimila también el atisemitismo. Hannah Arendt resume esta tensión al afirmar que no hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado pero ignora el ajeno. Es aquí donde la melancolía hunde sus raíces, porque no hemos sido nosotros los que nos hemos dado la vida ni la hemos elegido en libertad.<sup>10</sup>

Según la propia Arendt, ella escribió el libro de Rahel Varnhagen con la intención de comprender ¿qué se puede hacer, en concreto, políticamente, como judía? Pero la formulación de su pregunta lleva implícito el rechazo de la simple y superficial distinción que se hace entre realidad externa y realidad interna, misma que determina la perspectiva biográfica en el relato de la vida de Varnhagen, pero también se destaca en el texto sobre Kafka. Así como para Kafka lo que cuenta es la verdad y no una realidad externa (entendida como fachada del mundo) o una realidad interna (entendida como el secreto oculto que el otro no supo o no estuvo dispuesto a reconocer), la vida de Varnhagen adquiere el mismo carácter de irrealidad que los personajes kafkianos. Es ese carácter de irrealidad el que caracteriza a los seres humanos de los cuales escribió Hannah Arendt y que los acerca a los protagonistas de las obras de Kafka; todos ellos son modelos variables de un único ser humano cuya única realidad es su imperturbable concentración en asuntos comunes a todos los seres humanos.<sup>11</sup>

A fines del otoño de 1944 o principios de invierno de 1945, Hannah Arendt entregó a Mary Underwood, de la editorial Houghton Mifflin, el pri-

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, op. cit., p. 18.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 103 y 290-291.

<sup>11</sup> Además de Varnhagen y Kafka, los otros seres humanos acerca de cuya vida escribió Arendt fueron Ephraim Lessing, Rosa Luxemburgo, Angelo Giuseppe Roncalli, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Waldemar Gurian y Randall Jarrell. Todos ellos permitieron a Arendt adquirir la convicción de que “incluso en los tiempos más oscuros [como fue la primera mitad del siglo XX] tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos, que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras”. Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, edición completa y revisada, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, 284 p. (Colección Esquinas), p. 11.

---

mer esbozo del libro más personalmente significativo que tenía intención de escribir. Lo titulaba *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo*. En otras ocasiones también se refería a él titulándolo de manera más dramática: *Los tres pilares del infierno*. Y a veces sencillamente lo llamaba *Una historia del totalitarismo*. Sólo seis años más tarde, cuando el libro, considerablemente modificado y ampliado a partir del esbozo original, estuvo casi listo para ser publicado, se decidió su título definitivo. Sin embargo, tampoco el título de *Los orígenes del totalitarismo* resultó satisfactorio para su autora, ya que el libro nada tenía que ver con un estudio genético, algo así como *El origen de las especies* de Darwin. Hannah Arendt quería encontrar un título que reflejara el método del libro, un método claramente distinto de los utilizados por la historiografía tradicional. Así por ejemplo, el título de *The burden of our time*, bajo el cual a pesar de sus propuestas fue publicado por sus editores en Inglaterra, tuvo un éxito inmediato porque capturó el tono de la obra, pero no su enfoque.

Hannah Arendt puso de manifiesto su problema metodológico en una carta dirigida a la misma Mary Underwood y fechada el 24 de septiembre de 1964. Ella estaba convencida de que generalmente los historiadores dan por sentado que los acontecimientos y los periodos sobre los que escriben son parte de una secuencia, un desarrollo o una evolución conectados con el presente. De ahí que ella quisiera mantenerse alejada de la metodología histórica en el sentido estricto, porque le parecía que esa continuidad sólo estaba justificada si el autor quería entregar la materia de su estudio al cuidado y a la memoria de futuras generaciones. Escribir historia en ese sentido siempre se convertía entonces en una suprema justificación de lo sucedido.<sup>12</sup>

Aunque Hannah Arendt se negó a contemplar los objetivos del totalitarismo desde una óptica teológica, se acercó a ella cuando se refirió al “mal radical” o “mal absoluto”. “No sé lo que en realidad es el mal radical”, escribió a Jaspers el 4 de marzo de 1951, el mismo mes en el que se publicó su libro, “pero tiene algo que ver con [este] fenómeno: la superfluidad de los hombres, *como hombres*”. Arendt aventuró la hipótesis de que, cuando los hombres aspiraron a la omnipotencia atribuida en las religiones monoteístas al Dios que hizo a los hombres, estaban aspirando a la posibilidad de hacer al hombre superfluo. Ningún concepto del poder constituía un fundamento adecuado para la comprensión de este fenómeno; y, lo que era todavía peor, la filosofía occidental nunca había tenido un concepto puro de

---

<sup>12</sup> Carta de Hannah Arendt a Mary Underwood, Houghton Mifflin, 24 de septiembre de 1964, citada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, traducción de Manuel Lloris Valdés, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, 651 p. (Colección Debates/Biografía, 14), p. 262-263. Cfr. Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 30-31.

---

la política, y no podía tenerlo porque siempre había hablado del Hombre y nunca de la pluralidad humana.

Pero ésta sólo fue su conclusión para la teoría política. Como historiadora del totalitarismo, Arendt se esforzó sobre todo en demostrar que, a diferencia de los históricos regímenes de la monarquía, la república y la tiranía, el totalitarismo, como una forma de gobierno sin precedentes, no podía pretender un suelo igualmente genuino como aquéllos, porque éste sólo podría revelarse bajo las imposibles circunstancias de una unidad global de toda la humanidad. Por eso el mundo ficticio del régimen totalitario implicaba el peligro real de que, para poder seguir existiendo era indispensable la dominación total al interior del país y la destrucción de cualquier otro país no totalitario que amenazara la ideología del terror. Es aquí donde se toca la ideología del terror y la violencia, porque para Arendt ambos suplantán y suprimen el principio de acción política y no sólo la libertad, sino incluso cualquier espacio posible para el ejercicio de la misma; por eso no dejó de sorprenderla el hecho de que los historiadores le tuvieran escasa atención a estos dos fenómenos.<sup>13</sup>

Hannah Arendt acepta que la negación de la libertad es común a todas las tiranías, pero también afirma que para combatir al totalitarismo sólo se necesita comprender una sola cosa: que se trata de la más radical negación de la libertad y que la existencia de movimientos totalitarios son un testimonio elocuente del desplome de la estructura entera de la moralidad, del “desplome del cuerpo completo de mandatos y prohibiciones que tradicionalmente habían traducido y encarnado las ideas fundamentales de libertad y de justicia en términos de relaciones sociales y de instituciones políticas”.<sup>14</sup>

Sólo así podemos entender por qué Hannah Arendt dice haber escrito su libro “sobre un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación”. Haberlo hecho con el convencimiento de que era posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se habían disuelto, fue para ella la manera de combatir el sometimiento a la falsa grandeza de lo que se presentó como “una necesidad histórica”. En ese caso, el antisemitismo apareció sólo como un catalizador del imperialismo y del totalitarismo, uno tras otro cada vez más brutal, pero los tres, poniendo de relieve las incertidumbres esenciales de nuestro tiempo, y a la vez, demostrando que la dignidad hu-

---

<sup>13</sup> Vid. Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, traducción de Miguel González, México, Joaquín Mortiz, 1970, 95 p. (Cuadernos de Joaquín Mortiz). Vale mucho la pena recordar el hecho poco conocido u olvidado de que este breve ensayo fue traducido al español en México, en el mismo año de su aparición original en inglés, e incluso antes de que la propia Arendt lo colocara al frente de su siguiente libro: *Crises of the Republic*, que apareció dos años después.

<sup>14</sup> “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 395.

---

mana precisaba de un nuevo principio político que alcanzara a toda la humanidad sin excepciones.

Si era cierto que en las fases finales del totalitarismo éste había aparecido como un mal absoluto (porque no podía ya ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también era cierto que sin él, tal vez no habríamos conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal ni habríamos descubierto la medida de la fortaleza humana. Pero Arendt no se conformó con la formulación de esta ironía suprema y que habría implicado la tácita aceptación de una necesidad histórica. El punto de ruptura lo colocó en la imposibilidad de recoger del pasado lo bueno “y denominarlo sencillamente nuestra herencia”, despreciando lo malo, y considerándolo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo habría de enterrar en el olvido. Es así como se revela el verdadero enemigo de la humanidad que Hannah Arendt encontró en su reflexión acerca de la historia política moderna: la idea de una historia universal.

La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Ésta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor.<sup>15</sup>

En 1958 Hannah Arendt publicó *La condición humana*, y dos años después, *Entre el pasado y el futuro*; en éste recogió algunos de sus más importantes ensayos publicados durante la década de los años cincuenta que continuaron con el desarrollo de líneas de investigación abiertas por *Los orígenes del totalitarismo*, pero ahora sí explícitamente a la luz de la teoría política y del carácter originario de la pluralidad en la política y en la historia. Entre 1956 y 1959 ella había trabajado ya en el proyecto de una *Introducción a la política*, encargada por la editorial Piper, alemana, y que se pensó que haría pareja con la *Introducción a la filosofía* de Karl Jaspers, publicada con gran éxito por la misma casa editora de Klaus Piper desde 1950.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “Prólogo a la primera edición norteamericana” de *Los orígenes del totalitarismo*, p. 13-14. Cfr. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, introducción y edición de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, 270 p. (Paidós Studio, 157), p. 18-19. Aquí, Arendt hizo explícita la disyuntiva: o bien decimos con Hegel que la Historia del mundo es el tribunal del mundo, o bien afirmamos con Kant la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser. “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 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.”

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 2004, 156 p. (Pensamiento Contemporáneo, 49).

---

Esa obra en particular nunca apareció en vida de Arendt y sólo la compilación de los materiales legados por la autora vio la luz en alemán en 1993, pero su sentido último, igual que la mayoría de los textos reunidos en español en *De la historia a la acción*, sólo se puede entender a la luz del prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, donde está la clave de por qué la investigación de los conceptos antiguo y moderno de la historia son imprescindibles para entender su pensamiento político.<sup>17</sup>

Al rescatar un aforismo de René Char que en más de una ocasión ha servido para significar toda la obra de Hannah Arendt,<sup>18</sup> *Entre el pasado y el futuro* comienza justo donde termina el prólogo a *Los orígenes del totalitarismo*: “nuestra herencia —escribió el poeta francés— no proviene de ningún testamento”, no hay una tradición que entre las posesiones del pasado a un futuro. Pero además, la falta de dicho testamento indica que ya no hay quien diga al heredero lo que le pertenecerá por derecho, no hay algo que transmita y preserve indicando dónde están los tesoros y cuál es su valor, y en suma, parece no existir una continuidad voluntaria en el tiempo, sin pasado ni futuro y sólo con el cambio eterno del mundo biológico.

La pérdida consumada por el olvido o por un fallo de la memoria a la cual alude Arendt se traduce, en términos de realidad política, como la pérdida de la conciencia del cumplimiento después de la acción, la cual es indispensable para que cualquier acontecimiento pueda ser contado a la historia y trasladar su significación. Sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no hubo relato que se pudiera transmitir. Lo que falta entonces es el relato de una historia que se espera como consecuencia de la acción, y que, como tarea de la mente, consiste en entender lo que ocurrió reconciliando a los hombres gracias a la comprensión.

Así, para Hannah Arendt, “la única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía”.<sup>19</sup> Pero esto no quiere decir que la historia a la cual ella se refiere sea una historia de la realidad de los acontecimientos políticos o una historia más o menos convencional del pensamiento político; sus ensayos son ejercicios de pensamiento político no sólo porque las con-

---

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción Ana Poljak, Barcelona, Península, 2003, 430 p. (Ediciones de Bolsillo, 57) y *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1995, 171 p. (Pensamiento Contemporáneo, 38).

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, Agustín Serrano de Haro, “Hannah Arendt y la equivocidad de la historia”, en Jesús M. Díaz Álvarez y María del Carmen López Sáenz (comps.), *Fenomenología e historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 239 p. (Actas y Congresos), p. 155-165.

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, traducción Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2004, 399 p. (El Libro de Bolsillo. Ciencia Política: Ciencias Sociales, 3426), p. 11.

---

diciones a las cuales alude son válidas exclusivamente dentro del campo de los fenómenos mentales, sino porque están encaminados al único objetivo de adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar.

Y si no se trata del hallazgo de qué hay que pensar o de qué verdades se deben sustentar, lo que Hannah Arendt consigue es describir cómo, en la medida que el hombre piensa y es intemporal dentro de la realidad de su ser concreto, él vive en la brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Pero esta brecha tampoco ha de creerse como un dato histórico real, se trata de una tensión coetánea e inmanente al hombre sobre la tierra; “bien podría ser la región del espíritu”, dice Arendt, pero es más bien la senda que el pensamiento allana y recorre una y otra vez aunque no siempre nos encontremos preparados para la actividad del pensar, pero precisamente por eso es que se hace indispensable la reformulación de los conceptos de la experiencia viva y del pensamiento que surge de ella. Es aquí donde se entiende por qué, en más de una ocasión, Hannah Arendt dijo de sí misma que ella era fenomenóloga aunque no a la manera de Hegel o de Husserl.

A lo largo de su obra, fueron muchas las ocasiones en las cuales Arendt insistió en la importancia de pensar a partir de la experiencia viva, y aunque todos sus escritos son efectivamente “tentativas de pensar” nacidas de su voluntad de comprender, fue sobre todo el último lustro de su vida cuando ella tuvo la oportunidad de volver a “respirar el aire libre de la filosofía”. Al comenzar la década de los setenta, *La condición humana* era considerado su libro más filosófico, pero aún habría que esperar la discusión acerca de su texto sobre “El pensar”, escrito a propósito de las conferencias Gifford en Aberdeen con las cuales fue distinguida.

Ése fue el origen de los manuscritos de “el pensamiento” y “la voluntad”, las dos partes que hoy conocemos como *La vida del espíritu*, pero el fallecimiento de Arendt impidió que el programa se completara. El vacío dejado por la tercera y última parte de la obra, acerca de “el juicio”, se trató de llenar con la publicación de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pero es difícil decidir acerca de ello. Más importante para nosotros es descubrir que dichas conferencias tienen por tema a la historia moderna de la filosofía de la historia, y que en ellas no sólo aparece un vívido retrato del hombre melancólico descrito por Kant como si hablara de sí mismo, sino que además la crítica de Arendt se coloca del mismo lado que el “ángel de la historia” de su amigo Walter Benjamin, “una figura básicamente melancólica, destruida por la inmanencia de la historia”, como observó Gershom Scholem. Pero el hecho de que Hannah Arendt, como el historiador de Catón, haya preferido colocarse del lado de la causa vencida, no quiere decir que se haya conformado con huir del presente o con la sublime dignidad de la derrota, el carácter melancólico de su propia filosofía radica en el sentido de una lucha de antemano perdida: la lucha por la dignidad humana. ▢

---