

## Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt

LUCILA SVAMPA

*Consejo Nacional de Investigaciones*

*Científicas y Técnicas*

Buenos Aires, Argentina

*Universidad de Buenos Aires*

Buenos Aires, Argentina

17

DOI: 10.36446/rlf2024408

**Resumen:** En este artículo, ofreceremos algunas reflexiones sobre la historia en la obra de Hannah Arendt partiendo de la premisa de que esta se asienta en su concepto de acción. Con tal fin, recurriremos a distintos textos en los que la autora alemana discutió nociones cruciales para su definición de la condición humana, a saber, las tres actividades bajo las cuales se le dio vida al hombre en la Tierra –labor, trabajo y acción– y la separación entre lo público y lo privado. Nuestro vínculo con el pasado y su relación tanto con el presente como con el futuro estarán también en el centro del recorrido que aquí proponemos.

**Palabras clave:** pasado, memoria, acción.

## ***Digressions on the Concept of History in Hannah Arendt***

**Abstract:** In the following article we will offer some reflections on history in Hannah Arendt's work, starting from the premise that it is based on her concept of action. To this end, we will turn to different texts in which the German author discussed crucial notions for her definition of the human condition, namely, the three activities under which man was given life on Earth –labor, work and action– and the separation between the public and the private. Our link with the past and its relation to both the present and the future will also be at the center of the journey we will propose here.

**Key-words:** past, memory, action.

### ***1. Introducción***

8 1 **E**n *The Human Condition*, Arendt ofrece su famosa caracterización de las tres actividades bajo las cuales se le da vida al hombre en la Tierra: labor, trabajo y acción. Dicho desarrollo lo prologa con un análisis de hipotéticas huidas que podrían cambiar para siempre el hecho de que esas actividades tengan lugar. Se trata de escenarios sombríos que hoy adquieren una extraordinaria vigencia si pensamos en la crisis mundial ecológica, y también de otras índoles, que estamos viviendo. Esas huidas anticipan la eventualidad de un escenario futuro en el que el hombre abandona la Tierra y, además, renuncia al trabajo y a la política. Lo que muestra la autora es que mientras se preserven ciertas condiciones de existencia permanentes –aunque no eternas– que garanticen un suelo común, podremos estudiar la acción como la actividad política por excelencia a la luz de esa tripartición.

Sobre esta base, será nuestra intención en lo sucesivo acercarnos a una mirada política arendtiana con relación a la historia y a las huellas que allí dejamos, contemplando una articulación permanente y dinámica entre pasado, presente y futuro. Sabemos que, de acuerdo a la perspectiva de la autora, las acciones solo pueden manifestarse en un ámbito público, en el que todos los sujetos han de ser vistos y oídos por otros, lo que permitiría que sus historias sean narradas. Sin embargo, en este artículo mostraremos que la separación clásica entre lo público y lo privado no está fijada de forma permanente –más allá de la emergencia de lo social–, por lo que requiere una actualización. Dicho ejercicio revelará una elasticidad con la que podemos pensar la aparición de la acción en lo público, mediada por el recuerdo. Así, buscaremos exponer cómo su idea de historia subtiende a esa definición de acción en dos sentidos. Por un lado, despoja a los individuos de una soberanía sobre

las consecuencias de sus actos y, por otro, reniega de una linealidad, sobre la base de la cual se podrían ordenar y dotar de sentido todos los eventos. Veremos que el recuerdo cobra una gran centralidad en la obra de Arendt, en tanto que depende de un contexto de pluralidad en el que cualquier sujeto podrá alcanzar cierto grado de inmortalidad más allá de su muerte biológica.

Al implicar toda acción un nuevo comienzo, se descarta una concepción de la historia que contemple un inicio y un final: la historia siempre está comenzando cada vez que tiene lugar una nueva acción y nunca encuentra un final, dadas las infinitas constelaciones generadas por sus consecuencias (Arendt 2008b: 214). Esta incapacidad para controlar y conocer sus efectos es una de las fragilidades que Arendt identifica en ella. Para responderle —y también a su irrevocabilidad e imprevisibilidad— existen dos facultades, a saber, la promesa y el perdón, que logran alterar la temporalidad de los sujetos en ellas involucrados. En función de esto, buscaremos en aquí articular sendas facultades con la memoria y el olvido.

## **2. Los vínculos de la acción con una historia siempre abierta**

La preocupación arendtiana por la historia atraviesa toda su obra. La experiencia nazi y las revoluciones francesa y norteamericana son los sucesos históricos mencionados con más contundencia por Arendt. Mientras que el primero marca varios de sus escritos, como *The Origins of Totalitarianism* (1951) o *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), los segundos protagonizan sus disquisiciones sobre la libertad, la revolución y el vínculo entre política y violencia, por ejemplo, en *On Revolution* (1962).<sup>1</sup> Sin embargo, aquí sostendremos que la noción de historia que podemos reconstruir a partir de su vasta obra no se agota en una reflexión sobre la facticidad. Dicho de otro modo: más allá de los trabajos en los que Arendt se refiere a eventos del pasado y que están basados en fuentes historiográficas, su caracterización de la historia depende de su definición de acción. Lo anterior no significa que Arendt proponga una historia independiente de la experiencia. Quiere decir, en cambio, que esa concepción se plantea principalmente en un nivel teórico, que a su vez se nutre del terreno de lo contingente. En este contexto, escritos como *The Human Condition* (1958) o *Between Past and Future* (1961) iluminarán más fehacientemente sus disquisiciones sobre la historia.

19

---

<sup>1</sup> Sobre las polémicas que suscitó este texto, ver Birulés (2005). Respecto a las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo, ver Amat (2015).

Es conocida la importancia que le otorga Arendt a la pluralidad en la que debe llevarse a cabo la acción. Esta es, de hecho, una *conditio sine qua non* para que tenga lugar. Solo en un ámbito común puede el agente distinguirse de otros y, en paralelo, reconocerse como un igual entre ellos. Debido a esta peculiaridad, Arendt afirma que se trata de una actividad de la *vita activa* que es política por antonomasia, en contraste con la labor y el trabajo, que en general pueden producirse en soledad. Para dar cuenta de ello, se remite a una tradición etimológica proveniente del latín que deja a la primera del lado de la necesidad y al segundo de la perdurabilidad que logran alcanzar los hombres más allá de su vida finita. La labor se vincula a la *zoé*, es decir, a la vida biológica de los individuos y sus procesos metabólicos, que hacen a la supervivencia de los cuerpos. Tiene una temporalidad circular y repetitiva a raíz de la exigencia que implica la futilidad de los productos que involucra (por ejemplo, el alimento). En cambio, el trabajo se asocia a tareas de fabricación de objetos, a ese mundo de cosas que rodea al hombre y cuya producción tiene un principio y final delimitados. El *homo faber* y sus resultados son de una gran importancia, ya que le permiten al hombre dejar sus huellas en el terreno mundano que habita:

10 |

[...] los trabajos de las manos humanas deben parte de su existencia a la materia prima que proporciona la naturaleza y, por tanto, llevan dentro cierta dosis de permanencia, tomada en préstamo, por decirlo así, de la índole impercedera de lo natural. Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas [...] jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo. (Arendt 1996: 52)

En este fragmento se deja ver el rol fundamental que juega el recuerdo en la posibilidad que tienen los seres humanos de trascender su vida finita mediante las acciones y el discurso, pero también a través de los productos del *homo faber*. Sin el recuerdo, las acciones tendrían una existencia efímera y caerían en el olvido. La perdurabilidad en el tiempo, esa huella a la que alude Arendt, es aportada por la memoria, que puede presentarse bajo distintas formas, oscilar entre la materialidad e inmaterialidad del recuerdo. En un párrafo de julio de 1950, publicado en el *Denktagebuch*, Arendt apunta:

[...] la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez no se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida. La *memoria* podría estar dada también para hacer substancial la presencia de la vida y para presentar todo lo que sabemos. Lo recordado, en cuanto tal, no tiene ningún índice temporal, solo lo pasado tiene el índice del pasado. (Arendt 2006: 9)

Bien pueden los recuerdos materializarse en la escritura –en textos de diversa índole y muchas veces convertidos en archivos–, en imagen –pinturas, monumentos u otras representaciones iconográficas– o también puede existir una combinación entre ambas. La forma inmaterial adquiere una complejidad especial, pues depende de la presencia de sujetos que movilicen recuerdos mediante la historia oral, la imaginación o vinculaciones afectivas. Tanto para el primero como para el segundo caso, puede tratarse de fuentes visibles como de fuentes, en principio, ocultas; lo que influirá, en todo caso, en sus derroteros serán las preguntas de investigación que nos formulemos, sea que nos topemos involuntariamente con ellas o sea que constituyan el fruto de una indagación mentada.

Como ya señalamos, la acción acarrea una novedad en el sentido de que conlleva una singularidad, un nuevo comienzo:

Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. (Arendt 2008b: 201)

I 11

Ese aspecto fundacional de la acción, que abre caminos para nuevas constelaciones, es único en el sentido de que produce una interacción mediada no por objetos, sino por la alteridad. Y es precisamente la existencia de otros la que posibilitará que se produzcan intercambios discursivos a través de los cuales nos presentemos ante nuestros pares y nos insertemos en una trama de acciones que involucre generaciones pasadas, presentes y futuras. Esto puede expandirse de manera indefinida:

[...] la historia de la humanidad se extiende hacia un pasado infinito, al que podemos añadir a voluntad, y en el que podemos investigar en la misma medida en que se extiende, ante nosotros, hacia un futuro infinito. (Arendt 1995: 52)

El hecho de que no podamos actuar aisladamente debe, en consecuencia, tener en cuenta ese espacio del *aparecer* contemplando no solo aquello que es directamente visible, sino también aquello que proviene de otros tiempos como una presencia no tangible en un espacio de experiencias

(*Erfahrungsraum*) o un horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*) —para citar a Koselleck (1993)—, que inyecta la dimensión del futuro en nuestro tiempo presente.<sup>2</sup> En consecuencia, podríamos distinguir dos situaciones: una refiere a un pasado proyectado en el presente y el futuro, y la otra a un futuro proyectado en el pasado y el presente. Mientras que en la primera se descubre un estado de latencia pública, signada por aquello que ocurrió en un registro pasado —y bien pudo haber sido parte de la historia oficial o no haber integrado la historia de los vencedores—, la segunda informa cómo las prognosis, deseos y expectativas de una época condicionan las acciones del tiempo presente y se cristalizan en el tiempo pasado. Koselleck (1993) lo marcó algunas décadas más tarde de modo muy claro: no hay experiencia sin horizonte de expectativas ni expectativas sin horizonte de experiencias. Volviendo al vocabulario arendtiano, podríamos decir que, cuando carecemos de representaciones sobre el tiempo venidero y pretérito, significa que el tiempo de la acción quedó en suspenso.<sup>3</sup>

12 |

No obstante, la presencia de esas representaciones no garantiza de ninguna manera que las fuentes con las que estemos lidiando puedan arrojar resultados *eo ipso*, pues requieren de la intervención de sujetos que las rescaten y, por decirlo de alguna manera, “las hagan hablar”. Para que eso ocurra, además, debemos tener en cuenta las particularidades con las que define Arendt la división entre la esfera pública y privada, para luego exponer la emergencia de lo social. Esta separación, proveniente de la Antigüedad, nos muestra la necesidad de la coexistencia de un espacio doméstico, desigual y prepolítico, por un lado, y, por otro, de un espacio público, de igualdad e inherentemente político. Sin el primero, el hombre no podría satisfacer sus necesidades básicas para desenvolverse en el segundo, en el que la palabra y la acción llegan a otros. Por el contrario, aquello que se produce en el espacio privado permanece atrapado allí, en tanto no puede ser percibido por sus semejantes:

Hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de signi-

---

<sup>2</sup> Sobre el uso del concepto de *Schein* y *Erscheinung*, ver *La vida del espíritu* (2002). No debe entenderse aquí estos términos en la dirección de una oposición entre apariencia y realidad. Hay interesantes comentarios, además, sobre estos conceptos en relación con lo público. Ver Losiggio (2020).

<sup>3</sup> Stefan-Ludwig Hoffmann (2010) ofrece una investigación sobre la antropología histórica que articula el pensamiento arendtiano con el koselleckiano. En este sentido, la eslovena Vlasta Jalušič (2021) recupera también ambas perspectivas poniendo en relación la cuestión política y la de la crisis.

ficado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás. (Arendt 2008b: 67)

En el ámbito público, los hombres libres pueden ser vistos y oídos, y sus acciones producen distintas resonancias; es en este terreno en el que podemos salvarnos de nuestra existencia finita. Arendt dice: “La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo” (Arendt 2008b: 64). Ese horizonte de inmortalidad le corresponde a quienes gozan de visibilidad en lo público, no a una lectura retroactiva. Ahora bien, según Vlasta Jalušič:

La experiencia pasada de las acciones conjuntas de actores plurales no se “inmortaliza” en la memoria mediante conceptos apropiados, sino que se sustituye por los resultados de las actividades de los observadores-filósofos: aparece, por tanto, como el resultado de la voluntad (individual o colectiva) y del decisionismo, según el cual el conflicto más fuerte o más débil de las voluntades (soberanas) desemboca en una eventual resolución/pacificación del conflicto. (Jalušič 2021: 119)

Esta separación nos permite también pensar en transformaciones propias del espacio de aparición de los acontecimientos a lo largo de la historia; esos cambios pueden ser más sutiles e involucrar tensiones dentro de lo público o más abruptos y cambiar las variables de análisis por completo en lo público y lo privado. Así, hay ocasiones en las que aquello que en su emergencia ocupó un lugar en el *oikos*, con posterioridad, se traslada a la vida de la polis, algo que podría ocurrir sincrónica o diacrónicamente. Por ejemplo, la narración de los eventos pretéritos puede hacer presentes rastros de un pasado ignoto y privado, mediado por los objetos del *homo faber*, y convertirlo en tema de conocimiento público. No es difícil ver esto en museos que recogen pertenencias de generaciones pasadas para retratar la vida cotidiana de algunos pueblos o personas individuales que personifican víctimas de masacres, como el Holocausto, reducidas muchas veces a cifras. La exposición de pertenencias genera con frecuencia un efecto de cercanía y empatía con quienes se busca recordar.<sup>4</sup> Es decir, hay un aspecto imponderable en la recuperación de rastros del pasado —de allí lo no previsible del archivo— que eleva de manera pública eventos que en su emergencia habían quedado re-

I 13

---

<sup>4</sup> Ver el comentario de Guasch (2005) desde la perspectiva del archivo.

legados al ámbito privado u obliterados en lo público y dan vida a algo que había sido previamente sustraído de su visibilidad. Es así como el pasado se actualiza en algo nuevo y se reformula en la medida en que el presente aloje nuevas interpretaciones para él.<sup>5</sup> Si bien estos hallazgos pueden derivarse de una investigación historiográfica, también podríamos pensar en la memoria involuntaria –de la que habla Proust y que más tarde es recuperada por Benjamin– para describir situaciones en las que un recuerdo asalta nuestra conciencia de forma inesperada y pasa a ser incorporado en nuestras elaboraciones sobre el pasado. Sin recuerdo, la acción no puede permanecer:

A menos que sean recordadas, las acciones humanas son las cosas más frágiles y perecederas sobre la tierra; difícilmente sobreviven a la propia actividad y ciertamente por sí mismas jamás pueden aspirar a la durabilidad que incluso los objetos de uso ordinario poseen cuando sobreviven a la vida de su productor, sin mencionar las obras de arte, que nos hablan durante siglos. (Arendt 1995: 67-68)

Como bien señala Liisi Keedus (2011), el concepto de memoria ya aparecía en 1930 en un texto que luego sería publicado en *Essays in Understanding*. Con respecto a la confesión de Agustín de Hipona cuando es salvado por Dios, dice:

14 |

Con ello la propia vida se vuelve una trama unitaria llena de sentido, un camino de salvación. Es el recuerdo en que abre esta vida, pues en el recuerdo cobra lo recordado un sentido imperecedero; en él es conservado y superado. (Arendt 2005: 42-43)

La tarea del recuerdo entonces parece ser doble: por un lado, proteger y, por otro, sobrepasar su contenido, algo que, como ya dijimos, no puede ocurrir por sí mismo.

Más de veinte años más tarde, en julio de 1951, en su *Denktagebuch*, Arendt escribe:

La auténtica característica del género humano frente a todos los demás géneros de entes [...] parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre y puede

---

<sup>5</sup> El concepto de actualización (*Aktualisierung*) tiene una importancia central en el pensamiento de Walter Benjamin con relación a la redención (*Erlösung*) y a la rememoración (*Ein-gedenken*).

asegurarla por lo menos a aquello que asciende y parece dentro del devenir y desaparecer de un hombre, dentro de su vida.

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás. (Arendt 2006: 102)

Si sabemos que, sin lenguaje, la acción está incompleta, es muda, con la memoria la ecuación es similar: la intervención del lenguaje es una condición para que la memoria tenga efectividad. Es decir, saca a la luz la singularidad del género humano frente al mundo que lo rodea, al que le imprime su permanencia; en otras palabras: muestra que los mortales tienen la posibilidad de volverse inmortales.<sup>6</sup>

### **3. La incidencia de la memoria y el olvido en el conocimiento del pasado**

Las representaciones recuperan el tiempo pasado de diferente manera. Es justamente el inicio característico de la acción el que marca en distintas direcciones el rumbo no solo de las historias individuales, sino de las historias en plural. Si quisiéramos ser aún más precisos, deberíamos admitir que ese inicio nunca refiere a un origen porque siempre está influenciado por consecuencias de acciones y de intervenciones de múltiples actores. Según Arendt:

[...] el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el solo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar algo nuevo. (Arendt 2009: 143)

En escritos datados en agosto de 1953 en su *Denktagebuch*, Arendt menciona dos formas de pensar la historia: como narración de historias o como una ciencia basada en la categoría del final (2006: 298).<sup>7</sup> De acuerdo

---

<sup>6</sup> En el *Denktagebuch*, también hay una mención explícita a este tema, vinculada con la grandeza en la historia (Arendt 2006: 279).

<sup>7</sup> Arendt sostuvo una mirada fuertemente crítica sobre el concepto moderno de historia a

a la autora, la historia está estrictamente vinculada a la política, pues es aquella la que, mediante el recuerdo y la narración, puede posicionar un suceso como histórico (*historisches Ereignis*) (Arendt 2006: 474). Mas esas narraciones nunca aparecen aisladas, sino insertas en una cadena de acciones mucho más amplia. En un texto publicado en 1953, Arendt señala: “Y la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin” (1995: 42). La novedad que entraña cada comienzo irrumpe toda vez de forma absoluta, puesto que, más allá de similitudes y comparaciones que puedan trabarse *ex post*, las situaciones en las que los agentes se desenvuelven son únicas y no pueden anticipar el desarrollo de los acontecimientos posteriores. Por eso los efectos de la acción nunca pueden ser controlados, ya que conservan para sí una latencia secreta cuya activación puede tener lugar a nivel diacrónico y sincrónico en un plazo ilimitado. Ese suspenso con relación a las consecuencias de las acciones es lo que justamente constituye una libertad indomable capaz, incluso, de convertir en acción algo que tiene lugar en el ámbito privado. Y aquí nos encontramos con la segunda de las situaciones que mencionamos en el apartado anterior: aquellas en las que las formulaciones sobre el futuro afectan nuestras evocaciones del pasado y elaboraciones sobre el presente. Si las acciones se cifraran necesariamente dentro de un espectro de lo predecible en nuestros cálculos para el futuro, entonces lo milagroso y lo inesperado no tendrían lugar. Ahora bien, esto no debe entenderse como una característica estable en la vida pública, en tanto, por un lado, significaría que no podríamos ser capaces de anticiparnos al más mínimo detalle sobre el rumbo de los acontecimientos y, por el otro, que, desde el punto de vista de la acción, esta estaría siempre –y paradójicamente– limitada a un mismo efecto: la perplejidad. Después de todo, para que haya sorpresa también debe existir la previsibilidad derivada de la estabilidad, pues una no podría definirse sin la otra.

16 |

De lo anterior se deduce que la explicación histórica no podrá jamás anclarse de manera exclusiva en la expectativa de una repetición. Una investigación que solo se ciña al factor de la iterabilidad mostrará rápidamente sus falencias porque nunca podrá dar cuenta de lo singular. En este sentido, en *Understanding and Politics*, Arendt le lanza una fuerte crítica a la historiografía

—

partir de una relación ambigua con el pensamiento histórico y filosófico alemán (Keedus 2011). Respecto del vínculo entre historia y narración, ver Anabella Di Pego (2016). La historia conceptual de los términos alemanes *Geschichte/Historie* ofrecida por Koselleck (2010) en el *Geschichtliche Grundbegriffe* brinda un recorrido que permite situar con atino esas reflexiones de Arendt.

y separa a las claras historia y causalidad a los efectos de señalar la imposibilidad de predecir el futuro sobre la base del conocimiento del pasado:

La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que solo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los ha provocado (Arendt 1995: 41).<sup>8</sup>

Una investigación de esta índole le adjudicaría una causa y, por ende, una explicación a eventos tal vez insondables. Entonces, una vez que los sucesos emergen, su vida no se agota en un espectro de tiempo prefigurado, dado que existe la posibilidad de generar relatos retroactivos que formen una imagen distinta de los eventos pasados. En síntesis: para este caso, no se trataría solamente de que el pasado ilumine el futuro, sino de permitir también que el futuro afecte el pasado; de no ser así, la acción dejaría de implicar una novedad en las lecturas históricas, ya que todo se reduciría a una búsqueda de fuentes equivalentes a la suma de hallazgos científicos asépticos y, por ende, con escasa variabilidad. Más adelante nuestra autora agrega:

Solo podemos comprender un acontecimiento como el fin y la culminación de todo aquello que lo ha precedido, como “la consumación de los tiempos”; con la acción procedemos naturalmente desde el conjunto de circunstancias nuevas creadas por el acontecimiento, esto es, la consideramos como un comienzo. (Arendt 1995: 41-42)

El relato se inclina así a una apertura del pasado, contraria a la pretensión positivista de reconstruirlo tal como sucedió (*wie es eigentlich gewesen ist*). Es decir, la formulación de nuevas expectativas y proyectos futuros influirá en gran medida en los modos en que leemos el pasado. Esto último aplica tanto para reminiscencias involuntarias –ya que solo de acuerdo a nuestros anhelos futuros, las estimaremos como intrascendentes o relevantes– como para aquellas que aparecen luego de una búsqueda deliberada.<sup>9</sup>

—

<sup>8</sup> Arendt es, a todas luces, contraria a la percepción kantiana de la *prospiciencia* (*Prospizienz*), que basa la posibilidad de la prognosis en los registros de los eventos pasados. Ver Kant (2010).

<sup>9</sup> Por su parte, Fina Birulés también menciona la idea de la salvación del pasado al detenerse en la polémica de Arendt con Voegelin. Tras los reclamos que este último le hace sobre el

En paralelo, la irrupción de nuevos comienzos en la historia supone comprenderla a partir de una temporalidad no homogénea que ocasiona disrupciones. Sin novedad y sin singularidad, lo único que tendríamos sería un *continuum* incapaz de imprimir eventos sustantivos en la historia. Esa linealidad, que se encuentra clásicamente en la estructura temporal del vector del progreso, será descartada por Arendt de su definición de historia.<sup>10</sup> Además, allí tampoco hay lugar para un despliegue teleológico, en tanto la acción siempre puede generar nuevos inicios, lo cual es incompatible con la idea de una finalidad en la historia. Esto no debería traducirse, empero, en la afirmación de que la acción no tiene un sentido. Muy por el contrario, Arendt (2009) señala que el sentido de la política es la libertad, por un lado, y que, por el otro, el propósito de la comprensión es el sentido, pero no como algo definitivo:

La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreducible unicidad. (Arendt 1995: 40)<sup>11</sup>

18 |

La acción marca que es imposible una estabilidad necesaria para prever un rumbo, puesto que es impredecible, no puede deducirse del conocimiento del pasado. El componente de la interrupción está presente asimismo en un texto de 1957, titulado “The Concept of History: Ancient and Modern” en el que afirma:

Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido que la βίος de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son esas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario. (Arendt 1996: 50)

—

modo en que interpreta el nacionalsocialismo en *The Origins of Totalitarianism*, Arendt se defiende apoyándose en la imposibilidad de tratar tal fenómeno sin sentirse involucrada e interpelada en su contra.

<sup>10</sup> Di Pego (2016) recupera con gran erudición la crítica al progreso en Arendt estableciendo un vínculo con el pensamiento de Walter Benjamin.

<sup>11</sup> Arendt (2008a), de hecho, examina la promesa de la libertad en la política en el plano de la tradición de pensamiento.

Por mor de sus propias características, no hay entonces prognosis posible para las acciones.

La imprevisibilidad acompaña a la irrevocabilidad y al anonimato entre las fragilidades que Arendt menciona como características de la acción. Aclarada ya la primera, resta ahora referirnos brevemente a las otras dos: mientras que la irrevocabilidad nos señala que no es posible volver el tiempo atrás y deshacer las consecuencias de nuestras acciones, el anonimato indica la dificultad de adjudicar autores en tanto “dueños” de acciones en las que intervienen múltiples actores. Estas propiedades le sirven de puntapié a Arendt para recuperar los conceptos de promesa y perdón, a partir de los cuales conviene involucrar la memoria y el olvido. Ahora bien, las preguntas sobre las intersecciones entre memoria y olvido, para pensar su conexión con la promesa y el perdón, suscitan varias polémicas, tanto en los estudios teóricos como en los empíricos. En ambos casos, las lecturas que se hacen de los eventos pasados nos arrojan imágenes que, en ocasiones, tienden a distinguir tajantemente aquello que se recuerda de aquello que se olvida. De allí se desprende que en muchos análisis se opere sobre la base de una díada que nos restringe *eo ipso* a dos posibles horizontes: o bien recordamos o bien no lo hacemos, evadiendo, en consecuencia, la forma en que reconstruimos el tiempo pretérito.<sup>12</sup>

Con el objetivo de evitar una aproximación excluyente, vale la pena detenernos en algunos aspectos de la promesa y el perdón. Estas facultades de la acción tienen la particularidad de replantear secuencias temporales, puesto que nos apoyamos en una promesa cada vez que queremos darnos un futuro y volvemos sobre el pasado (sin deshacerlo) cada vez que queremos revisar nuestros pasos y enmendar nuestros errores. Se trata en ambos casos de enunciados performativos que apelan a la memoria y al olvido. Según la teoría discursiva de John Austin (2008), estos enunciados no son descriptivos y producen acciones en el momento en que son pronunciados. Pero el reenvío hacia el pasado y el futuro no se produce de forma absoluta. La promesa implica –tal como Arendt toma de *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche– una memoria de la voluntad (*Gedächtnis des Willens*). A través de ella nos damos a nosotros mismos un futuro al asegurar una porción de certidumbre en medio de una trama de acciones incontrolable; esa memoria se construye en una mirada hacia el futuro que cobra un protagonismo fundamental.<sup>13</sup> A diferencia de la memoria involuntaria, se trata de una memoria que surge

I 19

---

<sup>12</sup> Ver Huyssen (2004) y Traverso (2011).

<sup>13</sup> En la nota del 16 de septiembre de 1951, Arendt (2006) ya elabora algunas reflexiones sobre la visión nietzscheana de la promesa como memoria de la voluntad.

como un compromiso deliberado para recordar una intención y mantener una palabra dada.<sup>14</sup> Ese sostenimiento a través del tiempo muestra una tenacidad que, en definitiva, apunta a controlar parcialmente nuestro devenir, respaldando la constancia de un deseo. Más allá de que ese deseo desaparezca en el futuro, la promesa garantiza que será convertido en un deber que guiará nuestra acción. De modo que aquello que prometemos no podrá ser más que un deseo sujetado en el tiempo –tal vez un viejo deseo que en el presente se nos vuelve una obligación–. Por esta sencilla razón, jamás podremos prometer avalar el deseo en tanto anhelo, sino solo como una responsabilidad adquirida. Nietzsche ya lo decía en *Humano, demasiado humano*:

Se pueden prometer acciones, pero no sentimientos, pues estos son involuntarios. Quien promete a alguien amarlo siempre u odiarlo siempre o serle siempre fiel promete algo que no está en su poder; en cambio, puede sin duda prometer acciones, las cuales son por cierto habitualmente las consecuencias del amor, del odio, de la fidelidad, pero pueden también derivar de otros motivos. (Nietzsche 2007: 77)

20 |

Como consecuencia, cada vez que prometemos, tomamos un riesgo, que es el de forzar nuestra voluntad en un futuro por habernos comprometido con una expectativa, sobre la que nuestro deseo acaso no permanezca. Ese peligro conlleva, de igual manera, asumir la posibilidad del fracaso de la promesa y de ingresar en una circularidad al pedir perdón por no cumplirla (Naishtat 2005).

Por su parte, el perdón logra redimirnos de eventos pasados, pero sin denotar su olvido. Nos mantiene en un plano de nuevas posibilidades sin pretender una borradura que dé comienzo a una *tabula rasa*. Así, la facultad del perdón hace brillar el componente fundacional de la acción y nos redime en el sentido de que nos libera de cargas paralizantes del pasado. De no contar con ella, toda nuestra existencia podría depender de un instante que nos cierra caminos y nos condena eternamente. Es importante destacar que Arendt afirma que no debe confundirse el perdón con la eximición de un castigo, puesto que ambos son independientes. El perdón, como un don, como algo que ofrecemos sin esperar nada a cambio, se opone a la venganza y rompe con la posibilidad de una cadena de revanchas. Mientras que la venganza y la revancha pueden ser esperadas, el perdón se revela como improbable y escapa a los cálculos de nuestras acciones. Debido a ello tampoco po-

---

<sup>14</sup> Paul Ricoeur (2008), quien recupera la obra de Arendt, analiza la promesa en tanto mantenimiento del sí, para dar cuenta del polo *ipse* y el polo *idem* del sí-mismo-como-otro.

dríamos establecer una separación entre aquello que se puede y no se puede perdonar<sup>15</sup>. Esta posibilidad de nuevos comienzos habilitados por el perdón es fundamental para pensar una idea de acción que aporte siempre un componente de apertura en la historia. Hay una performatividad temporal del perdón y de la promesa que nos permite, por ende, vislumbrar intersecciones entre memoria y olvido.<sup>16</sup> Pero la respuesta arendtiana a estas fragilidades no implica una salida que apele a la memoria y al olvido como un binomio excluyente *–id est*, que nos indique que, donde hay olvido, no hay memoria y viceversa–, ya que puede proyectarse una situación sincrónica en la que ambos se condensan en una acción.

#### 4. Conclusiones

Vimos que, en *The Human Condition*, Arendt identifica tres fragilidades de la acción: la irrevocabilidad, el anonimato y la imprevisibilidad. Como contracara de las dificultades que entrañan dichas características, presenta dos facultades propias de la actividad política *par excellence*, a saber, la promesa y el perdón. Ambas conforman lo que Austin denominó “enunciados performativos” y alteran la temporalidad de los agentes que involucran. Por un lado, la promesa, definida por Nietzsche como la memoria de la voluntad, crea un compromiso y brinda a los hombres un futuro, asegurando, como dice Arendt, islas de certezas en un océano de incertidumbre. Por otro lado, el perdón permite un nuevo comienzo al dejar atrás las pesadas consecuencias de los errores que hayamos cometido en el pasado. De esta manera, mientras que la promesa aparece asociada a la memoria, el perdón se inscribe en la órbita del olvido. Pero, en rigor, hay una copertenencia entre memoria y olvido y no así una concepción antitética. Las elaboraciones sobre el tiempo pasado dependerán, en definitiva, de los modos en que lo reconstruimos a partir de los rastros, convertidos en archivos o resignificados en nuestra conciencia.

1 21

---

<sup>15</sup> Jacques Derrida (1999) propone de forma brillante una serie de preguntas y problemas al respecto en *El siglo y el perdón*.

<sup>16</sup> Resulta iluminador referirnos aquí a la idea de conceptos contrarios-asimétricos planteada por Koselleck (1993), quien muestra la semántica histórico-política de ellos. Se trata de pares conceptuales en los que o bien “está implicado lingüísticamente el reconocimiento recíproco” o bien se apele a características peyorativas para marcar la distinción: “Llamaremos ‘asimétricas’ a aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que solo se aplican unilateralmente” (1993: 205). A partir de un análisis tal, sería posible, a su vez, movilizar sus vínculos con la promesa y el perdón en relación con la temporalidad.

La promesa y el perdón también pueden pensarse en un plano colectivo. Además, ambos dependen de la pluralidad: no podrían jamás objetivarse de forma aislada, por eso se vuelve importante la presencia de otros. Prometer socialmente el recuerdo de víctimas de eventos violentos conlleva, por ejemplo, la posibilidad de salvar esas historias del olvido absoluto, y el espacio público de la pluralidad es el que permitirá que esas acciones redentoras tengan lugar. Sabemos, empero, que, más allá de que contemos con las garantías que proporcionan las promesas, la acción es impredecible. Si quisiésemos colmar el espacio público de promesas categóricas, nunca tendríamos espacio para lo nuevo, puesto que todo acontecimiento se cifraría en cálculos infinitos. Pero tanto en nuestras narraciones de los hechos pasados como en las crónicas presentes y también en los pronósticos del futuro, el sentido siempre permanece abierto, comprendido en el ámbito de la libertad. La existencia potencialmente infinita de rastros del pasado nos puede sorprender en cualquier ocasión, redireccionando nuestras investigaciones sobre los eventos involucrados y también despertando y llevando a la conciencia de los individuos acontecimientos olvidados con anterioridad o mantenidos estrictamente en el ámbito privado. De allí que no podamos centrarnos de manera exclusiva en el conocimiento del pasado para vaticinar tiempos venideros. Como señalamos en el inicio del artículo, la interpretación arendtiana de historia excede el plano de lo contingente al depender teóricamente de su definición de acción. Y lo que esta proporciona son, en rigor, terrenos movedizos que pueden catapultar recuerdos pretéritos, los cuales en principio aparecen como objetos nimios que, con posterioridad, logran convertirse en fuentes históricas. Esta naturaleza inestable es propia de un concepto de historia arendtiano que acoge las interrupciones no como un problema a zanjar, sino como movimientos constantes e inherentes a los que tendremos que estar atentos cuando de narraciones históricas se trate.<sup>17</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Amat, D.** (2015), “Totalitarismo, crisis del juicio y acción: Una reflexión acerca de la actualidad de las observaciones de Arendt sobre los regímenes totalitarios”, *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 3: 72-101.
- Arendt, H.** (1995), *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (1996), *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península).

---

<sup>17</sup> Agradezco a Nicolás Di Natale por su lectura y comentarios, a través de los cuales sumé en este artículo algunas citas, sobre todo, del *Denktagebuch*.

- Arendt, H.** (2002), *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (2005), *Ensayos de comprensión: 1930-1954* (Madrid: Caparrós).
- Arendt, H.** (2006), *Diario filosófico, 1950-1973* (Barcelona: Herder).
- Arendt, H.** (2008a), *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (2008b), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Arendt, H.** (2009), *¿Qué es la política?* (Buenos Aires: Paidós).
- Austin, J.** (2008), *Cómo hacer cosas con palabras* (Buenos Aires: Paidós).
- Birulés, F.** (2005), “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”, en M. Cruz y D. Brauer (eds.), *La comprensión del pasado: escritos de filosofía de la historia* (Barcelona: Herder, 145-159).
- Derrida, J.** (1999), *El siglo y el perdón* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Di Pego, A.** (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt* (Buenos Aires: Biblos).
- Guasch, A. M.** (2005), “Los lugares de la memoria: el arte de archivar y de recordar”, *Materia. Revista del Departamento de Historia del Arte*, 5: 157-183.
- Hoffmann, S. L.** (2010), “Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, 49: 212-236.
- Huysen, A.** (2004), “Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público”, *XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. (Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação).
- Jalušič, V.** (2021), “Arendt, Koselleck, and Begreifen: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis”, *Filozofski Vestnik*, 42(1). DOI: 10.3986/fv.42.1.05
- Kant, I.** (2010), *Antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Losada).
- Keedus, L.** (2011), “Hannah Arendt’s ‘Histories’: A Contextual Perspective”, *Philosophical Topics*, 39(2): 53-69.
- Koselleck, R.** (1993), *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós).
- Koselleck, R.** (2010), *historia/Historia* (Madrid: Trotta).
- Losiggio, D.** (2020), “Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista”, *Las Torres de Lucca*, 9, 17: 139-165.
- Naishtat, F.** (2005), “Promesa más allá del sujeto”, *Jornada en conmemoración a la muerte de Ricœur* (Buenos Aires: Centro Franco-Argentino de Altos Estudios).
- Nietzsche, F.** (2007), *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal).
- Ricœur, P.** (2008), *Sí mismo como otro* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Traverso, E.** (2011), *El pasado, instrucciones de uso* (Buenos Aires: Prometeo).

I 23

Recibido: 15-09-2023; aceptado: 09-11-2023