

Acerca de la articulación entre narración histórica y acción en la lectura arendtiana de la *polis*

Laura Arese

arese.laura@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Dra. Paula Hunziker
Beca de Iniciación a la Investigación, otorgada por SeICyT FFyH
Recibido: 15/05/16 / Aceptado: 16/06/16

Resumen

El presente trabajo analiza la articulación entre narración histórica y acción en la lectura arendtiana de la polis. A partir de este análisis discute el modo en que la filósofa recupera cierta experiencia griega con el fin de pensar las posibilidades de esta articulación en el presente. Se propone desarrollar la hipótesis de que para una adecuada comprensión de este proyecto de actualización es necesario dar cuenta del modelo narrativo y no épico de la acción que Arendt encuentra y recupera del mundo griego. Este análisis permite despejar aquellas críticas que acusan al proyecto arendtiano de un excesivo "helenismo" o "grecomanía", poniendo de manifiesto el modo en que la autora reformula el vínculo entre historia y acción en el horizonte de condiciones específicamente modernas.

Palabras clave: filosofía – Arendt – Polis

1. Pensamiento e historia

Según Arendt, "el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe continuar unido a ellos como los únicos guías para tomar su rumbo" (2003: 30¹). Cuando, a raíz de la pérdida de toda "estructura preestablecida" que sirva de marco al pensamiento, esta unión no logra sostenerse "el pensamiento, falto de esa relación con el incidente que siempre conserva el círculo con su centro, puede convertirse en algo sin significado alguno o repetir las viejas verdades despojadas de toda relevancia concreta" (*idem.*: 18). Para ilustrar las particularidades de esta

problemática concomitancia entre pensamiento y realidad histórica concreta, tanto como el peligro de su fracaso, Arendt se sirve de una parábola de Kafka. La reproducimos en su totalidad:

[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia delante, lucha contra ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarlo hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido –para ello hace falta un noche inimaginablemente oscura- pueda



escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha por encima de los combatientes, como árbitro (2003: 20).

A pesar de tratarse de palabras de un poeta del siglo XX, la situación aquí descrita, según Arendt, "no es un fenómeno moderno... quizás ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo a la existencia del hombre sobre la tierra" (*ídem.*: 28). A la base de esta parábola se encuentra una experiencia constitutiva de la condición humana, sobre la que Arendt volverá una y otra vez: la mortalidad. En términos generales, esta experiencia apunta a la conciencia humana respecto de la fragilidad derivada de su inserción en el tiempo. Según sugiere la parábola, esta experiencia sólo puede ser enfrentada exitosamente haciendo del pensamiento "un medio de elevación", que conduzca al hombre por encima del pequeño segmento temporal que abarca su perspectiva presente y lo salve así de "una muerte segura por agotamiento". Sin embargo, este "elevarse" puede adoptar distintas formas. Podemos suponer que para Arendt la singular configuración de la experiencia temporal en la que se inserta el pensamiento depende, por una parte, de la manera en que se concibe este aspecto frágil y propiamente humano de la vida –la *mortalidad* –, y por otra, del anhelo y la

pregunta por su superación; es decir, de la forma en que se concibe una *inmortalidad posible*. Una y otra, mortalidad e inmortalidad, definirían una particular concomitancia entre pensamiento e "incidente", es decir, un modo de insertarse en la realidad histórica y experimentar y enfrentar las "fuerzas del tiempo"².

2. Acción y narración en la *polis*

Arendt encuentra una primera configuración "de la brecha entre pasado y futuro" que describe la parábola de Kafka en los griegos pre platónicos. El horizonte que esta experiencia presupone es un cosmos en el que hombres, dioses y mundo natural, ocupan lugares diferenciados:

La preocupación griega por la inmortalidad surgió de su experiencia de una naturaleza y unos dioses inmortales que rodeaban las vidas individuales de los hombres mortales. Metidos en un cosmos en que todo era inmortal, la mortalidad pasaba a ser la marca de contraste de la existencia humana... La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico (2009b: 31).

Los griegos experimentaron su mortalidad en contraposición a otros elementos ordenados del cosmos: mientras que la Naturaleza (desde el punto de vista de las especies y no de los individuos) y los Dioses eran considerados inmortales, es decir,

imperecederos e inmutables, los hombres (desde el punto de vista de la vida individual) eran, como todos los animales, finitos. Sin embargo, a diferencia del resto de los animales, sólo el hombre se sabía mortal, es decir, sólo él podía experimentar el segmento finito que comprende su vida biológica como tal: como una línea recta que tiene un inicio, llega hasta el presente y, tarde o temprano, acabará (cf. *ídem.*: 31). Esta posibilidad estaba dada por la capacidad de contar sobre la vida una historia, es decir, de memorar y relatar los actos humanos y sus circunstancias. La experiencia de la mortalidad, tal como la concibieron los griegos según Arendt, consiste en el reconocimiento de que ese relato puede interrumpirse bruscamente con el fin de la vida, puede ser olvidado y su significado perdido para siempre. Desde este punto de vista, la "mortalidad" no tendría tanto que ver con la consciencia de la fragilidad de la vida biológica, como con la fragilidad de aquello que hace de la vida humana una *historia* con sentido y la diferencia del mero ciclo vital propio de cualquier organismo. Y aquello que hace a una vida humana una *historia* que interrumpe el ciclo siempre igual de la naturaleza, era para los griegos la capacidad de inaugurar un comienzo; lo que Arendt denomina "natalidad", la cual se expresa

ante todo en la facultad humana para la acción³. La mortalidad era entonces una experiencia vinculada a la fragilidad temporal de la acción; derivaba del contraste entre la permanencia del cosmos inmortal y el carácter efímero de la acción humana.

Desde este punto de vista, alcanzar la inmortalidad dependía de la posibilidad de encontrar un modo de zanjar esta brecha, esto es, de resolver el paradójico problema de hacer de la acción, esencialmente efímera, algo tan durable como el cosmos inmortal. En la medida en que una acción lo lograba, es decir, alcanzaba esta durabilidad, los griegos entendían que su significado era de una "grandeza" semejante a la divina. La "solución griega" a este problema fueron dos descubrimientos interconectados: por una parte, la labor de poetas e historiadores, por otra, la propia *polis*.

La más vieja de estas invenciones es la primera, que puede remontarse a la poesía homérica y que llega con el historiador Heródoto a los tiempos de la democracia ateniense. Historiadores y poetas combaten el carácter efímero de la acción "reificando" en las obras poéticas e historiográficas las grandes acciones políticas, una vez que los actores han desaparecido de la escena y la acción en sí misma ha concluido. Sin

embargo, la función del poeta y el historiador, estrictamente hablando, no es solo *conservar* en la memoria algo que viene *dado*, es decir, aquello que los contemporáneos habían atestiguado. Su mirada retrospectiva les permite cumplir una función hermenéutica esencial, que hace posible no la simple conservación del significado de la acción, sino su *develación como tal*:

...la luz que ilumina los procesos de acción, y por lo tanto todos los procesos históricos sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. La acción sólo se revela plenamente al narrador: es decir, a la mirada del historiador [o el poeta], que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes (*idem.*: 215).

De esta manera Arendt formula una preocupación sobre la que reflexionará hasta el final de su producción intelectual: el estrecho vínculo que existe entre actor y espectador, esto es, entre acción y narración. Dado que la acción pertenece al mundo de las apariencias, es decir, sólo existe si aparece ante los ojos de los demás, no puede agotarse en la performance de los actores, sino que implica esencial y no accidentalmente la presencia de espectadores, esto es, aquellos que puedan narrar y así extraer un significado de lo actuado. Así, por lo menos mientras la acción se entienda en términos políticos, su

grandeza descansa sobre la concurrencia de múltiples miradas a *posteriori* que el propio actor no puede controlar y de las que depende para que sus actos y palabras sean considerados dignos de conservación, es decir, grandes.

Pero existe además un tercer sentido en que poetas e historiadores preservan la acción que no se identifica con los anteriores, aunque los supone. Según Arendt, la acción política tiene para los griegos un *pathos* agónico: el hombre de acción aparece ante los demás en "el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro" (*idem.*: 217). Estos "otros" son también, y quizás sobre todo, los grandes de la historia, entre quienes el actor pugna por encontrar un lugar. Pues para llevar a cabo sus hazañas, el actor necesita de la luz de las glorias pasadas en tanto éstas constituyen "un patrón para medir las [propias] capacidades" (2003: 107). Esta medición agónica implica que cada actor sea un espectador de quienes lo antecedieron, capaz de inscribir así su propia acción en una polémica en cuya configuración la historia cumple una función central.

Así, a la revelación del sentido y la conservación en el recuerdo, es posible sumar un tercer modo de la preservación que hacen posible historiadores y poetas: la

apertura de un nuevo horizonte de referencias para la acción presente o futura.

Pero la gran "solución griega" al problema de la fragilidad fue una invención posterior a la narración histórica y poética, aunque de alguna manera se asienta sobre estas: la propia *polis*. La *polis* posibilita algo que ni poetas ni historiadores podrían garantizar: determinadas condiciones que estabilizan un espacio público en el que la acción puede continuamente reaparecer. A través de la concurrencia de una serie de elementos, como el derecho, las instituciones, y cierto *ethos* compartido, la *polis* se instituye como un intento por asegurar aquel vínculo entre actor y espectador del que la acción política depende. Los atenienses la conciben ante todo como una esfera de "espectación" que garantiza a los hombres un espacio en el que sus discursos y actos serán oídos, juzgados y, de ser considerados lo suficientemente dignos, conservados en la memoria para los que vengan después. En este sentido, la autora afirma que la *polis* es una especie "recuerdo organizado" (2009b: 220), una invención compleja que salva al actor del azar de no ser honrado con el testimonio de la palabra del poeta o el historiador solitarios, a la vez que le provee de referencias compartidas – provenientes

del pasado- con las cuales iniciar la disputa agónica.

Arendt subraya que la función que cumplían poetas e historiadores, por una parte, y el espacio público de la *polis*, por otra, tienen en Grecia un origen común. El descubrimiento que está a la raíz de ambos es la experiencia de que:

nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista... Los griegos aprendieron a *comprender...* a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos (2003: 84).

Esta capacidad, que Arendt más tarde llamará "mentalidad ampliada", es lo que está a la base tanto de la imparcialidad de Homero -que hizo posible ver la guerra de Troya honrando a los troyanos a la vez que a los aqueos- ; como de la igualdad que caracteriza la *polis* -en donde es posible la confluencia y disputa nunca zanjable entre un número infinito de posiciones.

Sin embargo, ambas "invenciones" no se identifican y su mutua relación no estuvo exenta de tensiones. En más de una ocasión Arendt menciona un episodio de la vida griega en que su articulación, basada en su raíz común, amenaza con disolverse. Detenemos brevemente en su análisis, nos permitirá despejar una deriva interpretativa

que consideramos problemática. El episodio al que la autora refiere se localiza en *El Discurso Fúnebre de Pericles*, de Tucídides:

La *polis* -si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la Oración Fúnebre- garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; *sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían asentar el imperecedero recuerdo* de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en el futuro (2009b: 220, las bastardillas son nuestras).

Este énfasis en la pretensión de que la *polis* en sí misma, el sólo espacio de la acción, haría posible la inmortalización, ha llevado a algunos intérpretes a considerar que en esta etapa de su producción -los años cincuenta- la autora se inclina por el actor, en detrimento de la comprensión histórica que puede proveer el espectador, como la solución para la defensa de la vida humana de la ruina de la mortalidad. Una interpretación clásica en este sentido es la de Beiner, quien afirma:

la primera solución arendtiana [al problema de la "tiranía del tiempo"] se basaba... en el concepto de acción política... En sus obras posteriores emerge una solución distinta aunque afín. El actor político no puede por sí sólo producir sentido; el actor necesita de un espectador, y de ahí deriva la necesidad del juicio. La acción política no puede sostener ella sola el instante

contra el tiempo fugaz; necesita del juicio del espectador desinteresado, el cual reflexiona retrospectivamente sobre lo que el actor ha hecho, sobre las grandes palabras y actos del pasado. (Beiner en Arendt, 2009c: 251, bastardillas son nuestras).

Según el intérprete, este desplazamiento teórico del actor al espectador se produce a partir de 1971⁵ y su explicación es una creciente desconfianza por parte de Arendt respecto de las posibilidades de rehabilitar, en el presente, un espacio público que preserve la acción. Dado que "existe sólo la remotísima posibilidad de derivar de la acción presente una idea de significado... Queda la facultad de juzgar, que por lo menos puede descubrir los acontecimientos pasados que redimen la existencia humana" (*idem.*: 264). En esta línea de argumentación, Beiner reduce el vínculo que la comprensión histórica guarda respecto de la acción en el presente y el futuro a la función (débil, si se la compara con las que hemos reseñado) de ser un *edificante para aquellos que no pierden la esperanzas*. Esta esperanza nace del hecho de que "el estudio de las «historias» [*stories*] del pasado nos enseña que siempre es posible un nuevo comienzo" (cf. 2009c: 265).

Creemos que atender al estrecho vínculo que, según nuestra reconstrucción, Arendt establece en los cincuenta entre la

perspectiva del historiador y el poeta, por una parte, y la constitución de la *polis*, por otra, no habilita esta interpretación que adscribe al pensamiento temprano de la propia autora la confianza de Pericles en la pura acción. Esta confianza estaba de hecho basada en una dimensión de la política griega que Arendt no dejará de señalar como un serio límite de la propia pretensión de la *polis* de constituirse en un espacio de libertad. Nos referimos a sus aspiraciones imperialistas. La inmortalización que, según Pericles, los atenienses alcanzarían con prescindencia de la mirada de poetas e historiadores, se deriva de la huella indeleble que sus hazañas dejan en la memoria de las ciudades que conquistan. La cita *in extenso* del pasaje de la *Oración...* al que refiere Arendt, esclarece su mirada crítica respecto de esta pretensión de glorificación de la acción en detrimento de cualquier espectador no involucrado directamente en la *praxis*. Pericles, según Tucídides, decía en aquella oportunidad a los atenienses:

Ella [Atenas] es la única de las [ciudades] actuales que, puesta a prueba, supera su propia reputación: es la única cuya victoria, el agresor vencido, dada la superioridad de los causantes de su desgracia, acepta con resignación: es la única, en fin que no les da motivo a sus súbditos para legar que están inmerecidamente bajo su yugo. Nuestro poderío, pues, es manifiesto para todos y está ciertamente más que probado... No

necesitamos ni a un Homero que haga nuestro panegírico, ni a ningún otro que venga a darnos momentáneamente en el gusto con sus versos, y cuyas ficciones resulten luego desbaratadas por la verdad de los hechos. Por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje, dejando aquí y allá, para bien o para mal, imperecederos recuerdos (Tucídides, s/a, p. 7).

Como dijimos, es la capacidad de comprender desde una pluralidad de puntos de vista, la mentalidad ampliada, lo que está a la base de la instauración del espacio de la *polis*, y es exactamente eso lo que queda fuera de juego en la práctica imperialista que aquí reivindica Pericles. Dicho de otra forma: la inmortalización que el estadista pretendía erigir en sustitución de la comprensión histórica que proveen personajes como Homero, depende de esa práctica anti política de la conquista que se define como lo contrario de la *polis* en tanto espacio público en el que la acción puede aparecer. Arendt es perfectamente consciente de esto. Subraya que el espíritu homérico encontró su realización al *interior* del espacio público de la *polis*, pero que, por otra parte, su no puesta en práctica en relación a los extranjeros dio lugar a un vínculo extra político o anti político con ellos:

Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación

retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y *fue esta incapacidad lo que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades estado griegas...* La *polis* se formó alrededor del ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres... A esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo. Contrariamente, la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo del o propiamente político, surgido y válido entre los miembros de una *polis*: violentamente se comportaba la *polis* como un todo frente a otros estados o ciudades estado pero precisamente entonces se comportaban, según los mismos griegos, "apolíticamente" (2007: 108-109, bastardillas nuestras).

Así, vemos que esta excesiva confianza en los actores y la desestimación de la narración de poetas e historiadores, arraiga en un modelo de acción que no es propiamente político, sino guerrero o épico. Más que digna de recuerdo por el sentido que devela a una mirada imparcial, la "grandeza inmortal" de dicha acción es la de la marca indeleble que deja el sufrimiento y la derrota en los pueblos conquistados. Pero este tipo de inmortalización difícilmente preserva la acción política. Por el contrario, para Arendt, fue precisamente esta incapacidad de crear un vínculo político respecto de los extranjeros – es decir de ejercitar la mentalidad ampliada en un sentido radical, poniéndose en el lugar del otro cuando el otro es un bárbaro - lo que

terminó por destruir aquel espacio de "espectación" que estaba destinado a preservar la acción, es decir, el espacio público ateniense⁶.

Esto la compromete con una reflexión más compleja en torno al vínculo entre historiadores, poetas y actores supuesto en la solución griega de la *polis*. La conclusión que extraerá Arendt de la experiencia ateniense no será, como sugiere Beiner⁷, que la acción por sí misma alguna vez ha podido ofrecer una respuesta al problema de la mortalidad. Su conclusión es que para poder funcionar como un "recuerdo organizado" en el sentido de la mentalidad ampliada, el espacio público necesita de una singular mirada que no puede ser ni la del vencedor ni la del vencido. En otras palabras, precisa un juicio no aturdido por el fragor de la batalla: no puede prescindir del poeta y el historiador. Lo que se pone en juego en sus narraciones y que resulta de un valor esencial, es cierta distancia respecto de los acontecimientos. Esta distancia implica, como hemos dicho, posterioridad temporal, pero no se reduce a ella. Se trata de una distancia hermenéutica que permite balancear el juicio a partir de la perspectiva que otorga la capacidad de despegarse del punto de vista de los involucrados. Esto, sin embargo, no quiere decir que poetas e historiadores sean

agentes alejados de la esfera de lo público, que sólo se vinculen con ella en tanto "proveedores externos" referencias para la acción. Por el contrario, los propios actores, como dijimos, son espectadores de la historia, y hacen suyos estos juicios históricos; es con ayuda de ellos que construyen la perspectiva desde la cual emprenden la acción⁸.

Diríamos, entonces, que en su análisis sobre el problema de la inmortalización en la Grecia antigua, contra Pericles y con Char (cuyo Pericles eran los filósofos existencialistas de comienzo de siglo⁹) Arendt subraya la importancia de cierta "llamada al pensamiento" que acude en necesario complemento de la acción. Para elevar al hombre por encima de su vida mortal, del acoso de las fuerzas del tiempo, es fundamental cierto pensamiento en torno al campo de lo político que ancla en la comprensión histórica y que puede encontrarse tanto en las obras de poetas como de historiadores. Este pensamiento no sólo es el antecedente inmediato de ese gran preservador de la acción que fue el espacio público democrático, sino que permanece, luego, como un elemento esencial que hace posible que ese espacio pueda cumplir su cometido. En síntesis, la inmortalización, tal como la concibieron los griegos, implica un modo particular del

pensamiento que se nutre de y permanece estrechamente vinculado al campo histórico de la acción¹⁰.

3. La reactualización de la polis

La opción teórica de visitar el mundo griego para hacer frente a desafíos modernos ha sido blanco de críticas por parte de algunos intérpretes. Aunque con variaciones, las críticas apuntan a un ilegítimo helenismo (Euben, 2000) o grecomanía (Taminiaux, 2006). En su artículo "Arendt's Hellenism", Peter Euben define este vicio como la "romantización de una sociedad, la democracia ateniense, que es completamente remota respecto de la nuestra" (traducción propia, 151). Algunos de quienes atribuyen a Arendt esta perspectiva proponen una valoración simétrica en torno al modo en que la autora pretende dar cuenta del problema de la comprensión histórica: existirían ciertos límites inherentes a la perspectiva antigua que o bien no resisten una reactualización o bien sólo pueden reactualizarse a un alto precio teórico¹¹.

Uno de los obstáculos centrales que se presentan a la hora de recuperar el marco griego atañe a la inactualidad o inadecuación de uno de sus conceptos claves: la grandeza. Como decíamos, la relación que los griegos sostenían con el

pasado estaba determinada por la vocación de conservación de “lo grande”: esto es, aquel aspecto de las acciones humanas que elevaban a sus protagonistas a una dignidad equiparable a la de los dioses y los hacía merecedores de una inmortalidad semejante. Sin embargo, la propia Arendt señala la dificultad que existe a la hora de recuperar esta categoría en la modernidad:

ninguna de las condiciones de la imparcialidad homérica ni la de la objetividad de Tucídides están presentes en la época moderna. La imparcialidad homérica descansaba en la aceptación de que las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas; de que el poeta (el historiador, más adelante) sólo tiene que conservar gloria de las cosas... Durante su breve existencia los grandes hechos y las grandes palabras eran, en su grandeza, tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente todas las personas los veían y las oían. La grandeza se reconocía con facilidad... (2003, p. 85).

En el marco griego, la grandeza venía definida por el lugar que dioses, naturaleza y hombre ocupaban en un cosmos ordenado, es decir, la grandeza contaba con referentes firmes en relación a los cuales poder definirse. De esta manera, el espacio público griego contaba con un cierto respaldo “extra mundano”, con referencia al cual la inmortalización adquiría sentido. En la modernidad, en cambio, todo se ha vuelto mortal y, por tanto, no existe nada con referencia a lo cual pueda definirse “lo

digno de ser preservado”. Esta pérdida de referentes fue acompañada por una disolución del espacio público, en el que las miradas plurales puedan confluír para definir lo que es y no es digno de valor. Por otra parte, no sólo la grandeza ya no es evidente por sí misma; a esta objeción podríamos agregar la observación de que nos sentimos compelidos a volver sobre acontecimientos o aspectos del devenir histórico en los que no encontramos ninguna grandeza digna de ser conservada.

Según hemos señalado, Arendt encuentra en el mundo griego un modelo no épico de acción, en el que la mediación narrativa cumple un papel fundamental. Entendemos que es este modelo el que está al centro de su recuperación de la noción de grandeza en la modernidad, y que parte de las dificultades relativas a la rehabilitación de tal noción, pueden ser despejadas si se tiene en cuenta, más en detalle, esta raíz teórica y su particular reactualización.

4. Grandeza moderna y narración

En primer lugar, debemos notar que la grandeza que descubre el espectador moderno no sería una cualidad “épica” de la acción; esto es, una especie de brillo que la misma magnificencia de la gesta y de su “hacedor” descubre a los ojos de todos los espectadores, de modo que, como



pretendía Pericles, podría prescindirse de sus miradas y palabras. En consonancia con la postura crítica de Arendt respecto del modelo guerrero o épico, debemos entender que la noción de grandeza que rescata del mundo griego, es aquella que depende de una narrativa, de un esfuerzo interpretativo de parte de un espectador capaz de otorgar al acontecimiento en cuestión una significación desde el punto de vista presente.

Desde esta perspectiva, la grandeza de un acontecimiento consiste en su capacidad para, una vez puesto en una narración, siendo un particular y *qua* particular, iluminar más allá de sí mismo. Que el acontecimiento alcance esta validez depende, por una parte, de las singulares condiciones desde las cuales el espectador de la historia se sitúa y realiza su narración, y por otra parte, de la consistencia de la narrativa, más precisamente, del grado en que logra mostrar aquel pasado de un modo que resulta significativo para el "mundo de los vivos". Ahora bien, ¿cómo es posible alcanzar esta consistencia narrativa, esta "mostración", bajo las condiciones modernas?

Nos permitimos salir brevemente del recorte del corpus que hemos seleccionado (los años 50 hasta comienzo de los sesenta) para citar un fragmento de un texto de

1968, porque resulta especialmente esclarecedor respecto de esta cuestión. En su ensayo sobre Walter Benjamin, Arendt encuentra una potente metáfora para describir la tarea de búsqueda de grandeza en el pasado. La autora asocia esta búsqueda en la obra de Benjamin con un "pensar poéticamente" (1992: 190):

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento [el pensamiento poético de Benjamin] sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas "sufren una transformación del mar" y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como "fragmentos de pensamiento", como algo "rico y extraño"... (*ídem.*: 191).

Sobre la revolución (2009a), ofrece un ejemplo del modo en que Arendt misma emprende esta tarea de búsqueda paciente de tesoros perdidos. Recordemos que el libro no sólo está escrito sin la ayuda de una tradición que indique "donde están los tesoros y cuál es su valor"; está escrito en

polémica con lo que considera una tradición revolucionaria en plena crisis, desde la perspectiva de las primeras décadas de la guerra fría, y en el tiempo en que se revelaban las atrocidades de la gran revolución del siglo, la rusa. Es en este contexto, en el que la grandeza de la historia de las revoluciones y, más generalmente, de la política moderna, es todo menos evidente y “fácilmente reconocible”, que Arendt se propone la tarea de volver al pasado con el espíritu del “pescador de perlas”. De esta manera, Benjamin le permite resituar el ejercicio de narración histórica en el horizonte de la fragmentariedad de la historia. Desde este horizonte, totalmente falto de “estructuras preestablecidas” que funcionen como referencias, la tarea de descubrir la grandeza gana en polémica y en audacia. La figura benjaminiana del pescador de perlas señala el carácter escabroso que la comprensión histórica adquiere en un mundo como el nuestro, en el que para preservar “lo que hay de rico y extraño, el coral y las perlas”, es inevitable realizar una apuesta que genera un efecto disruptivo respecto de los modos supervivientes de la tradición y establece vínculos insospechados entre el presente y las causas vencidas de tiempos pasados. Desde este punto de vista, se complejizan también

las tensiones entre narradores: todo relato entrará necesariamente en disputa o confrontación con múltiples narraciones, es decir, no podrá ser comprendido sino en tanto propuesta de sentido que no tiene asegurado el buen éxito ni su potencia para abrir una vía a la comprensión (la cual “nunca produce resultados inequívocos”, 1995: 29).

Sin embargo, esto no significa que toda narración pueda resumirse en un puro “golpe de audacia”; por el contrario, podríamos decir, tomando prestada la expresión de Gadamer, que es “un golpe de audacia que espera ser recompensado” con una afirmación que viene de algo que se encuentra por fuera de la narración misma¹³. Que una narración logre la consistencia suficiente para resultar significativa en el presente, es decir, para iluminar el pasado y, de ese modo, algún aspecto de nuestra propias circunstancias, depende del grado en que interpela a múltiples miradas, esto es, del grado en que se formula exitosamente desde el punto de vista de aquella “mentalidad ampliada” que, según Arendt, caracteriza a las narraciones poéticas e historiográficas clásicas. Por tanto, el criterio en torno a la validez de una narración (y, por ende, de la grandeza de aquello que pretende relatar) descansa, en última instancia, en la intersubjetividad. Para

que esta sea efectiva, es el propio espectador el que debe situarse más allá de sí mismo. Como dirá en un texto de 1960 (2003: 336), debe ir de visita a la perspectiva de otros, “poniéndose en lugar de los demás” y “en un acuerdo potencial con los demás”. Arendt apuesta a la posibilidad de este ejercicio de pensamiento involucrado en la comprensión histórica, aún cuando no exista un espacio público en el que las miradas puedan confluir.

Así, matizada a través de la consciencia benjaminiana de la fragmentariedad de la historia, y entendida como una tarea de “búsqueda entre las ruinas”, la noción de griega de grandeza, narrativa y no épica, se vuelve pasible de ser reactualizada en “tiempos de oscuridad”¹⁴. Según Arendt, en la medida en que logremos articular narrativas capaces de iniciar búsquedas de tesoros como estas, contaremos con una “gran oportunidad”:

Para la mayoría, hoy en día esa cultura es como un campo de ruinas que, lejos de estar en condiciones de reclamar algo de autoridad, apenas puede regir sus propios intereses. Este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales (*ídem.*: 49).

Notas

1. Traducción corregida a través de cotejo con la versión inglesa: *Between Past and Future. Six exercises in political thought*, The Viking Press, Nueva York, 1961.
2. En su artículo sobre Koselleck y Arendt, Hoffmann y Lampert “Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience” (2010) sostiene que ambos identifican ciertas estructuras básicas que funcionarían como “precondiciones metahistóricas” de la experiencia histórica. Los autores subrayan que, en el caso de Arendt, estas precondiciones vienen definidas por cierta antropología política. Podría explorarse esta línea de lectura para definir el estatus que adquiere en la teoría de Arendt la experiencia de la brecha temporal entre pasado y futuro que recuperamos aquí. Posiblemente pueda ser descrita, no sólo como un rasgo constitutivo de la existencia humana y de su consciencia de estar inserto en el tiempo, sino también como una precondición para cualquier experiencia humana particular. Así, este rasgo que adquiriría, según nuestra interpretación, distintas “configuraciones” idiosincráticas en diversos períodos de la historia, dando lugar, a su vez, a distintos modos de dar cuenta de las experiencias históricas concretas.
3. La natalidad está inscripta en distintas actividades humanas, no sólo en la acción política, aunque en esta tiene su expresión privilegiada. Cf. 2009b: 22-23.
4. Arendt también se refiere a la acción que se introduce en el ámbito científico, a partir del siglo XVII, pero el uso del mismo término no debería hacernos pasar por alto las importantes diferencias que existen entre acción científica y acción política. En lo que sigue, cuando hablemos de acción nos referiremos a la acción política, a menos que aclaremos lo contrario.
5. El autor ubica el punto de inflexión en el escrito “El pensar y las consideraciones morales” (en Arendt, 1995).
6. Concordamos en este sentido con Cristina Sánchez Muñoz quien, recogiendo una larga línea de interpretación de la obra de Arendt en la que se inscriben Canovan (1978), Benhabib (2003) y d’Entrèves (2014), entre

otros, distingue dos modelos de acción en *La Condición Humana*: "el modelo agonal, representado en las acciones heroicas", considerado por Arendt con distancia crítica, y "el modelo deliberativo", "del ciudadano que interviene en la Asamblea", al cual Arendt adscribe. El primero es la encarnación del espíritu agonal en sentido fuerte, el cual propugna "el combate en sentido puro, esto es, la lucha real y física que se produce entre individuos en tiempos de guerra". Lo que proporciona la inmortalización a esta acción es jugarse la vida en combate y alcanzar la victoria "en la competición por dominar a otros" (2003: 203). Este modelo es también descrito por Sánchez Muñoz como "épico", dado que, según la intérprete, Arendt, siguiendo a otros estudiosos de la época, lo extrae de la narrativa presente en las epopeyas homéricas. A este modelo épico de acción también le corresponde un modelo épico de agente: en contraposición a la perspectiva trágica, la perspectiva épica concibe al héroe como un semi-dios, un hombre de características excepcionales que lo facultan para las más grandes y victoriosas gestas. Sólo una matización debe ser hecha a la reconstrucción de Sánchez Muñoz. Según la intérprete, el modelo épico corresponde al mundo homérico, mientras que el deliberativo al de Pericles. Pero, por un lado, como vemos, Arendt encuentra en la democracia de Pericles una pervivencia del modelo agonal en sentido fuerte, que pone en peligro el deliberativo; por otro lado, Arendt no atribuye a Homero la concepción del héroe semi-dios, sino a una deriva posterior de la tradición épica (cf. 2009b: 268). Al margen de esta observación, coincidimos con Muñoz en esta caracterización de un modelo griego que podría llamarse "épico" y su rechazo por parte de Arendt. Con ese sentido empleamos la palabra a continuación.

7. Wolin (1983) sostiene una lectura afín a la de Beiner. Este intérprete también adscribe a Arendt la concepción de que la acción se bastaría a sí misma para inmortalizar su grandeza y atribuye esta perspectiva a su afiliación al modelo griego épico o guerrero de acción. Este modelo está ligado a un modo de concebir el vínculo entre historia y política

que resulta inadecuado para ser rehabilitado en el presente. Su consecuencia es que sólo son dignas de ser inmortalizadas aquellas acciones políticas "grandes" en un sentido épico: es decir, gestas heroicas victoriosas. Esta concepción de la inmortalización no supone el papel hermenéutico de la narración. 8. La discusión en torno a la prioridad del actor o del espectador en el pensamiento de Arendt, se vuelve espuria si pierde de vista el hecho de que lo que distingue a uno del otro es la circunstancia, siempre relativa, de la distancia. Un actor puede ser espectador de otros, o un espectador constituirse en actor. Lo que el actor no puede hacer es ser juez de sí mismo, pues el acto de aparecer que lo define como tal lo somete, por definición, a las miradas ajenas, lo hace dependiente del espacio de espectación, el único que podrá evaluar la valía de sus actos y palabras. Ser actor comporta una dependencia constitutiva de una trama intersubjetiva que resiste las pretensiones de plena autodeterminación.

9. Arendt señala que la llamada de Char al pensamiento sucedió a la llamada a la acción que, una generación antes, habían hecho los existencialistas franceses con Sartre a la cabeza. Los existencialistas -que a diferencia de Pericles eran filósofos y no estadistas- pensaron, según Arendt, que sería posible encontrar en la acción revolucionaria "el papel que en otra época desempeñó la vida eterna: salva a quienes la hacen" (2003: 21). Con todas las enormes diferencias del caso, lo que queremos subrayar con esta analogía entre Pericles y los existencialistas franceses es la mirada escéptica de Arendt respecto de la posibilidad de una rehabilitación de la praxis que no se comprometa, al mismo tiempo, en una rehabilitación del pensamiento político, que como poetas e historiadores, pueda recoger las experiencias históricas fundamentales y hacerlas asequibles al campo de la praxis.

10. En este sentido, disintimos de la influyente interpretación de Luban (1983), quien sostiene que Arendt identifica en Grecia tres modos de inmortalización diferentes: uno poético, a cargo de la palabra de hombres como Homero, otro político, a cargo de la polis, y otro narrativo-historiográfico, que

habría surgido de manera subsidiaria a este último, basado en la misma experiencia intersubjetiva de "mentalidad ampliada". Según Luban, dada la tesis arendtiana del ocaso del espacio público en la modernidad, el modelo griego que recuperaría en su propuesta de una nueva narración histórica sería el primero, el de la inmortalización poética. Esta inmortalización, según el autor, debe su poder revelador de sentido no al ejercicio de la mentalidad ampliada, que depende de un espacio público para su ejercicio, sino a la capacidad de lo poético para dar cuenta de lo "inefable". De esta manera el autor acentúa la filiación heideggeriana de Arendt. Según nuestra interpretación, Arendt recupera un modo de inmortalización griega que supone tanto la experiencia de la polis, como la palabra narrativa, la cual corresponde tanto a poetas, como a historiadores. Para fundamentar esta inescindible interconexión, es central notar que para Arendt las tres experiencias que Luban diferencia (la poética, la política y la narrativa-histórica) se basan, todas por igual, en la "mentalidad ampliada". La autora afirma que, si bien la mentalidad ampliada estaba contenida en la vocación homérica por ver los acontecimientos del lado de los vencedores a la vez que del de los vencidos, sólo pudo afianzarse en la historiografía griega con posterioridad, con Heródoto, gracias a "una larga experiencia de la vida en la polis" (2003: 21). De esta manera, Arendt subordina la inmortalización que provee la narración poética e historiográfica a una práctica política intersubjetiva. Con esto, la autora subraya una idea sobre la que volverá en otras ocasiones, como en su ensayo sobre Brecht, en donde discute el papel del poeta en el contexto completamente distinto de la modernidad. La idea en aquel ensayo es que el carácter revelador de la narrativa poética, como de la historiográfica, requiere que el narrador sostenga un determinado vínculo con el campo de lo político. Si el poeta prescinde de la cercanía con el ámbito de circulación de la pluralidad de perspectivas, el carácter revelador de la narración se ve irremediabilmente estropeado (cf. "Bertold Brecht.1896-1956" en: Arendt, 1983). Así, la

recuperación arendtiana de la palabra poética no tiene visos místicos, relativos a la supuesta cercanía de lo poético con lo inefable, sino una fuerte impronta política. Entendemos entonces que la apuesta de la autora se dirige a una narración que pueda afirmarse como un ejercicio de la mentalidad ampliada, aun cuando el espacio público al modo griego ya no exista.

11.Cuál sea el precio teórico que Arendt paga por su grecomanía, cambia según cómo se entienda su reconstrucción del mundo griego. Hemos mencionado algunas interpretaciones: la de Beiner, que deduce un giro hacia el espectador en detrimento del actor en la obra arendtiana de los años 70; la de Luban, según la cual Arendt afirmaría un modelo de comprensión histórica poético (y despolitizado), y la de Wolin, que no parece sino conducir a un modelo épico de historia, centrado en las grandes gestas guerreras. Podemos sumar a estas dos interpretaciones más. Las rescatamos porque permiten visualizar líneas de interpretación influyentes en la recepción del pensamiento de la autora. 1) Judtih Shklar (1977) considera que fue su afición por el modelo del historiador clásico (griego, pero sobre todo romano, sobre el que no nos hemos detenido aquí) lo que condujo a Arendt a adscribir a un modo de comprensión histórica que denomina "historia monumental". La historia monumental entiende al pasado como "un almacén de conocimientos políticos útiles", un dispensador de modelos ejemplares para el presente. Si bien Shklar señala que Arendt no espera restituir el vínculo normativo directo que la tradición clásica romana posibilitaba entre ejemplos históricos y la acción presente (es decir, Arendt no espera con sus estudios históricos "mover a la acción") sí subraya Shklar que el modelo de comprensión histórica arendtiano conserva un fuerte carácter moralizante. Al igual que los historiadores y poetas clásicos, Arendt entendería que el sentido de la comprensión histórica, en última instancia, consiste en condenar y celebrar los hechos del pasado de acuerdo a su grandeza o bajeza. Este carácter moralizante, por una parte, como admite Shklar, plantea una tensión insoluble entre el

ejercicio de la historia monumental y las pretensiones de rigurosidad de la así llamada "historia crítica", es decir, la historia científica y académica. La tensión radica en el hecho de que, para componer su narrativa moralizante, la historia monumental precisa de omisiones, exageraciones, silencios y otras operaciones que no se condicen con la fidelidad a los hechos que exige la historia crítica. Así, según Shklar, los "errores históricos" de Arendt no son casuales ni fruto de la impericia, sino que son una consecuencia de la adopción de este modelo historiográfico. Hobsbawm (2010) dedica una reseña de *Sobre la revolución* a señalar algunos de estos errores y realiza una sugerencia afín a la Shklar al afirmar que lo que se despliega en ese libro es un "drama intelectual que sería tan injusto juzgar con criterios históricos [de la "historia crítica", podríamos decir] como el Don Carlos de Schiller" (2010, p. 289). Con esta ácida observación, Hobsbawm expone las consecuencias que tendría un modelo de comprensión histórica que pretende repolitizar la historia a través de la "moralización". De esa manera, el vínculo de la historia con la política se recupera a costa de socavar el vínculo del relato histórico con la dimensión factual. Consideramos que para evitar esta interpretación moralizante de la vuelta arendtiana al mundo clásico, es necesario atender, como haremos a continuación, a la particularidad de su reinterpretación del concepto griego de "grandeza". 2) Seyla Benhabib (1990 y 2003) indica que coexisten en Arendt dos modos de tratar el legado griego, vinculados a dos modos diferentes de concebir la comprensión histórica. Por una parte, la intérprete encuentra una "historiografía fragmentaria", inspirada en Walter Benjamin, que se aparta del modelo griego del poeta o historiador que recupera la grandeza de los actores. Esta historiografía, que sí haría justicia a la tesis arendtiana de la ruptura del hilo de la tradición, asumiría el vínculo con el pasado como una tarea de identificación de momentos de ruptura que guardan un sentido para el presente. Por otra parte, señala una concepción esencialista, de raigambre husserliana y heideggeriana, orientada a la

recuperación de los "orígenes perdidos" de los fenómenos. En esta segunda concepción, que Benhabib denomina *Ursprungsphilosophie*, el mundo griego gana preeminencia, pues allí Arendt encontraría un conjunto de nociones olvidadas por las "corrientes principales" de la tradición, que expresarían de manera adecuada, "originaria" ciertas experiencias humanas "fundamentales". Esta perspectiva, según Benhabib, no sólo acusa una falencia en la concepción arendtiana de la comprensión histórica, herida de un esencialismo anacrónico, sino que además es la responsable de una parte importante de los desaciertos teóricos de la autora (como su concepción de espacio público). Las dos perspectivas convivirían en la obra de Arendt, alternándose. A esta visión adscribe d'Entrevers (2014). Al contrario de lo que sugiere Benhabib, veremos que parte de la solución de la Arendt preocupada por la especificidad de las condiciones contemporáneas del pensamiento, se inspira en una reactualización no esencialista de la perspectiva griega, tamizada por una perspectiva afín a la benjaminiana, es decir, plenamente consciente de la ruptura del hilo de la tradición.

12 Sobre las afinidades entre Gadamer y Arendt en este sentido, cf. Novák, 2010.

13 La influencia de Benjamin, en especial de "Las tesis sobre filosofía de la historia" (Benjamin, 2010), en el pensamiento arendtiano en torno a la comprensión histórica, ha recibido mucha atención por parte de los intérpretes. Cf. especialmente: Kei (2005) Kieslich, (2013), Di Pego (2013). Uno de los límites de esta influencia puede encontrarse en la importancia fundamental que tiene en el pensamiento de Arendt, junto a la noción de "fragmentariedad de la historia", la noción de "mentalidad ampliada" como criterio de validación de la narración histórica, noción que se encuentra ausente en la perspectiva benjaminiana.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1992) *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Barcelona: Paidós.

- (1995) *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós.
- (2003) *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península.
- (2007) *¿Qué es la política?*, Buenos Aires: Paidós.
- (2009a) *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza.
- (2009b) *La Condición Humana*, Buenos Aires: Paidós.
- (2009c) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós.
- Arese, Laura (2015) "Tragedy, comedy and history in On revolution", *European Journal of Cultural and Political Sociology. Special section: Hannah Arendt's On Revolution*, Routledge, 10-21.
- Benhabib, Seyla (2003) *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Boston: Rowan Littlefield.
- (1990) "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research*, vol. 57, nro.1, 167-196.
- Beiner, Ronald (2001) "Rereading Hannah Arendt lectures on Kant's Political Philosophy" en Beiner, Ronald; Ledelsky, J., (eds.) *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Benjamin, Walter (2010) "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Canovan, Margaret, (1978) *Hannah Arendt A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Entreves, Maurizio (2014) "Hannah Arendt", en Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/> consultado el 10/10/14
- Di Pego, Anabella (2013) *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/26516>
- Euben, Peter (2000) "Arendt's Hellenism", en Villla, D., (edit.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Santa Barbara: Cambridge University Press.
- Hoffmann Stefan-Ludwig; Lampert, Tom (2010) "Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience", *History and Theory*, vol. 49, nro. 2, 212-236.
- Hobsbawm, Eric (2010) "Hannah Arendt acerca de la revolución" en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona: Crítica.
- Kei, Evers (2005) "The holes of oblivion: Arendt und Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction", *Telos*, nro. 132, 109-120.
- Kieslich, Ingo (2013) *Walter Benjamin, Hannah Arendt: storytelling in and as Theoretical writing*, disertación de doctorado, Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, Tennessee.
- Luban, David (1983) "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's methodology of storytelling", *Social Research*, nro. 1, 215-247.
- Novák, Jakub (2010) "Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics", *Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, vol. 2, nro. 2, 481-502.
- Sánchez Muñoz, Crisitina, (2003) *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Shklar, Judith. N. (1977) "Rethinking the Past", *Social Research*, vol. 44, nro. 1, 80-90.
- (2006) "Athens and Rome", en Villa, D., (edit.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Santa Barbara: Cambridge University Press.
- Tucidides (s/a) *El discurso fúnebre de Pericles*, trad. Abrea, A., consultado en <http://www.primerolagente.com.ar/img/pericles.pdf> el 09/10/14.
- Wolin, Sheldon (1983) "Hannah Arendt: Democracy and the Political", *Salmagundi. On Hannah Arendt*, nro. 60, 3-19.