

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

RÉGIMEN DE HISTORICIDAD E INDIGENCIA HERMENÉUTICA EN HANNAH ARENDT

JULIÁN GARCÍA LABRADOR
Universidad Politécnica Salesiana – Quito

RESUMEN: El presente artículo analiza la influencia de Hannah Arendt en la noción «régimen de historicidad» de François Hartog. Explica el cambio operado por el concepto moderno de historia respecto al antiguo y la ruptura de la tradición, desde los textos de Arendt. Dicha explicación permite atisbar la anticipación arendtiana de problemáticas y acentos que, desde la necesidad hermenéutica, configuran las coordenadas de lo que hoy entendemos como «régimen de historicidad».

PALABRAS CLAVE: historicidad; hermenéutica; tradición; crisis.

Regime of historicity and hermeneutical indigence in Hannah Arendt

ABSTRACT: This article analyzes the influence of Hannah Arendt in the notion «regime of historicity» of François Hartog. It explains the change introduced by the modern concept of history with regard to the former one and the rupture with tradition, from Arendt's texts. This explanation allows us to see the arendtian anticipation of problems and accents that, from the hermeneutic need, shape the coordinates of what we nowadays understand as «regime of historicity».

KEY WORDS: historicity; hermeneutics; tradition; crisis.

INTRODUCCIÓN

En 1973 Hayden White publicó *Metahistoria*¹, situando la narratividad histórica en el centro de la historiografía. En 1974 aparecía *Hacer la Historia*², una obra colectiva dirigida por Jaques Le Goff y Pierre Nora, donde se reivindicaba y se proponía una nueva forma de hacer historia, inaugurando y justificando la irrupción de la tercera generación en la *Escuela de los Annales*. Al año siguiente moría en Nueva York Hannah Arendt sin que pudiera conocer el alcance que tendría en los años venideros esta renovación historiográfica. No obstante, dicha renovación ya venía fraguándose desde los años anteriores y consideramos que Arendt anticipó muchos de los problemas que presentaba la historia para la hermenéutica. En la década de los cincuenta y primeros sesenta se ocupó en diversos artículos de la cuestión histórica³. Su principal preocupación, marcada por la experiencia totalitaria,

¹ WHITE, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, Buenos Aires, 1998.

² LE GOFF, J. y NORA, P., *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974. (Ed. cast.: *Hacer la historia*, Laia, Barcelona, 1979).

³ Nos referimos a diferentes artículos tales como «Understanding and Politics» *Partisan Review* 20/4 (Julio-Agosto 1953), pp. 377-392; «Tradition and the Modern Age» *Partisan Review* 22 (Enero 1954), pp. 53-75. —extraído de una serie de conferencias en la Universidad de Princeton en los «Seminarios de Criticismo Christian Gauss» en 1953—; «History and Immortality» *Partisan Review* 24/1 (Invierno 1957), pp. 11-53; «The Modern Concept

consiste en advertir las posibilidades de comprensión del mundo contemporáneo. Para ello, trata de urdir la trama entre nuestro presente y el pasado, reparando en la ruptura del tiempo actual con la tradición que le precede. Las formas de concebir, entender y hacer la historia en el presente y en el pasado son diferentes. Son, para Arendt, distintos «conceptos» de historia.

Para Le Goff la «Nueva Historia» intenta constituirse como historia total, alcanzando la recuperación de la memoria, la significación del acontecimiento, la historia política, la historia de las mentalidades y las representaciones, etc⁴. Son éstos, temas que, sin pretender hacer historia total y desde una preocupación hermenéutica, ya había abordado Hannah Arendt, si bien no fue una de las fuentes principales para la *Escuela de los Annales*. Cuando, siguiendo la renovación iniciada por Le Goff y Nora, François Hartog publique en 2003 *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*⁵, las referencias a Arendt serán constantes. El interés por destacar la originalidad de Arendt en cuanto a su teoría política, la polémica suscitada tras su cobertura al juicio de Eichmann o la controversia en torno a su modelo de revolución habían solapado, en buena medida, el agudo análisis a que somete los conceptos históricos. La recuperación de esta faceta de Arendt va de la mano de su relevancia. No se trata de una moda. El presente artículo pretende contribuir a la recuperación del análisis histórico realizado por la autora alemana. Para ello, nos serviremos de la noción «régimen de historicidad» como herramienta heurística⁶. De ahí que, en primer lugar, tratamos de asentar dicha categoría y señalar sus coordenadas. A continuación, nos adentramos en el pensamiento de Hannah Arendt, dejándonos llevar por su obra. Señalamos el punto de partida de Arendt: la necesidad de comprensión. Al demandar dicha necesidad Hannah Arendt está reflejando ya limitaciones esenciales en la actual condición humana: ¿qué concepto de historia rige la vida del hombre contemporáneo?; ¿le permite comprenderse a si mismo? Según Hannah Arendt se ha producido un cambio en el concepto de historia y esto afecta a las posibilidades de comprensión. Por ello, tratamos de reflejar el cambio de paradigma y las implicaciones que, para Arendt, supone la sustitución de un concepto antiguo de historia por uno moderno. Hannah Arendt utiliza la categoría «concepto de historia» y no «régimen de historicidad». Destacamos los elementos que, en la reflexión arendtiana, hacen posible adivinar un cambio en el régimen de historicidad sin proyectar dicha noción sobre la autora judía. La estructura quiástica del artículo rastrea dicho cambio en la obra de Arendt. De ahí que, por último, intentamos responder a la pregunta inicial: ¿vive el hombre contemporáneo en un régimen de historicidad tal que le permite comprender lo que él mismo hace? Tanto si la respuesta es afirmativa como si es negativa habremos de responder a otra pregunta más: ¿por qué?

of History» *Review of Politics* 20/4 (Octubre 1958), pp. 570-90. «What Was Authority?» en *Authority*, FRIEDRICH, C. (ed). Cambridge: Harvard University Press, 1959. Los cuatro últimos artículos fueron reunidos, junto con otros dos, en la obra *Between Past and Future* en 1961.

⁴ LE GOFF, J., *La Nouvelle Histoire*, Complexe, Paris, 1988.

⁵ HARTOG, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Editions du Seuil, Paris, 2003. Utilizaremos la versión en español HARTOG, F., *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

1. RÉGIMEN DE HISTORICIDAD: COORDENADAS

La expresión «régimen de historicidad» se ha hecho cada vez más frecuente en los últimos años gracias, entre otras razones, a la irrupción de la antropología en la discusión académica sobre el tiempo. Según Le Goff, «la historia económica y social, en la forma que la practicaban los *Annales* del primer periodo, no es ya el frente pionero de la historia nueva: la antropología [...] ha devenido el interlocutor privilegiado»⁷. La antropología histórica permite la comparación de diversas formas de experimentar y expresar el tiempo, de ahí que el recurso a la misma sea una clave interpretativa para revelar la heterogeneidad de los regímenes de historicidad⁸. Régimen de historicidad es, sin embargo, una expresión que conviene ser matizada si queremos servirnos de su carácter heurístico. En primer lugar, tendremos en cuenta el punto de partida, el momento de la pregunta: las crisis del tiempo. Es ahí donde las categorías muestran su opacidad y su equivocidad. La perplejidad del tiempo presente en el mundo contemporáneo conduce a los autores a preguntarse por la relación del hombre con su articulación del tiempo. La pregunta por el régimen de historicidad surge de una crisis hermenéutica. Y precisamente de tal crisis viene la orientación instrumental de los regímenes de historicidad.

En segundo lugar, es una herramienta que nos permite hacernos con aquellos momentos críticos de la relación con el tiempo. En las crisis del tiempo la opacidad pasa a primer plano y las relaciones entre pasado, presente y futuro entran en el campo de la ambigüedad y perplejidad. De tal situación la pregunta por el régimen de historicidad nos remite a la pregunta por la articulación de pasado, presente y futuro, tratando de atisbar las fronteras entre las diferentes articulaciones. Ya antes de Hartog, Febvre y Koselleck habían anticipado este problema. El «utillaje mental» permite a Lucien Febvre preguntarse por las condiciones de posibilidad de tal o cual elemento en un sistema cultural de un tiempo dado. Paradigmática es su pregunta por las posibilidades de la incredulidad en las coordenadas culturales del siglo XVI⁹. Para Koselleck son significativas las «fronteras conceptuales»¹⁰ que nos posibilitan adivinar diferentes configuraciones del tiempo. Los regímenes de historicidad nos permiten caminar por las lindes, vislumbrar los límites, reflexionar sobre los momentos de cambio. Tal es la orientación asumida por Hartog cuando da «prioridad a los límites y a los umbrales, a los momentos de inflexión o de vuelco, a las discordancias»¹¹.

⁷ LE GOFF, J. (Ed.), *La Nouvelle Histoire*, Complexe, Paris 1988, pp. 62-63.

⁸ La referencia de Hartog a la obra de M. Sahlins es significativa, toda vez que la antropología de la historia revela su potencial instrumental y comparativo. Además, Hartog recurre al análisis de la vivencia del tiempo según el testimonio de la conciencia temporal derivado de la heterogeneidad de los diferentes contextos. La relación Europa – América de Chateaubriand o Tocqueville complementan la inclusión de la antropología y la comparación del tiempo moderno con el tiempo heroico de la polinesia que realiza Sahlins. Cfr. *Regímenes de historicidad*, op. cit.; SHALINS, M., *Islands of History*, University of Chicago, Chicago 1985.

⁹ FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, París 1947. (Ed. Cast.: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, UTEHA, México, 1959)

¹⁰ KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

¹¹ *Regímenes de historicidad*, op. cit., p. 40.

Por último, un régimen de historicidad aparece como condición de posibilidad de la producción de historias. Toda historia supone una o varias experiencias del tiempo. Un régimen de historicidad nos ayuda a ver cómo subyacen, se expresan, traducen, articulan, amplifican, minimizan, etc. estas experiencias. El tiempo mítico, el tiempo heroico, el tiempo psicológico son sólo algunas de las diferentes formas de experimentar el tiempo. La generación de historias nos permite hablar de tiempo histórico sin que por ello entendamos dicho tiempo de forma unívoca. De ahí que podamos hablar de un tiempo mítico o heroico articulados como tiempo histórico. Desde el régimen de historicidad entendemos que la producción de historias nos aleja del paradigma historicista y nos impele a reconsiderar el objeto histórico, incluyendo en él mentalidades y subjetividades más allá de los meros hechos y datos¹².

Hannah Arendt aborda su análisis sobre la historia debido a una preocupación vital y desde un enfoque filosófico y político. Sin embargo, la propuesta de Hartog comparte las coordenadas esbozadas con algunos aspectos esenciales del planteamiento de Arendt: el punto de partida hermenéutico, la preocupación por las crisis del tiempo y posibilidad de generación de historias como una forma de hacer historia. En las páginas que siguen trataremos estos problemas, si bien dejándonos llevar por los textos de Arendt.

2. LA RUPTURA DE LA TRADICIÓN Y LA HERMENÉUTICA PROVISIONAL

*Los Orígenes del Totalitarismo*¹³ de Hannah Arendt había levantado gran revuelo en la comunidad académica, sobre todo entre historiadores y sociólogos. En 1953, el profesor Eric Voegelin, publica una crítica a la obra de Arendt, en la que hace referencia a cuestiones metodológicas y orientaciones filosóficas subyacentes en la crítica a los totalitarismos. La réplica de Arendt nos ayuda, por una parte, a entender el por qué y el cómo de su relación con la historia y, por otra, nos acerca al problema de la hermenéutica y sus categorías. El principal problema con el que se enfrentaba Arendt era escribir históricamente sobre algo que no quería conservar. Por ello, renuncia a la pretendida objetividad histórica. Es la primera constatación que realiza a Voegelin. Realiza un examen histórico de los «elementos que cristalizaron en el totalitarismo» pero esto lo hace con «ira e indignación»¹⁴ pues de otra manera

¹² La «historia de las mentalidades» ocupa desde mediados de los 70 la escena historiográfica, si bien ha supuesto un debate en torno a su pertinencia y a su espacio en la renovación de los estudios históricos. En 1974 Le Goff reconocía que la ambigüedad e imprecisión de la noción de mentalidad había resultado fructífera, si bien no debería separarse de las estructuras y de la dinámica social. LE GOFF, «Las mentalidades: una historia ambigua» en *Hacer la historia*, tomo 3, *op. cit.* También Vovelle destaca este desarraigo. Cfr. VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 97. De ahí que sea preferible hablar de una «historia social de las mentalidades» que abarque tres áreas de conocimiento: antropología, historia social e historia cultural (Cfr. BARROS, C., «Historia de las mentalidades, historia social» en *Historia Contemporánea*, Bilbao, nº 9, set. 1993, pp. 111-139).

¹³ ARENDT, H., *The Origins Of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1951 (Ed. cast.: *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006).

¹⁴ ARENDT, H., «Una réplica a Eric Voegelin» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Caparrós, Madrid 2005, p. 485.

privaría al fenómeno totalitario del contexto social humano en que surgió y quedaría desposeído de su naturaleza. «Describir los campos de concentración sine ira no es ser “objetivo” sino indultarlos»¹⁵. Esta firmeza de Arendt se hace necesaria para «despachar el pasado», lo cual sólo se podrá hacer cuando podamos emitir juicios rotundos, como reveló años más tarde a Gerhard Scholem¹⁶.

La necesidad de comprender acompañó a Arendt durante toda su vida. Así lo reconocía en 1964 ante Günter Gaus en una entrevista televisada¹⁷. Para Hannah Arendt que el hombre sea capaz de comprender significa que pueda sentirse en casa en el mundo. Comprender no es lo mismo que pensar. La comprensión como actividad humana es llevada al ámbito de la esfera mundana, lejos de la intimidad individual que supone el pensar. Comprender es reconciliarse con el mundo. En el caso del fenómeno totalitario dicha reconciliación no tiene nada que ver con el perdón o el indulto, sino con el reconocimiento de la posibilidad de tales atrocidades en nuestro mundo. Comprender no es poseer información y tampoco acumular experiencia. No será el resultado de cuestionarios, ni entrevistas ni estadísticas¹⁸ —de ahí el recelo de Hannah Arendt ante las ciencias sociales—. Comprender es una actividad que no termina nunca. Incluso al final de su vida Hannah Arendt reconocía que todo lo que había escrito era provisional¹⁹.

Ahora bien, la experiencia de comprensión, buscada por Hannah Arendt durante toda su vida se convierte en una labor siempre perseguida porque requería unas categorías de comprensión y unos patrones de juicio moral que han desaparecido²⁰. Es la segunda constatación que encontramos en la respuesta a Eric Voegelin:

«...tenemos que admitir que las acciones de sus políticas, de lo que ellos consideraban sus políticas, han hecho explotar nuestras categorías tradicionales de pensamiento político (la dominación totalitaria es distinta de todas las formas de tiranía y despotismo de que tenemos noticia) y explotar nuestros patrones de juicio moral (los crímenes totalitarios quedan muy inadecuadamente descritos como «asesinato», y los criminales totalitarios apenas pueden ser castigados como «asesinos»)»²¹.

El totalitarismo y sus acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones. Esa es su principal novedad, no tanto una nueva fundación ideológica. El totalitarismo como acontecimiento nos muestra la ruptura de la tradición de pensamiento político occidental²². Es esta la principal tesis de Hannah Arendt

¹⁵ *Ibid.*, p. 486.

¹⁶ ARENDT, H., «Carta a Gerhard Scholem» en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid 2010, pp. 29-35.

¹⁷ ARENDT, H., «Entrevista televisiva con Günter Gaus» en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid 2010, pp. 42-65.

¹⁸ ARENDT, H., «Comprensión y política» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Caparrós, Madrid 2005, pp. 371-393.

¹⁹ ARENDT, H., «On Hannah Arendt» en MILL, M. (ed.), *Hannah Arendt: the recovery of the Public World*, St. Martin's, New York, 1979, pp. 301-339.

²⁰ Notamos que HARTOG habla de «régimenes de historicidad» debido a la equivocidad de las categorías. Cfr. *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, p. 38.

²¹ «Una réplica a Eric Voegelin» *op. cit.*, p. 487.

²² «Comprensión y política» *op. cit.*

en relación con el concepto de historia. En la modernidad se ha producido una ruptura, una brecha entre nuestro concepto moderno de historia y la tradición.

En los años siguientes a la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Hannah Arendt intentó realizar un estudio sobre el marxismo, como «único elemento ideológico que, a su parecer, conectaba la terrible novedad totalitaria con el cauce de la tradición política de Occidente.»²³ Lo que Marx realizó fue un esfuerzo por pensar las transformaciones del mundo contemporáneo desde las categorías tradicionales de pensamiento filosófico, dando cuenta de la ruptura de la tradición, puesto que tales categorías nunca fueron pensadas para una situación como la contemporánea. La situación a la que se refiere Arendt es la siguiente. Por una parte, la Revolución Industrial cambió por completo el panorama de la comprensión del hombre en su contexto social e histórico haciendo del trabajo una categoría central. Además, las revoluciones políticas del siglo XVIII significaron el clímax de una tradición de pensamiento político que se había puesto en boga en la centuria anterior y que empoderaba al ser humano como creador de cuerpos políticos. Paralelamente, las elaboraciones teóricas sobre la historia de la humanidad realizadas a la luz de dichas revoluciones fueron aupando la categoría de progreso hasta convertirla en el eje rector de las mismas. Para Arendt, Marx advierte la complejidad de la cuestión, pero lo hace desde categorías tradicionales, siendo incapaz de dar cuenta del cambio que se estaba operando. A finales del XVIII y principios del XIX²⁴ todas las actividades humanas fueron reinterpretadas como actividades de labor y la *Historia* se convirtió en el absoluto del pensamiento. Estas dos cosas son para Arendt los indicios que muestran la ruptura de la tradición.

La ascensión de la labor a la primera de las categorías de la vida humana no hace sino ratificar que la nueva condición humana está regida por la compulsión y no por la libertad, tal había mostrado hasta entonces la tradición de pensamiento político. Y el hecho de que la historia se haya situado como lugar referencial del pensamiento, desde la historización de la lógica de Hegel y de la naturaleza de Darwin, muestra cómo se ha disociado vida y verdad. Darwin²⁵ llevó a la naturaleza la categoría de proceso que ya había penetrado en la historia y de la que Hegel hizo la síntesis más completa. Para Hegel la verdad sólo se da en la comprensión final de un proceso, en la contemplación del atardecer, como gustaba decir a propósito de la lechuga de Minerva. La verdad aparece así como un objeto de contemplación, sólo

²³ SERRANO DE HARO, A., «Presentación» a ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 8.

²⁴ Hannah Arendt coincide prácticamente con la delimitación temporal que hace Koselleck para situar el nacimiento de una nueva forma de concebir la historia. El periodo comprendido entre 1750 y 1850 constituye, para el autor alemán, un tiempo de mutaciones y desplazamientos conceptuales, denominado *Sattelzeit*. En este tiempo se habría producido una nueva conciencia de temporalidad propiciando una nueva forma de hacer historia. Cfr. *Futuro pasado. op. cit.*; PALTÍ, E. J., «Koselleck y la idea de “Sattelzeit”. Un debate sobre modernidad y temporalidad» en *Ayer*, 53 (2004), 1, pp. 63-74.

²⁵ Cabe destacar que en esta misma línea se pronuncia Hartog cuando afirma «el evolucionismo del siglo XIX naturalizó el tiempo...» indicando que, dicha naturalización implicó la asunción de nuevos esquemas y modelos. Entre estos «nuevos operadores» figuran los avances de la razón, las fases de la evolución o la sucesión de los modos de producción. Cfr. *Regímenes de historicidad, op. cit.*, p. 34.

accesible al final del proceso. De esta manera libertad y verdad quedaban excluidas de la moderna condición humana.

El eclipse de la verdad y la expulsión de la libertad quedan refrendadas por el ascenso de la «Labor» y la centralidad de la «Historia», mostrando de esta manera las perplejidades del hombre contemporáneo. Marx fusionó labor e historia. Desde Marx concebimos la historia bajo el paradigma del proceso de fabricación, propiciando de esta manera que los objetos contemplativos de la reflexión histórica se hayan convertido en objetivos intencionales de la acción política. La puesta en práctica de este modo de concebir la historia tuvo su máxima expresión en la novedad del fenómeno totalitario. Los totalitarismos trataron de fabricar la historia desde sus presupuestos y modelos interpretativos, rompiendo, de esta forma, con la tradición del pensamiento político. Por ello, el surgimiento de las instituciones y políticas totalitarias certifica la ruptura del «hilo de la tradición»²⁶.

El totalitarismo, como mar embravecido, arrasó con nuestras categorías de comprensión, dejando tras de sí las «conchas vacías»²⁷ de los conceptos tradicionales. Tales conceptos como libertad, justicia, autoridad, razón, responsabilidad, virtud, poder, gloria, siguen estando presentes en nuestro vocabulario, pero han perdido la posibilidad de orientarnos en la comprensión de los fenómenos políticos contemporáneos. Hannah Arendt se propone realizar un esfuerzo de interpretación crítica del pasado que desvele la experiencia originaria que dio lugar a estos conceptos. Ella define este esfuerzo como un ejercicio de pensamiento político. Trata de realizar un experimento, un tanteo de pensamiento a través del cual pueda hacerse con estas experiencias. Guiados por este ejercicio arendtiano queremos adentrarnos en la tradición para comprender el meollo de la cuestión. El objetivo es doble. Por una parte, queremos advertir la tradición a la que se refiere Hannah Arendt y, por otra, el momento y las implicaciones de su ruptura.

3. LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL Y EL CONCEPTO TRADICIONAL DE HISTORIA

Cuando Hannah Arendt se propuso completar su estudio sobre el totalitarismo identificando los elementos totalitarios del marxismo se vio desbordada por la magnitud de la tarea. El estudio sobre el marxismo no pudo reunirse nunca en un único estudio monográfico, pero se encuentra disperso en *La Condición Humana*, *Entre pasado y futuro* y *Sobre la Revolución*, obras de finales de los 50 y principios de los sesenta. Es en este estudio sobre el marxismo donde aparecen las contradicciones entre una tradición de pensamiento político occidental y el moderno concepto de historia²⁸. Y es también donde la ruptura de nuestro tiempo con la tradición y con un concepto tradicional de historia se hace evidente.

²⁶ ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 21.

²⁷ ARENDT, H., «Preface: The gap between past and future» en *Between Past and Future*, Penguin, New York, 2006, p. 14.

²⁸ En español encontramos «El hilo roto de la tradición» y «El desafío moderno a la tradición» reunidos en 2007 junto con «Reflexiones sobre la revolución húngara» por Agustín Serrano de Haro bajo el título *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Antes habían sido reunidos en italiano en 1995 por Simona Forti (*Micromega* 5, pp. 35-108) y

¿A qué tradición se refiere Arendt? A través de la búsqueda de experiencias originarias de los conceptos políticos, trata de rastrear las líneas maestras de una tradición que ha nutrido la vida y el pensamiento político hasta la modernidad —aunque la misma Arendt advierte inversiones y suplantaciones mucho más tempranas²⁹—. Descubre que acción y discurso son el alma de la *vita activa*, la vida política. Unidas ambas por la libertad, quedan oscurecidas por la asunción de los nuevos paradigmas del concepto moderno de historia. La acción, como expresión de la libertad humana, nos introduce en la esfera pública y nos permite ser entre los otros, de tal forma que se convierte en vehículo identitario. Cuando Marx eleve la labor como aquella actividad que constituye al ser humano recluirá la posibilidad de identificación en el individuo, confirmando de esta manera la alienación interior que realiza la modernidad en el ser humano³⁰. Así, la antropología de Marx, fundamento de la realización histórica, va a hacer añicos la ya maltrecha idea de libertad que constituía el fundamento del antiguo concepto de historia. Por otro lado, la zambullida en la tradición revela a Hannah Arendt el valor del discurso. El discurso de la tradición es capaz de revelar la verdad, puesto que es indisociable de la libertad. Volviendo la mirada a Aristóteles, descubre que el hombre de la polis, el hombre libre, se distingue de los bárbaros por su capacidad de discurso. Cuando Marx glorifique la labor y la violencia romperá el tradicional nexo entre libertad y discurso, relegando éste al ámbito de la ideología e impidiendo, de esta forma, el acceso discursivo a la verdad. La concepción marxiana de la violencia como partera de la historia confirmará la disolución de la libertad y la ascensión de la compulsión como nuevo vector de la historia. Bien es cierto que, para Arendt, definir «qué sea libertad parece una empresa sin esperanza»³¹ no tanto por su dificultad conceptual cuanto por tratarse de un hecho de la esfera pública y no un problema del ámbito del pensamiento.

De esta manera lo que caracteriza la tradición de pensamiento político es la posibilidad de libertad y de verdad en la misma acción y discurso del hombre. La verdad es el primero de los valores rescatados de la tradición. Una tradición que ha conformado y se integra en un concepto antiguo de historia. Hannah Arendt distingue entre el concepto antiguo y el concepto moderno de historia³². El concepto antiguo de historia se enmarca en el paradigma de la acción agonal griega y su relación con el tiempo. En opinión de Judith N. Shklar³³, Hannah Arendt estaría siguiendo a Nietzsche, quien distinguió tres modos de hacer historia: monumental, anticuaria y crítica³⁴. La historia monumental sería aquella en la que

en 2002 por Jerome Khon (*Social Research*, vol. 69, 2, pp. 273-379). Cf. SERRANO DE HARO, A., «Presentación», *op. cit.*

²⁹ Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, *op. cit.*, p. 30 y ss.

³⁰ ARENDT, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 280.

³¹ ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?» en *Claves de Razón Práctica* 65 (septiembre 1996), p. 2.

³² ARENDT, H., «The concept of History» en *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 41.

³³ SHKLAR, Judith, «Rethinking Past», *Social Research* 44, 1977, pp. 80-90 (actualmente en SHKLAR, Judith, *Political Thought & Political Thinkers*, The University of Chicago Press, Chicago 1998).

³⁴ NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

el pasado proporciona ejemplos de comportamiento para el presente. La figura central es la del héroe, quien con su hazañas muestra la posibilidad de grandeza para la posteridad. En ese sentido sería una «historiadora monumental»³⁵. A nuestro juicio no habría que aplicar a Hannah Arendt el oficio de historiador, toda vez que su análisis de la historia se justifica por la necesidad hermenéutica del siglo XX, amén de desarrollar su hipótesis historiográfica como un ejercicio de pensamiento político en la forma literaria del ensayo crítico, tal como advierte en el prefacio al conjunto de ensayos *Entre pasado y futuro*³⁶. Se trata de un prefacio muy iluminador donde Arendt trata de explicar las consecuencias que tiene para el hombre contemporáneo el vivir en la brecha, en la transición entre pasado y futuro. Hartog interpreta esta ruptura como un cambio en el modo de articular pasado, presente y futuro, esto es, como la transición de un régimen de historicidad a otro³⁷. Dicha transición, para Arendt, no deja de ser traumática ya que el anterior régimen de historicidad no habría sido borrado sino sustituido. Del anterior régimen quedan, aun debilitados, los conceptos que constituyeron el mundo de los hombres. La tradición es el vehículo que nos conecta con las experiencias que les dieron origen. Por eso, y en este sentido, hablamos aquí de un concepto tradicional de historia. Un concepto antiguo de historia o un régimen de historicidad de la Antigüedad en el que descubrimos algunas características propias que lo distinguen del concepto de historia surgido en la modernidad. El carácter mortal del hombre y la importancia del acontecimiento son las principales. Y junto con la posibilidad de verdad que la tradición de pensamiento político descubre en la acción del hombre constituyen las tres propiedades de este concepto antiguo de historia.

Ante la inmortalidad de la naturaleza, los hombres —los mortales para los griegos— crearon un ámbito de inmortalidad. Tal es la memoria narrativa. Los hechos individuales de los mortales y sus palabras interrumpían el ciclo recurrente de la naturaleza constituyendo, de esta forma, lo extraordinario, lo digno de ser recordado, esto es, el asunto de la historia. Los hechos y palabras de la narración se transforman en objeto histórico cuando pueden ser vistos y oídos por todos. La historia produce así la reconciliación con la realidad siguiendo el mismo esquema de la Tragedia, esto es realizando la «imitación de la acción»³⁸. Arendt y Hartog recurren al mismo episodio para localizar la esencia de tal modo de hacer historia: las lágrimas de Ulises³⁹. Cuando, una vez de vuelta en Ítaca, Ulises escucha del aedo el relato de sus propias acciones no puede contener las lágrimas. Se trata de la historización de la identidad. El oyente, el actor y la víctima son la misma persona.

³⁵ Es también la opinión de Fina Birulés para quien Hannah Arendt habría aplicado el esquema de la historia monumental en su análisis de las revoluciones modernas. CF. BIRULÉS, F., «Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt» en CRUZ, M. & BRAUER, D., *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 2005, 145-158

³⁶ «Preface: the gap between past and future» *op. cit.*, p. 14.

³⁷ *Regímenes de Historicidad*, *op. cit.*

³⁸ *La condición humana*, *op. cit.*, p. 211.

³⁹ HARTOG, F., «Las lágrimas de Ulises: reflexiones sobre el tiempo y la identidad» Ponencia en Universidad Iberoamericana de México. Octubre 2004. También en *Regímenes de Historicidad*, *op. cit.*, p. 72

La catarsis une historia y poesía en sus inicios. Arendt anticipa, de esta forma, la reconciliación hegeliana de la historia, a los mismos orígenes de la narrativa histórico-poética. Los antiguos griegos encontraron en la naturaleza el patrón con el que medirse: la grandeza. La poesía y la historia permitían al hombre medir sus propias hazañas con respecto a la grandeza del cosmos y de igualar la inmortalidad de la naturaleza y los dioses con su propia grandeza inmortal. La grandeza es el común denominador de la naturaleza y de la historia. Sólo aquello que merece inmortalidad es lo grande. La historia, a través de los hechos y las palabras, recibe en su recuerdo a los mortales que han mostrado ser dignos de la naturaleza y, a pesar de su carácter mortal, pueden seguir en compañía de las cosas perdurables. Tal es el caso de Ulises, quien se reconoce inmortalizado en el canto del aedo, a pesar de seguir en compañía de los mortales. La poesía y la historia fueron los primeros vehículos de la inmortalización del hombre. Tal inmortalización que, en las primeros estadios, tuvo lugar a través de las grandes gestas y hazañas se normalizó a través de la acción política. Las gestas, los discursos, las hazañas, habían propiciado la aparición del espacio público. Un espacio público que los griegos no dejaron morir, sino que cuidaron y alimentaron. El campamento homérico se trasladó al ágora de la polis⁴⁰. La fundación de comunidades políticas garantizaba la inmortalidad de las acciones humanas en la esfera pública. La política se hacía, de esta manera, garante de la inmortalidad de los mortales.

El segundo de los acentos del antiguo concepto de historia corresponde a la centralidad del acontecimiento, lo cual no deja de resultarnos paradójico, puesto que nuestro moderno concepto de proceso ha subsumido cualquier particularidad en el sentido de la totalidad. Para el antiguo concepto de historia, no regido por el concepto de proceso, el acontecimiento es la figura central. Cada historia particular tiene un significado que se revela en y por sí mismo. La historia es un «relato de acontecimientos y no de fuerzas o de ideas cuyo curso cabe predecir»⁴¹. Por accidentales y fortuitos que puedan parecer, los acontecimientos particulares son el *humus* de la historia. La impredecible libertad humana genera acción y discurso. Para Hannah Arendt, la *vita activa* es la vida verdaderamente humana, la vida que produce acontecimientos dignos de ser recordados, la vida de la acción y el discurso en la esfera pública. Son los acontecimientos los que capacitan al ser humano para la comprensión de lo que él mismo hace. El mundo de los hombres adquiere su luz a través de los acontecimientos. De ahí que, en el antiguo concepto de historia, la vida enseña a través de los modelos ejemplarizantes. Arendt nos ha conducido ante la historia como *magistra vitae*. Para la historiografía griega y romana en cada acontecimiento particular se revela la verdad de los agentes. No es necesario esperar el cumplimiento de un proceso para hallar la verdad. Esta hermenéutica histórica, propia de la antigüedad, alcanza incluso la comprensión de la historiografía medieval, puesto que los *exempla* medievales desempeñan de igual modo una función moralizante y ejemplarizante⁴².

⁴⁰ ARENDT, H., *Qué es política*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 74, 75, 115.

⁴¹ ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 281.

⁴² AURELL, J. «La historiografía medieval: siglos IX-XV», en *Comprender el pasado, Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, 2013, pp. 104-105.

No obstante, Hannah Arendt no hace un análisis historiográfico pormenorizado sino que da cuenta de los cambios producidos en la modernidad. La falta de significado de los hechos históricos del siglo XX conduce su reflexión hacia aquel concepto de historia en el que el significado era el eje central. Tal es el antiguo concepto de historia. Se trata de un concepto de historia en el que la libertad del hombre queda garantizada, ya que la particularidad del acontecimiento se constituye como el material por excelencia del relato histórico. De igual modo, queda a salvo la impredecibilidad de la acción humana. La serie de acontecimientos que juntos constituyen una historia con un único significado nos permiten aislar al agente que puso en marcha la cadena de eventos, a quien, sin embargo, no podemos señalar como autor del resultado final de la historia⁴³. El énfasis que Arendt asigna al acontecimiento anticipa una de las cuestiones cruciales en la renovación de la historiografía contemporánea⁴⁴. Las reflexiones en torno al acontecimiento histórico y su papel en la investigación historiográfica se han sucedido en los últimos cuarenta años destacando su fecundidad y su pluralidad semántica⁴⁵. Nos hallamos ante el «retorno del acontecimiento»⁴⁶. La muerte sorprendió a Arendt en 1975, de ahí que no pudiera conocer tal regreso. No obstante, tal vez sea necesario y pertinente un estudio en profundidad sobre la contribución de Arendt a la revitalización del acontecimiento histórico desde el rescate de la *vita activa* de la antigüedad.

En el régimen de historicidad de la antigüedad, antiguo concepto de historia —a decir de Arendt—, encontramos de esta forma tres características fundamentales y una especial correlación: en primer lugar, la posibilidad del acceso a la verdad en la misma actuación y discurso humanos, en segundo lugar, la oportunidad de inmortalidad terrena que procura el relato histórico y la poesía y, por último, la centralidad del acontecimiento como sustrato de la historia. La correlación de este régimen de historicidad alcanza la política como dimensión constitutiva de los hombres. La actuación y el discurso de los hombres crean un espacio de aparición en el que se revelan los agentes. La comunidad política creada favorece, de esta forma, la continuidad de las acciones y los discursos permitiendo la inmortalidad terrena en el cuerpo político. Y, así, el carácter público de la política ofrece al acontecimiento la posibilidad de ser recordado y de incorporarse al relato histórico. Paul Ricoeur señala, en este sentido, que Arendt relaciona política e historia de tal manera que sus protagonistas son «unos seres mortales capaces de pensar la

⁴³ ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 209.

⁴⁴ Dicha renovación se ha ido sucediendo de la mano de los autores de la escuela francesa de los *Annales* quienes a partir de la década de los setenta, tratan de recuperar el acontecimiento histórico en una perspectiva muy alejada de la *escuela crítica*, destacando el relato, la narración y la construcción histórica como elementos fundamentales. Como punto de partida de este movimiento de recuperación hay que reseñar el artículo de NORA, P., «Le retour de l'événement», en *Faire de l'Histoire*, París, Gallimard, 1974, t. 1, pp. 210-228.

⁴⁵ Para una visión sinóptica: cf. TREBITSCH, M., «El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente» en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 20, 1998, pp. 29-40.

⁴⁶ MORIN, E., «Le retour de l'événement» en *Communications*, 18, 1972, pp. 6-20; NORA, P., «Le retour de l'événement» en LE GOFF, J. & NORA, P. (dir.) *Faire de l'histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, Gallimard, París, 1974, pp. 210-229; RICOEUR, P., «Le retour de l'événement» en *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 104 (1), 1992, pp. 29-35.

eternidad» y que «aunque no gozan de inmortalidad alguna, son seres que pueden procurarse en un proyecto político la única cuota de inmortalidad a su alcance»⁴⁷.

Sabemos de este régimen de historicidad por las categorías y la reconstrucción de sus experiencias originarias. Sin embargo, la ausencia de tales experiencias en nuestro mundo y la ruptura de la tradición suponen nuestra actual ceguera política y hermenéutica. Hannah Arendt no sólo trata de explicar los fundamentos del antiguo concepto de historia sino que, además, se adentra en el proceso de ruptura que tuvo lugar en la modernidad.

4. LA RUPTURA

El hilo de la tradición está roto⁴⁸. Tal es la constatación que hace Hannah Arendt a propósito de la tradición de pensamiento político. Dicha tradición es inseparable de un modo de concebir la historia que corresponde a la antigüedad. Arendt rastrea en las convulsas aguas de la modernidad las corrientes que conducen a nuestro actual concepto de historia. De esta manera trata de comprender de dónde viene nuestra actual situación de indigencia hermenéutica. La ruptura de la tradición no se produjo de forma repentina sino por una serie de factores que se van sumando y complicando. La metodología arendtiana en la cuestión histórica es la misma que emplea y justifica para explicar el origen de los totalitarismos. Como reconoce ante Voegelin, su planteamiento es «relativamente inusual»⁴⁹. No realiza un análisis pormenorizado de factores sino que trata de descubrir elementos centrales del concepto moderno de historia y se lanza a la búsqueda de su origen histórico hasta donde cree necesario. Podría decirse que hace un estudio histórico del concepto moderno de historia.

En esta búsqueda descubre que los conceptos interpretativos que regían el antiguo concepto de historia han sido suplantados por otros en la modernidad. De la mano de dichas suplantaciones explica la conversión realizada.

Si en el antiguo concepto de historia la categoría del «acontecimiento» nos permitía entender el significado de los relatos particulares, el ascenso y consolidación del concepto de «proceso» subsumirá la particularidad en un todo dinámico. De ahora en adelante nada será significativo en y por sí mismo. Sólo el proceso tendrá el monopolio del significado. Para Arendt el concepto de proceso es virtualmente desconocido antes de la época moderna⁵⁰. Explica cómo se produce este cambio atendiendo a un doble plano, no siempre fácil de seguir. Por un lado trata de advertir la asunción que Marx hace del proceso vital para explicar el proceso de la *labor* —que será después el motor del proceso histórico—. Por otro, teniendo en mente a Vico, explica el proceso desde el mismo centro de la acción: el hombre

⁴⁷ RICOEUR, P., «De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt» en *Debats*, 37, (1991), pp. 2-7.

⁴⁸ «El hilo roto de la tradición» es el título de la primera sección de la reunión de escritos sobre Marx publicada en español. Cfr. ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, op. cit., pp. 13-29.

⁴⁹ ARENDT, H., «Una réplica a Eric Voegelin», op. cit., p. 483.

⁵⁰ ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 126.

es un ser capaz de originar procesos. Y, dada la particular epistemología vicana, este aspecto del actuar humano se consolidó como herramienta de comprensión de la historia toda vez que antes se convirtió en modelo explicativo de la realidad.

El proceso de la vida es la clave que explica la extrapolación del proceso natural a las ciencias históricas y naturales. El énfasis se desplazó de las cosas a los procesos. Para Arendt, la razón cartesiana está en el origen de este desplazamiento. La matemática de Descartes considera la ecuación como un proceso que convierte los factores en un resultado. Esta razón cartesiana fue aplicada a la capacidad de deducción e introspección. Esto desvió la mente del filósofo de los problemas metafísicos y centró su atención en los procesos lógicos y psicológicos. El sensualismo, empirismo y pragmatismo inglés, el idealismo y materialismo alemanes o el positivismo lógico son síntomas de esta alienación en la que sólo se tiene en cuenta el proceso interior⁵¹. Según Hannah Arendt «no conocemos más proceso que el de la vida dentro de nuestros cuerpos»⁵². En una segunda etapa la sociedad fue el sujeto del proceso de la vida y una vez que este sujeto colectivo asume las virtualidades del individuo, el proceso de la vida de la sociedad será el objeto y centro de la ciencia histórica. Para Arendt, Marx habla del proceso de la vida de la sociedad comparando la fertilidad de la vida con la capacidad de producir riqueza⁵³. Por eso asume que el proceso productivo se nutre del proceso de la vida. Si el proceso productivo es el principio explicativo de la historia el proceso vital se convierte en la clave que explica la naturalización del proceso histórico.

El acento en el proceso hizo que pudiéramos concebir la naturaleza y la historia como «sistemas de procesos». Fue la ciencia histórica la que, en primer lugar, situó esta categoría en el primer plano. Las ciencias naturales lo hicieron en un segundo momento, ajustándose a un marco conceptual sorprendentemente similar al de la ciencia histórica. La historia como «ciencia nueva» de Vico justifica que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha hecho. Dado que el hombre podía iniciar procesos, la historia dejó de interesarse por las hazañas y los sufrimientos de los hombres. La historia se convirtió en un proceso realizado por el hombre, «el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana»⁵⁴. Así, en la modernidad, la historia emerge como algo que nunca antes había sido.

Tanto en la biologización marxiana como en la epistemología vicana el proceso histórico anula cualquier intento de resaltar el acontecimiento particular. De esta manera, la historia entrará de lleno en una relación paradójica con las ciencias sociales, las cuales tratan al ser humano como un ser absolutamente natural cuyo proceso vital podría manipularse del mismo modo que los demás procesos⁵⁵.

El concepto de inmortalidad también sufrió una transformación en la modernidad. En este caso no fue suplantado por otro, sino que la búsqueda de ubicación provocó la salida de la inmortalidad del ámbito de la política. Esto se realiza en dos fases distintas. La primera de ellas tiene lugar cuando la filosofía recela de la política y sitúa

⁵¹ *Ibid.*, p. 300.

⁵² *Ibid.*, p. 126.

⁵³ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁴ ARENDT, H., «The concept of History» *op. cit.*, p. 58.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

en la contemplación de las realidades eternas la posibilidad de inmortalizarse. Para Arendt el problema comenzó con Parménides, Sócrates y Platón. La contemplación como ideal de la filosofía hace que ni Platón ni Aristóteles pudieran entender la inmortalidad en términos de hechos y discursos⁵⁶. El cristianismo inmortalizará después la sacralidad de la vida individual, que hereda de la mentalidad hebrea, negando las posibilidades de inmortalización tanto al mundo de los hombres como al recurrente ciclo de la vida. Ni la humanidad globalmente considerada, ni la tierra, ni el fruto del artificio humano podían ser inmortales para los cristianos. El cristianismo envió fuera de este mundo la posibilidad de inmortalizarse, justificando a la Iglesia como única institución posible en la esfera secular. La segunda fase tiene lugar con la secularización de la época moderna. El hombre perdió la confianza en la inmortalidad transmundana y esto se reflejó en la esfera secular. Sin la garantía de la vida futura en el más allá, la posibilidad de inmortalidad volvía a recaer en los hombres. Pero en lugar de garantizar dicha posibilidad en la actividad política, la comprensión de la humanidad como sujeto colectivo y la consolidación epistemológica del concepto de proceso hizo que la historia de la humanidad se convirtiera en el lugar propicio para la inmortalidad de los hombres. En lugar de fiar la inmortalidad a una estructura política estable, la permanencia se confía a un proceso que se extiende sin principio ni fin. El proceso se inmortaliza y se independiza de ciudades o estados. Arendt entiende que esta es la postura de Hegel al entender la historia como un desarrollo ininterrumpido del Espíritu⁵⁷.

Ahora bien ¿por qué la nueva ubicación de la inmortalidad se refugió en la historia como proceso y no en la creación de nuevos cuerpos políticos? Ya antes de que Hegel transformara la metafísica en una filosofía de la historia, la filosofía política de la modernidad había intentado prescindir de la metafísica. Abandonando la indagación en las causas había procurado la constitución de cuerpos políticos desde una orientación teleológica secularizada. Pero los fines de la política no podían ir más allá de lo que Arendt denomina las ambigüedades de la acción. Es decir, su fragilidad e impredecibilidad. Conscientes de ello pero con este nuevo marco teleológico, las ansias de inmortalidad de los hombres acudieron a la idea de progreso y a su concreción en la historia. Tal es la explicación que Arendt ofrece para explicar el súbito ascenso de la historia en el último tercio del siglo XVIII y principios del XIX, anulando el florecimiento de las filosofías políticas del XVII. Una vez que la filosofía política se vació de contenido, la posibilidad de fijar fines quedó al alcance del nuevo concepto de historia. La antigua significación de la historia quedo transmutada en la concreción de los fines. De esta manera, Hannah Arendt explica que Marx se mueve en este nuevo paradigma al conformar la historia con el proceso de fabricación. La inmortalización del hombre quedó a expensas del proceso histórico y la comprensión de la totalidad fue la nueva forma de reconciliación con la realidad. El significado podría imponerse a la historia con cualquier modelo preconcebido. Hannah Arendt critica de esta forma tanto a Kant como a Hegel. Recurre a la experiencia cercana para desmentirlos. Es la propia experiencia histórica de los totalitarismos la que le revela nuestras actuales dificultades de comprensión. La imposición de un modelo de significación

⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

al proceso histórico no hace sino postergar el problema y evidenciar la carencia hermenéutica en que vive el hombre contemporáneo. Siguiendo a Heidegger y a Heisenberg, Arendt recuerda que imponiendo nuestros modelos explicativos a la realidad podría probarse cualquier cosa y que, en definitiva, el hombre no haría sino encontrarse a sí mismo⁵⁸.

Por ello, el tercer elemento del antiguo concepto de historia que queda transmutado en la modernidad es la verdad. La verdad de la acción y del discurso del antiguo concepto de historia revelaba tanto al agente como el mismo acontecimiento. El espacio de aparición del *bios politikos* procuraba el develamiento de la identidad y del significado. Sin este sentido, la historia nunca habría podido ser maestra de la vida. La historia ejemplar no tendría ningún sentido si en el acontecimiento no se revelara la verdad. La verdad como *aletheia* guiaba el antiguo concepto de historia. Cuando el moderno concepto de historia tome como paradigma epistémico la manufactura de Vico, el proceso como categoría central y la totalidad como encarnación del significado ya no podremos encontrar la verdad en acontecimiento o singularidad alguna. La verdad será algo que sólo podrá revelar la totalidad del proceso. Y o bien se convierte en objeto de contemplación para las filosofías de la historia, o se concibe como un fin a realizar en el proceso. De esta forma los hombres en su vida mortal quedan desvinculados de la verdad del acontecimiento y de la significatividad de las acciones. Por ello, el surgimiento del concepto moderno de historia ha supuesto tal alejamiento de la verdad que la comprensión de lo que el mismo hombre hace se ha convertido en una empresa irrealizable.

5. EL MODERNO CONCEPTO DE HISTORIA Y LA INDIGENCIA HERMENÉUTICA

La actual situación de los hombres, provocada por este moderno concepto de historia, impide el reconocimiento de las acciones de los hombres y el descubrimiento efectivo de su significación. Se trata de un régimen de historicidad que dificulta hacerse cargo del pasado y somete al ser humano a las tensiones propias de quien vive en la brecha. Arendt repara en aquellos autores que, conscientes de vivir en este *impasse*, reconocen las dificultades de lo histórico. Recupera la figura de Tocqueville, de quien señala como auténtica conclusión de *La democracia en América*: «como el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas»⁵⁹. Es sintomático que las referencias de estos pensadores se hallen reunidas bajo el título *Hombres en tiempos de oscuridad*⁶⁰. Walter Benjamin, uno de los referentes de la obra, ya había reconocido la problematicidad de la relación del pasado con el presente⁶¹. En cierta manera, Arendt hace suyas algunas de las tesis de estos pensadores, en especial de Benjamin⁶².

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁰ ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968.

⁶¹ BENJAMIN, W., *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos*, en: B. Echeverría (Ed.), *Desde Abajo*, Bogotá 2010.

⁶² GOYENECHEA DE BENVENUTO, E., «Walter Benjamin y Hannah Arendt: la noción de tiempo histórico y la tarea del historiador» en *Colección*, 21, (2011), pp. 39-64.

Precisamente, Hartog reconoce que Arendt pone en el centro de atención este vivir sin fundamento y señala con insistencia la perspicacia de la autora alemana para señalar la brecha o *gap* en que se encuentra el hombre contemporáneo⁶³. Arendt era consciente de esta situación particular. El concepto moderno de historia, al igual que el moderno régimen de historicidad refleja una crisis del tiempo tal como reconoce respecto a los totalitarismos:

«...queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora...»⁶⁴

La crisis de nuestro tiempo evidencia que la manera de articular pasado, presente y futuro se ha vuelto problemática. En efecto, la apropiación de la metáfora *He* de Kafka para ilustrar dicha tensión y justificar su modo de proceder en el intento de recuperación del pasado no deja de ser paradigmática. Podemos decir que la crisis del tiempo del hombre contemporáneo sitúa la experiencia humana en el limbo de la comprensión puesto que el proceso se extiende indefinidamente en el pasado y en el futuro. La noción de «presentismo» que Hartog sitúa desde 1989 es anticipada por Arendt como la experiencia de un proceso indefinido, que está presente en el concepto moderno de historia desde finales del XVIII⁶⁵. Ante la perplejidad de la brecha, Arendt se percata de que las carencias del moderno concepto de historia nos sitúan ante el problema del método y el ámbito de la hermenéutica.

Respecto al método, Arendt reconoce las dificultades que entraña la cuantificación para la comprensión de la historia. La estadística está contra el acontecimiento afirma en *La Condición Humana*⁶⁶. El modo de hacer historia ha de alejarse de la pretensión objetivista y permitir que sea la propia narración de los hechos quien revele la verdad de los agentes. Reivindica por ello la importancia del contador de historias. La figura del *Storyteller* es central⁶⁷. Hannah Arendt pretende la recuperación del relato para la historia. Había sido Benjamin quien antes que Arendt había rescatado la narración de historias como reserva de lucidez en los tiempos presentes. La memoria se refugia en el arte de narrar, un arte de narrar que para Benjamin se estaba perdiendo desde la Primera Guerra Mundial. «La experiencia se transmite en la narración»⁶⁸, decía Benjamin. Por ello, un mundo sin narración es un mundo privado de experiencia y de tradición. Concebía la historia

⁶³ HARTOG, F., *Regímenes de Historicidad*, *op. cit.*, p. 15, 24, 158, 237.

⁶⁴ ARENDT, H., *Los Orígenes del Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 640.

⁶⁵ Coincide Arendt con Koselleck en señalar que la asunción del concepto de proceso vació de sustancia un concepto de historia que conjugaba repetición y ejemplaridad. Cfr. *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, p. 98; KOSSELCK, R., *Expérience de l'Histoire*, París 1997, pp. 37-62.

⁶⁶ ARENDT, H., *La Condición Humana*, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁷ ARENDT, H., «Preface: the gap between past and future» *op. cit.*, p. 14; YOUNG-BRUEHL, E., «Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin» en REIF, A. (ed.), *Hannah Arendt, Materialien zu Irhem Werk*, pp. 319-327.

⁶⁸ BENJAMIN, W., «The Storyteller. Reflections on Nikolai Leskov», en *Illuminations*, Schocken, New York, 1969.

como una trama de relatos⁶⁹. De esta forma, en un mundo que ha roto con su tradición, el arte de narrar de Benjamin se aviene intencionalmente con la propuesta de Hannah Arendt, como así han visto los comentaristas⁷⁰. La figura benjaminiana del contador de historias, es para Arendt la del buscador de perlas que es capaz de convertir la memoria de los muertos en algo vivo y extraño o el coleccionista de antigüedades capaz de descubrir tesoros en el montón de escombros⁷¹. Para que el pasado pueda hacerse presente Hannah Arendt recupera la narratividad como modo efectual de acercarse a los acontecimientos. El teórico como contador de historias es el paradigma de Arendt⁷². Sabe que el hilo de la tradición está roto, por eso, la única manera de hacer brillar el pasado es mediante el arte de narrar. Tal y como ha reconocido la profesora Di Pego, Hannah Arendt estaría anticipando la recuperación de la narratividad histórica que después hiciera Arthur Danto⁷³.

En el ámbito hermenéutico la guía de Arendt es Kant y la noción de *juicio*. Kant es un autor de referencia en su filosofía política. Hace una lectura particular del juicio kantiano y su posible equidistancia o imparcialidad como esquema de validación del juicio político. Hannah Arendt destaca el valor del juicio reflexionante. «Frente a la objetividad del conocer, la imparcialidad derivada del juicio (reflexionante) está vinculada al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado»⁷⁴. Por eso, lejos de las constricciones del juicio determinante, la posibilidad de ejercer libremente la imaginación en el juicio reflexionante lo autoriza como ejercicio hermenéutico. Desde un optimismo antropológico y epistemológico, considera que la capacidad humana de iniciar procesos y de alumbrar «novedad» en este mundo permiten al ser humano no depender de categorías previas para juzgar. La comprensión se realiza gracias al juicio reflexionante, operado por la imaginación, tal como reconoce en la respuesta a Eric Voegelin⁷⁵. Ante las atrocidades del siglo XX, y con una tradición rota, la posibilidad de comprender queda en suspenso. Sin imaginación sería imposible. Sólo la imaginación es capaz de captar siquiera un destello de la luz de la verdad. Se trata de la única brújula interna capaz de orientarnos en este mundo. En palabras de Arendt:

«Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podemos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera asunto personal nuestro. Este

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 83-84, 91.

⁷⁰ HERZOG, A., «Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling» en *Philosophy and Social Criticism*, No. 26, 2000, p. 3; BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, CA 1996.

⁷¹ ARENDT, H., «Walter Benjamin» en ARENDT, H. *Men in Dark Times*, op. cit., p. 200

⁷² «The Theorist as Storyteller» es una paradigmática sección de BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pp. 91-101

⁷³ DI PEGO, A., «La dimensión política de la Historia en Hannah Arendt» en *Praxis educativa* 8, (2004) pp. 55-63.

⁷⁴ ARENDT, H., *Qué es política*, op. cit., p. 35.

⁷⁵ ARENDT, H., «Una réplica a Eric Voegelin», op. cit., p. 485.

distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales»⁷⁶

CONCLUSIONES

A lo largo del artículo hemos constatado algunas coincidencias entre el análisis de la modernidad realizado por Hartog desde el régimen de historicidad y la revisión que realizó Arendt del moderno concepto de historia. La coincidencia en el punto de partida es evidente: la crisis hermenéutica. Hay algunas diferencias, no obstante, en cuanto a las categorías, puesto que para Hartog son las categorías temporales las que entran en crisis (la forma de articular pasado presente y futuro) mientras que para Arendt la indigencia hermenéutica alcanza las categorías de comprensión de fenómenos políticos.

Ante la indigencia hermenéutica del moderno concepto de historia, Hannah Arendt busca claves de comprensión fuera del discurso totalitario y fuera del proceso como categoría histórica. Por ello, la recuperación del acontecimiento y del relato son dos aspectos fundamentales en los que Hannah Arendt se anticipa tanto a los *Annales* de Nora y Le Goff, como a la narrativa histórica de Danto y White. Cuando Hartog asuma esta recuperación y confirme que la categoría «régimen de historicidad» posibilita la formulación de historias, estará apuntalando las intuiciones de Arendt.

El régimen de historicidad como categoría heurística permitía a Hartog asumir las crisis del tiempo. En el actual régimen de historicidad la relación con el tiempo ha sumido a los seres humanos en lo que Hartog llama «presentismo». Tal crisis del tiempo es expresada por Arendt con la categoría de «proceso». La indefinición del pasado y del futuro impregnan de tal manera el moderno concepto de historia que la humanidad se convierte en un sujeto inmortalizado. El «presentismo» que Hartog asigna a nuestra condición contemporánea desde la caída del muro de Berlín se retrotrae en Arendt al origen mismo del moderno concepto de historia a finales del siglo XVIII.

El moderno concepto de historia nos ha arrojado a un mundo que no podemos comprender. Por ello, si «régimen de historicidad» es para Hartog una herramienta de comprensión, en Hannah Arendt dicha herramienta es la imaginación humana. El pasado sigue siendo necesario para comprender el presente y reconciliarnos con el mundo. Ante la ruptura con la tradición, Hannah Arendt fía la recuperación hermenéutica al ejercicio del juicio reflexionante mediante la facultad de la imaginación, dejando abierto el campo interpretativo y confiando, una vez más, en la libertad humana.

Universidad Politécnica Salesiana
Quito, Ecuador
jgarcial@ups.edu.ec

JULIÁN GARCÍA LABRADOR

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2015]

⁷⁶ ARENDT, H., «Comprensión y política» *op. cit.*, p. 393.