

Discusiones en torno a la memoria colectiva en la obra de Reinhart Koselleck y Hannah Arendt

NICOLÁS DI NATALE
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 83

DOI: 10.36446/rlf477

Resumen: En este artículo, analizamos la importancia de la memoria colectiva desde dos disciplinas interrelacionadas: la historia y la política. Para ello, recurrimos a dos autores alemanes que vivieron el horror del Holocausto y reflexionaron sobre la necesidad de encontrar sentido en los acontecimientos del pasado. Por un lado, Reinhart Koselleck sostiene que es imposible dar cuenta de una memoria colectiva, mientras que, por otro lado, Hannah Arendt considera que esta es esencial para proporcionar una base sólida para la institucionalización de lo político.

Palabras clave: historia, pasado, política.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 52 N°1 | Otoño 2026

Discussions on Collective Memory in the Work of Reinhart Koselleck and Hannah Arendt

Abstract: In this paper, we analyze the importance of collective memory from the perspective of two interrelated disciplines: history and politics. To do so, we turn to two German authors who lived through the horror of the Holocaust and reflected on the need to find meaning in the events of the past. On the one hand, Reinhart Koselleck argues that it is impossible to account for a collective memory, while, on the other hand, Hannah Arendt considers it essential to provide a solid basis for the institutionalization of politics.

Key-words: history, past, politic.

El olvido y la memoria son inventivos
J. L. Borges, “El otro duelo”

1. Introducción

84 |

El presente trabajo pretende indagar y problematizar la gramática de la memoria colectiva como concepto que vectoriza la democracia. Por ello, nos interesa recobrar la lectura de Reinhart Koselleck, quien rechazó enfáticamente la pertinencia de una memoria colectiva, “porque no hay ningún sujeto portador de la misma” (Oncina Coves 2011: XXXI), es decir, no hay agente capaz de recordar colectivamente. Si esto fuese posible, un grupo determinado tendría la potestad soberana de monopolizar los recuerdos a su conveniencia (Oncina Coves 2011: XXXII). Tampoco, para el historiador alemán, son bienvenidas las politizantes prácticas institucionales del uso de la memoria que buscan establecer un modo “correcto” de apropiarse de los recuerdos. Esto lo impulsa a Koselleck a preguntarse: “¿Quién está legitimado para recordar?” (Oncina Coves 2011: XXXIII).

En contraparte, el filósofo español Reyes Mate sostiene que excluir la memoria del acervo de la humanidad por subjetiva y privada (Mate 2009: 153) puede ser extremadamente peligroso en un mundo donde el *continuum* de la historia es funcional al resurgimiento de expresiones políticas contrarias a los valores democráticos. No obstante, y sin por ello atribuir a Koselleck el injusto lugar de representante del *continuum* –principio que también criticaba– creemos problemática su propuesta para los cimientos de una comunidad política, la cual, siguiendo a Hannah Arendt, “es una especie de

recuerdo organizado” (Arendt [1958] 2013: 220). Es que el mundo humano requiere de pilares que estructuren el orden político a los fines de “garantizar la continuidad y la permanencia” indispensable para vivir juntos (Arendt [1968] 2017: 21). Sin embargo, aquí sostendremos que el enfoque koselleckiano para examinar los recuerdos no debe impedirnos considerar una propuesta política para la memoria colectiva. Es decir, el rechazo no es absoluto cuando comenzamos a observar las alternativas exploradas en la compilación titulada *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Esto nos llevará a un debate más fructífero y constructivo con Arendt, quien sí contempla la posibilidad de institucionalizar la memoria bajo la administración de la pluralidad, siempre cambiante y volátil, del cuerpo social. Actualmente existen dos estudios sobre la obra de Arendt y Koselleck: por un lado, el realizado por Stefan-Ludwig Hoffmann (2010), que se centra en la correspondencia entre la *Historik* de Koselleck y la teoría de la acción política de Arendt; por otro lado, el más reciente, realizado por Vlasta Jalušič (2021), que se enfoca en la cercanía entre ambos en torno a la comprensión (*Begreifen*). En consecuencia, teniendo en cuenta estos eximios estudios nos proponemos establecer un diálogo respecto a la noción de memoria desde dos vertientes distintas: comenzando con la mirada de Koselleck desde la historia y continuando con la perspectiva de Arendt a partir de la política. El propósito de este trabajo es analizar y contrastar dos concepciones distintas de la memoria colectiva, elaboradas por intelectuales que, desde distintos lugares, fueron testigos de los crímenes contra la humanidad perpetrados por el nazismo. Por ello, se destaca la importancia de entender ambas posturas como esfuerzos por dar sentido a lo inefable, sin obviar el desafío que implica, desde nuestra visión, otorgarle voz a aquellos que ya no pueden expresarse por sí mismos. En este contexto, subrayamos el papel significativo de la memoria como una responsabilidad fundamental de la comunidad, especialmente en la actualidad, marcada por el presentismo¹ (Hartog 2007; 2022), que tiende a nublar la conciencia histórica de la sociedad².

1 85

—

¹ François Hartog utiliza ese término para referirse al modo en que percibimos el presente en el actual régimen de historicidad, entendido como el modo en que una comunidad toma conciencia histórica de sí misma (Hartog 2007: 30). Por lo tanto, el historiador francés dice que cuando el porvenir cede terreno al presente, el presente se torna omnipresente canibalizando las categorías del pasado y del futuro puesto que “primero fabrica cotidianamente el pasado y el futuro que necesita, y luego lo hace a cada momento y continuamente” (Hartog 2022: 288).

² Aunque este tema se desvía del enfoque principal de nuestro trabajo, es importante considerar la problemática de la memoria en la era efímera en la que vivimos. En este sentido, la memoria enfrenta una constante lucha y debe ser protegida de la superficialidad predo-

Antes de iniciar este estudio, es fundamental establecer una distinción entre historia y memoria, ya que la falta de claridad entre estas dos nociones, que son afines pero divergentes, podría generar confusiones dentro del marco analítico propuesto. Koselleck dedica gran parte de su obra a rechazar la idea de la existencia de recuerdos colectivos y a prevenir que la memoria sustituya a la historia. En este sentido, el propósito de nuestro análisis es exponer tanto el alcance como las limitaciones de la memoria, subrayando su incapacidad para erigirse en el tribunal de la historia. Por lo tanto, resulta relevante destacar que, en alemán, existen dos términos que se utilizan para referirse al concepto de historia: *Geschichte*, que hace alusión a la historia como acontecimiento (Koselleck [1979] 1993: 50), e *Historie*, que se refiere a la historia como una disciplina organizada, enfocada en estructurar relatos con el fin de analizar y comprender dichos acontecimientos. En “Teoría y método de la determinación del tiempo histórico”, capítulo correspondiente a la obra *Futuro Pasado* (1979), el historiador explica de forma minuciosa cómo se dio el paso de la historia (*Geschichte*) como sucesos históricos, tanto desde el plano de la cosmología griega al *ordo temporum* teológico judeocristiano, a la historia (*Historie*) pensada como sistema “que abarca la interdependencia de los acontecimientos y la intersubjetividad de los cursos de la acción” (Koselleck [1979] 1993: 139). De este modo, la historia (*Historie*) se entiende como un proceso independiente de fuerzas inmanentes, en el cual los sujetos se reconocen a sí mismos a través de la reflexión sobre el propio devenir. Sin embargo, dicho proceso permanece indeterminado, ya que el concepto moderno de historia conlleva una ambivalencia: se debe concebir como una totalidad, pero sin cerrarla, dado que el futuro sigue siendo incierto y desconocido (Koselleck [1979] 1993: 140). En el caso de la memoria, objeto de nuestra investigación, puede entenderse mediante la metáfora de la lava. Tal como señala Lucila Svampa en un breve artículo sobre el tema, Koselleck utilizaba esta metáfora para destacar la diferencia “entre el aspecto individual y físico de la memoria”, en contraste con una memoria escrita o narrada. Mientras “algunos recuerdos tienden a desvanecerse o a perder su fuerza sensorial”, otros permanecen de manera física, “como una cicatriz” (Svampa 2024: 1). Esa huella en el cuerpo —como experiencia primaria— que deja la memoria como si fuese lava, es la que no puede ser transmitida ni vinculada a otras experiencias del mismo tipo para ser reinterpretada en una identidad colectiva (Svampa 2024: 5).

minante en la actualidad. En este contexto, investigaciones como las de Hartog ofrecen perspectivas valiosas para reflexionar sobre el papel de la historia y la memoria en el actual régimen de historicidad. Asimismo, también el estudio de María Lucila Svampa (2016) es relevante al abordar el uso de la memoria y el pasado desde una clara perspectiva política.

Arendt, por su parte, nunca dejó de consultar el pasado para entender el presente. A pesar de que se le ha criticado por no contar con un método eficaz en esta disciplina³, siempre ha valorado la historia de manera destacada. Su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), es un ensayo histórico-político que analiza el fenómeno del totalitarismo, explorando los prolegómenos del nazismo y el estalinismo, así como la ruptura que estos representan para la tradición del pensamiento occidental. Más adelante, al desarrollar plenamente su concepción de lo político, escribió *Sobre la revolución* (1963) centrándose en las dos grandes revoluciones de la modernidad: la Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana. Esto muestra que la historia ha estado siempre presente en sus reflexiones y preocupaciones sobre su contemporaneidad. No obstante, la marcada distinción que plantea Koselleck no se encuentra en el pensamiento de la pensadora de Hannover, ya que las diversas narrativas (*stories*) que conforman la historia (*History*) recurren a la memoria. Arendt no se detiene a analizar cómo se recopilan las experiencias que estructuran dichas historias, ni establece una división entre experiencias primarias y secundarias. Lo que importa son las palabras que registran los hechos, pues son estas las que proporcionan un marco de perdurabilidad. En este contexto, el historiador asume el papel de juez, como señaló Arendt al referirse a Heródoto, pues debe discernir qué merece ser recordado (Arendt 1969: 024434). Los seres humanos, aunque mortales, poseen una facultad única: la memoria, capaz de conferir a sus obras, acciones y palabras una permanencia que trasciende su naturaleza finita, erigiéndose como el pilar que desafía el olvido y preserva lo eterno en lo efímero (Arendt 2016a: 71). Es decir, memoria e historia están entrelazadas y se fungen para dar cuenta de determinados aspectos que el actor quiere revelar.

I 87

El primer apartado estará dedicado a Koselleck y dividido en tres secciones: en primer lugar, se describirá el método empleado por el historiador para analizar la cuestión memorial y el culto a los muertos, lo cual nos llevará a diferenciar la experiencia primaria de la experiencia secundaria; en segundo lugar, nos enfocaremos en cómo Koselleck posiciona los monumentos históricos en su actualidad y en por qué cree inconducente lograr una memoria colectiva; y, en tercer lugar, nos dedicaremos a exponer los aspectos fundamentales identificados en relación con la compleja interacción occidental con la muerte y la aparente falta de sentido en la historia.

³ Eric Hobsbawm (1965) escribe una reseña contundente de *On Revolution*, en la que no duda en señalar que las reflexiones de Arendt se alejaban considerablemente de los hechos históricos, situándose más en el ámbito metafísico.

En el segundo apartado, tratando de seguir la disposición argumentativa del precedente, dividiremos en tres secciones las modalidades en que Arendt se relaciona con la memoria: en la primera parte, nos concentramos en presentar la comprensión como el método hermenéutico empleado por Arendt para explorar la memoria y la historia; en la segunda parte, nos enfocaremos en analizar cómo Arendt relaciona la memoria con el evento fundacional y de qué manera ello fomenta la anticipación de la situación revolucionaria y; en tercer lugar, nos interesa resolver de qué forma la política requiere de la memoria para afirmar y asegurar su propia permanencia.

Para finalizar, en el tercer apartado, realizaremos una breve reflexión sobre el diálogo (im)posible entre la historia y la política haciéndonos ecos de algunas voces que han desarrollado el presente debate, y mostraremos cómo creemos que Arendt lo resuelve exitosamente.

2. La memoria: una morada imposible para la comunidad

El enfoque interdisciplinario de Koselleck, que abarca campos como la historia conceptual, la iconografía y la filosofía de la historia, nos proporciona diversas herramientas para reflexionar sobre cómo la memoria adquiere relevancia en nuestras experiencias vitales. El primer trabajo de Koselleck que se examinará es *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (2011)⁴ dado que allí el pensador alemán disecciona las principales coordenadas sobre el uso político de la memoria materializado en los monumentos nacionales —especialmente nos interesarán aquí los erigidos luego de la Segunda Guerra Mundial y la experiencia del nacionalsocialismo—. En atención a lo cual Koselleck plantea la imposibilidad de cualquier “donación de sentido que pueda retroactivamente reparar o reponer la totalidad de los crímenes de los alemanes nacionalsocialistas”, puesto que, según Koselleck, las experiencias memoriales son intransferibles —porque existe una discontinuidad del recuerdo—, así como toda experiencia humana. A su vez, y si bien “sus recuerdos son genuinos y dejan huella en su memoria”, no puede derivarse de allí “una memoria colectiva o incluso un recuerdo colectivo del cual se puede ofrecer actualmente testimonio en Alemania” (Koselleck 2011: 55). La experiencia primaria no puede ser transferida: se sigue de suyo la discontinuidad de todo

88 |

⁴ Es importante señalar que este libro está compuesto por diferentes artículos escritos en distintos períodos del autor, por ello, cuando sea necesario evidenciar un cambio de registro en el autor se indicará el capítulo de referencia con el año original de publicación.

recuerdo. Luego se abre la posibilidad de que esos recuerdos se conviertan en fuente historiográfica, como parte de un proceso científico e institucionalizado (Koselleck 2011: 40). Así las cosas, ¿cómo puede determinarse una comunidad política si se funda sobre experiencias y supuestos comunes de la conciencia que, a su vez, analíticamente, se pueden diferenciar entre las experiencias, por un lado, producidas de la impresión de la guerra, y, por el otro lado, respecto de las consecuencias de la misma (Koselleck [1992] 2001: 136)? Allí, el profesor de Bielefeld realiza un contrapunto entre factores sincrónicos y diacrónicos. Por un lado, en cuanto a los factores sincrónicos distingue prioritariamente dos: todas las vivencias que se derivan de los acontecimientos que involucraron a los afectados y todas las vivencias en las que se pueden hallar semejanzas y aspectos comunes que “generan disposiciones similares en la conciencia” que diseñan “estructuras de acontecimientos que llevan a configuraciones de la conciencia semejantes” (Koselleck [1992] 2001: 136). Por el otro lado, en cuanto a los efectos diacrónicos distingue entre “los efectos que la guerra ha producido durante la propia guerra y aquellos que solo pueden ser considerados como consecuencia posterior a la guerra” (Koselleck [1992] 2001: 142). Recuperando y al mismo tiempo distanciándose de Émile Durkheim, Koselleck dice que toda experiencia primaria es una experiencia quebrada y segmentada y, por lo tanto, “todos los posteriores procesos de condensación son secundarios” (Koselleck 2011: 41).

I 89

Como nuestras experiencias no pueden ser como las de las víctimas, debemos establecer una distinción entre la experiencia primaria de los afectados y la experiencia secundaria elaborada desde la actualidad. Para ello, metodológicamente el historiador alemán propone tres preguntas que intentan hacernos reflexionar en torno al recuerdo humano, a saber: ¿quién debe ser recordado?, ¿cómo hay que recordar? y ¿qué se debe recordar?

En primer lugar, Koselleck en el capítulo “Formas y tradiciones de la memoria negativa” (2002) dice que los alemanes como responsables y perpetradores de los hechos políticos y criminales que suscitaron el advenimiento del nacionalsocialismo deben ser también incluidos en el recuerdo, es decir, “no solo las víctimas como tales” deben ser recordadas (Koselleck 2011: 58). La mirada de Koselleck está centrada en dar cuenta, por un lado, del valor asignado a los monumentos históricos y, por otro lado, a comprender por qué la memoria sobre la experiencia de las víctimas borra el recuerdo –problemático– de los verdugos. Esta competencia memorial pone en cuestión el hecho de que los monumentos en honor a los combatientes de la Primera Guerra Mundial y a batallas precedentes se encuentren opacados en el espacio público en relación con el lugar preponderante que tienen las víctimas del Holocausto, “como si el re-

cuerto del asesinato de los judíos nos forzara a olvidar a nuestros propios muertos”, haciendo de cuenta que los millones de muertos caídos en las guerras precedentes a la Segunda Guerra Mundial pudiesen ser compensados mutuamente (Koselleck 2011: 60). Koselleck agrega que “solo podemos recordar a las víctimas que hemos producido de un modo homicida y técnico si habilitamos una conciencia propia que nos permita recordar a los muertos y a los verdugos, que están entre los nuestros y son nuestra nación” (2011: 60).

En segundo lugar, el desafío de “pensar lo impensable, expresar lo inexpresable y representar lo irrepresentable” encuentra un límite en lo factible, ya que alcanzar una “verdad válida para todos los muertos y los eventos que estamos obligados a recordar” resulta extremadamente complejo (Koselleck 2011: 60). Por lo tanto, el historiador alemán propone cuatro principios para abordar cómo recordar: moral, científico, religioso y estético. En relación con el aspecto moral, se busca establecer un juicio inequívoco sobre lo ocurrido en los campos de concentración. Aunque las narrativas de las experiencias primarias son esenciales, resultan insuficientes, ya que no pueden reescribir el pasado retrospectivamente ni explicar la falta de un principio moral en el momento de los actos aberrantes. El segundo principio se basa en la ciencia e intenta explicar el influjo amoral de la sociedad perpetradora de los crímenes, aunque también enfrenta limitaciones para satisfacer plenamente lo que se demanda moralmente. En cuanto al principio religioso, se inicia con la exclusión de aquellos que no comparten el mismo credo, ya que sus oraciones no alcanzan a quienes no son cristianos. Por último, el recurso estético, aunque ha dado lugar a monumentos que nos han llevado “a un atolladero” (Koselleck 2011: 61), presenta soluciones superiores a las anteriores al categorizar “la cuestión del sentido como un sinsentido” sin intentar ofrecer respuestas definitivas (Koselleck 2011: 62). No obstante, Koselleck destaca que “todos los caminos del recordar son insatisfactorios [...] no reparan el sinsentido del crimen” (2011: 61).

En tercer lugar, respecto a lo que debe recordarse acerca del nazismo, Koselleck, en el capítulo titulado “La discontinuidad del recuerdo” (1999), diversifica la percepción subjetiva de cada contemporáneo del horror en diferentes grados. En Alemania, nadie estaba exento de haber sufrido la pérdida de un familiar o ser querido cercano, ya que la guerra y el exilio fueron experiencias que atravesaron a todos los alemanes. Al mismo tiempo, existen quienes “pudieron no saber” sobre la existencia de los campos de concentración, ya que los exterminios se llevaron a cabo fuera, en su mayoría, del territorio alemán, porque la estrategia de la burocracia del totalitarismo nacionalsocialista se organizó de tal forma que “la implicación de los verdugos llevaba consigo que los hechos no se conocieran en casa” (Koselleck 2011:

45)⁵. Por ello, retomando lo expresado en el párrafo precedente y puesto que ha sido un tipo de categorización recurrente en Koselleck, describiremos los cuatro caminos para comprender el exterminio. El primero de los senderos propuestos, la vía científica, intenta explicar desde la ciencia por qué pasó lo que pasó, aunque es prácticamente imposible “trasladar lo que pasó a palabras” (Koselleck 2011: 46). La segunda explicación se centra en argumentos tendientes a establecer un juicio moral, el cual se halla en una situación aporética: no añade conocimiento, puesto que “es tan correcto como inútil” (Koselleck 2011: 46), pero resulta necesario “como contraste a la pregunta de cómo pudo ocurrir” (Koselleck 2011: 46). El tercero es el recuerdo propiamente, el cual exhibe una forma religiosa por tratar de expiar las culpas mediante la oración y, sin embargo, “como no permite su institucionalización pública”, también resulta impropio (Koselleck 2011: 47). De ahí que, en cuarto lugar, la atención de Koselleck se dirija a los monumentos, cuyo recurso estético indica una posible salida a esta cuestión.

En el capítulo “Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes” (1979) Koselleck dice que el rol de los monumentos, en primera instancia, permite identificar a los muertos en un sentido concreto, ya sea como héroes, víctimas, mártires, vencedores, “defensores y protectores de la patria, de la humanidad, de la justicia, de la libertad” y, en segundo instancia, a los sobrevivientes los sitúa ante una disyuntiva respecto a la conducta que deben o tienen que asumir —*mortui viventes obligant*—, puesto que “el monumento a los caídos no solo evoca a los muertos, también lamenta la vida perdida para darle sentido a haber sobrevivido” (Koselleck 2011: 67). Es que la muerte debe tener un sentido, es decir, “se muere por algo”, y ese algo implica que el sentido nunca está en potestad de quien muere, sino que recae sobre los sobrevivientes. Hay casos en los cuales el sentido de quien entrega su vida coincide con la fundación de sentido de los supervivientes: “entonces sería invocada una identidad común de los muertos y los vivos” (Koselleck 2011: 68). La tesis de Koselleck al respecto es

I 91

que la única identidad que se trasluce desde un plano de fondo a través de todos los monumentos a los caídos es la identidad de los muertos consigo mismos. Todas las identificaciones políticas y sociales que quieren establecer que la muerte es susceptible de representación plástica y que pretenden que

⁵ El plan de exterminio del nazismo se centró en morigerar la percepción sobre quienes estuvieron implicados: “la implicación de los alemanes en los crímenes estaba organizada para que los alemanes que estaban en casa no supiesen primariamente nada— no tenían que saber nada” (Koselleck 2011: 45).

esta tenga vigencia duradera se desvanecen con el paso del tiempo. De ese modo se modifica para el que se erigió el monumento (2011: 69).

Considerando la relevancia del recurso estético en el análisis de Koselleck de la memoria, nos concentramos en la idea planteada en “La discontinuidad del recuerdo”, donde se argumenta que cualquier monumento erigido para conmemorar a un grupo específico de víctimas, como es el caso de la sobrerrepresentación de los judíos, impone una memoria parcial que puede excluir a otras minorías que fueron víctimas del Holocausto. El historiador alemán crítica que entre los diversos monumentos existentes en Alemania el más importante sea la conmemoración de la matanza de judíos (Koselleck 2011: 50). Ante ello, cree posible dos alternativas en la búsqueda de satisfacer la representación de todas las víctimas del nazismo: o bien se decide homenajear a todas las víctimas específicas, o bien se erige “un monumento de los verdugos que recuerda a todas las víctimas por igual [puesto que] toda solución diferente a esta fijaría huecos en el recuerdo, que provocaría que muchos millones de asesinados cayeran en el olvido” (Koselleck 2011: 50). Esta solución plural busca evitar la exclusión de cualquier grupo de víctimas al no recordar a los fallecidos según la clasificación establecida por las *Schutzstaffel*, sino centrándose en el hecho de que han sido asesinados. Por lo tanto, un monumento a los perpetradores nos lleva a recordar “quién tiene la responsabilidad de los asesinatos, los exterminios y el gaseado”, y aunque sea difícil, según Koselleck, nos ayuda a “aprender a vivir con ese recuerdo” (Koselleck 2011: 51).

92 |

En la Edad Moderna “el recuerdo es puesto al servicio de la política”; tal es así que la función intramundana cumplida por los monumentos de los caídos otorga “metas al futuro de los supervivientes” (Koselleck 2011: 72). Los monumentos a los caídos, enfatiza Koselleck, “remiten a una línea de fuga hacia el futuro en el que se consolida la identidad a aquellas comunidades de acción en cuya mano está recordar monumentalmente a la muerte” (Koselleck 2011: 74). Los muertos asumen una postura modélica sobre la cual los vivos guardan la obligación de honrar para que la muerte no haya sido en vano. Incluso en la derrota, el monumento a los vencidos fomenta “la identificación con la Patria por la que se había producido la muerte” (Koselleck 2011: 77). No obstante, el hecho de que diferentes actores sociales y políticos reclaman para sí el sentido de la muerte pasada, consolidado en la tradición de los monumentos patrios, impulsa (Koselleck 2011: 83), de algún modo, a homogeneizar el recuerdo nacional y a reabrir la enemistad más allá de la muerte que tiende a construir una religión civil, tal como la entendía Rousseau, aquella “que sirve para fundar una legitimidad democrática” (Koselleck 2011: 90).

La democratización y la nacionalización de la muerte violenta es el cambio de paradigma que sobreviene con la modernidad. De allí la consecuencia de la proliferación de diferentes latitudes del monumento al soldado desconocido. Koselleck, al respecto, dice que “el recuerdo a sus soldados desconocidos –que plasma a los anónimos muertos en masa– tiene una función democrática: el desconocido responde de la nación o del pueblo del cual es miembro” (Koselleck 2011: 112). Sin embargo, todo monumento, así como torna visible e incluye en la historia a determinados sujetos, también opaca y excluye a otros. Esta novedad, dice Koselleck, no era factible de ser realizada entre los siglos XVIII y XIX, donde nacionales y extranjeros recibían sepultura y recuerdo de igual forma (Koselleck 2011: 114). Esto gana peso tras la Segunda Guerra Mundial, donde el enemigo es excluido o representado como un derrotado sometido (Koselleck 2011: 115). Después de la Segunda Guerra Mundial –como consecuencia– los monumentos emergen ante la ausencia de sentido, dicha absurdidad encuentra cierta respuesta a la falta de explicación sobre la muerte violenta: “allí donde se niega todo sentido”, dice Koselleck, “se excluye también la representación de la objetividad; lo cual, a lo largo de la historia de los estilos, siempre ha conducido al arte abstracto” (Koselleck 2011: 124). El ejemplo más elocuente se localiza en Berlín específicamente en el *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, cuya “alineación de uniformes estelas de hormigón” exhiben un duelo petrificado intransmisible al cuerpo del visitante, y que lo sumerge en un terreno donde percibe la falta de escapatoria, obligándolo a reflexionar sobre lo acontecido (Koselleck 2011: 127), dado que la muerte ya no se puede asumir como una respuesta “sino solo como una pregunta, no como algo que confiere sentido, sino como algo que requiere un sentido” (Koselleck [1992] 2001: 148).

I 93

Para entender el significado de la muerte, es útil considerar las ideas del historiador alemán en el capítulo “Patriotismo: fundamentos y límites de un concepto histórico” del libro *Historia de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2006), donde explica que ser patriota implica tomar una posición definida respecto a la identidad. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial arrojó una luz negativa sobre las ideologías políticas arraigadas en el chovinismo y el nacionalismo, ya que estas perspectivas contribuyeron al conflicto bélico. A pesar de ello, el patriotismo, un concepto que se remonta al siglo XVIII y considerado precursor de numerosas ideologías, sigue siendo fundamental. Sin el patriotismo, sería difícil concebir nociones como comunismo, democratismo, fascismo, imperialismo, liberalismo, nacionalismo y republicanism (Koselleck [2006] 2012: 143). La noción de patria, que representa el lugar de nacimiento, generalmente el país de residencia de sus habitantes, sigue siendo relevante en este contexto.

La etimología de la palabra patria refiere en griego al linaje del padre –como cabeza de familia–, en latín, con cierta carga religiosa, a la ciudad “natal” Roma y en alemán como “*Vaterland*”, al país de origen, la tierra paterna. En el siglo XVIII, al calor del surgimiento masivo de la prensa en Francia, Inglaterra y Alemania, el patriota asume la “figura clave de la ilustración política” por expresar “un amor activo a la patria” (Koselleck [2006] 2012: 144-145). El patriota no era solo un miembro de la comunidad política sino que era, por sobre todo, un *civis bonus* (un buen ciudadano) (Koselleck [2006] 2012: 145). Así pues,

la patria se convierte en el bienhechor común, hablando claro: en república. Según la consecuente lógica lingüística de Campes, en el mejor de los casos el soberano [*Landesvater*] se convierte en «padre de la patria» [*Vaterlandsvater*], la patria se convierte en sujeto, el padre, en su atributo. El sujeto de la acción pasa de ser el soberano a ser la patria, que se convierte en un agregado superior (Koselleck [2006] 2012: 145).

94 | Pero también la patria exige, como se mencionó más arriba, tomar partido –tal como lo proponía Kant, por ejemplo– en favor del Estado constitucional republicano para buscar el bienestar de la humanidad (Koselleck [2006] 2012: 147-148). El historiador alemán destaca a De Jaucourt, quien caracterizó al patriotismo universal como aquel que “lleva los derechos de la humanidad en el corazón” y, por lo tanto, en la realidad política se transforma en “una invitación a intervenir cuando se trata de los derechos de la humanidad” (Koselleck [2006] 2012: 148-149). El patriotismo en el siglo XIX, en todas sus diferentes variantes anteriormente mencionadas, posee el mismo “concepto de amor a la patria” (Koselleck [2006] 2012: 149). A partir de esta condición, el patriotismo comenzó a ligarse con la idea de voluntad, es decir, hacía alusión a una concepción creadora de la nación que puede verse en teorías sobre la etnogénesis. Este tipo de patriotismo voluntarista se “remite a una comunidad de acción que se constituye a sí misma mediante su propia voluntad, en contraste con la voluntad general deducida desde una perspectiva universal, en la que todos deben tomar parte” (Koselleck [2006] 2012: 150). De allí que un lema propio de Occidente y Oriente haya sido: “morir por la patria es dulce y honorable” (Koselleck [2006] 2012: 151)⁶;

⁶ Koselleck hace mención sobre las diferentes historias de héroes que los patriotas cultos evocaban de memoria, en las cuales morir con valentía consolidaba “la idea de que el interés común es previo al individual y de que en consecuencia uno debe sacrificarse por la patria” ([2006] 2012: 151).

siendo, de ese modo, la disposición a la muerte la prueba evidente de que se trataba de un verdadero patriota. Por lo tanto, dice Koselleck, se puede apreciar en esta idea de patriotismo la convergencia de la antigüedad y la modernidad, esto es, la motivación de morir por una causa que trasciende a la propia existencia finita del ser humano y el énfasis voluntarista que lleva a “tomar partido para crear una constitución justa o adecuada a las necesidades del pueblo” (Koselleck [2006] 2012: 151). En resumidas cuentas, “la motivación de la Antigüedad se vio reforzada por la cristiana en la medida en que la muerte-por-la-patria se legitimó adicionalmente con la otra muerte por el reino de los cielos, algo que en nuestra modernidad se ha plasmado en la expresión de morir en nombre de la «sagrada patria»” (Koselleck [2006] 2012: 151). La ulterior ritualización de la disposición a la muerte por la patria se transformó “en la prueba legitimadora del auténtico patriotismo” (Koselleck [2006] 2012: 152), que, a partir de la Revolución Francesa se transformó en el culto politizado patriótico hacia los muertos (Koselleck [2006] 2012: 153).

El advenimiento de la guerra impuso un tipo de experiencia que imprimió sobre los vivientes diferentes afecciones matizadas por el propio procesamiento consciente e inconsciente de la misma; tal es el caso de vencedores y vencidos, cuyas modulaciones de lo vivido no siempre responden al rótulo asignado por el resultado de la guerra. En su trabajo “Las esclusas del recuerdo y estratos de la experiencia: influencia de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social” (1992), el profesor de Bielefeld señala una distinción crucial entre morir por una causa perdida o por la victoria de la patria. Sin embargo, destaca que no todas las victorias perduran como tales ni todas las derrotas permanecen como tales, ya que durante la guerra hay quienes inicialmente parecen perdedores pero al final emergen como vencedores (Koselleck [1992] 2001: 143). Claro ejemplo de ello fueron los pueblos del Imperio Ruso, quienes lograron “la independencia durante la Primera Guerra Mundial” (Koselleck [1992] 2001: 144). Incluso la forma en que se puede dar la victoria o la derrota genera diferentes pliegues en la conformación de la conciencia, “hasta el punto que resulta difícil delimitar unas semejanzas mínimas en la conciencia colectiva” (Koselleck [1992] 2001: 144). De modo que, “a pesar de que existen sufrimientos semejantes que posibiliten establecer comparaciones, las esclusas de la experiencia y sus rupturas impiden una conciencia de la guerra común a todas las naciones europeas” (Koselleck [1992] 2001: 144).

Nuevamente Koselleck vuelve sobre el culto a la muerte, especialmente para remarcar que la experiencia de las dos guerras mundiales dejó como saldo, por un lado, la enseñanza de que “la muerte no es algo voluntario” y, por el otro lado, la tarea de dotar de sentido a la misma (Koselleck [1992] 2001: 145). En claro intento de subsanar el vacío de la muerte por la

patria, el culto a los soldados caídos no solo busca honrar la memoria de los héroes sino también recordarle a toda la población que ellos lucharon “por la misma causa de la libertad por la que sobrevivían los que quedaban”; de esa forma, “aunar en un horizonte de significado común el pasado de la muerte con el futuro de los supervivientes” era la tarea de la comunidad política en la Modernidad (Koselleck [1992] 2001: 146), cuya pretensión es recordar a todos sus muertos democráticamente⁷, sin distinción entre oficiales, suboficiales y tropa. Koselleck dice que “la igualdad de la muerte se convierte en un símbolo de la unidad de acción política” ([1992] 2001: 146).

En *Sobre el sentido y el sinsentido de la historia* (1997a) Koselleck describe la batalla de Stalingrado como acontecimiento histórico que, en la lucha por ser interpretado, fue objeto de diferentes apropiaciones políticas al servicio de determinadas situaciones coyunturales. Desde ese mapa interpretativo, Koselleck elabora una primera tesis: las apropiaciones y experiencias de la batalla exhiben los acontecimientos de una guerra que es “en sí misma irracional”, puesto que, si bien la batalla puede ser conceptualizada analíticamente y, por tanto, cobrar visibilidad “por medio de la narración”, es dicho recurso, el de la narración y no otro, el que permite “aprender a lidiar con la ausencia de sentido” (Koselleck [1997b] 2013: 94-95). El historiador alemán afirma sin ambages que no hay posibilidad de asir la realidad percibida desde diferentes perspectivas, ya que “la historia de la percepción está siempre fracturada de modo pluralista” (Koselleck [1997b] 2013: 96). Por lo tanto, “la hipótesis de la ausencia de sentido ofrece, desde el punto de vista epistemológico, un mejor punto de partida para tratar con lo que comúnmente se denomina «historia»” (Koselleck [1997b] 2013: 98). Es que la historia en sentido propio se constituye *ex post* y siempre es “diferente de la suma de las modalidades de acción contenida en el respectivo acervo de experiencia de quienes tomarán parte en la situación” (Koselleck [1997b] 2013: 99). Por ello enfatiza Koselleck que

la historia real [...] solamente se muestra en su verdad *ex post*. Solo se hace presente cuando deja de existir. Por ende, antes de que pueda dar a conocer su verdad histórica, el pasado ha de ser forzosamente para nosotros algo que ha pasado ([1997b] 2013: 101).

⁷ Al respecto, Koselleck dice que “la función política de los enterramientos de soldados y de los monumentos a los desaparecidos une, por tanto, a cada uno de los ciudadanos caídos con la identidad de la nación, cuya garantía habrá de ser el recuerdo de los muertos” ([1992] 2001: 147).

Koselleck señala que Wilhelm von Humboldt fue quien redujo la diferenciación inicialmente existente “entre la historia tal como se genera *in actu* y la reflexión *ex post* a proposiciones de una experiencia común en las que se fundan tanto los acontecimientos como su narración y la ciencia que los estudia. La mediación entre ambas instancias es un trabajo lingüístico” (Koselleck [1997b] 2013: 108). De este modo, “la historia [que] era pensada como sujeto de sí misma, y como objeto de la narración y de la ciencia”; también podía ser concebida por el ser humano, tanto como un elemento a su merced, “cuanto como objeto de su propia actividad, ya sea en el hacer o en el analizar” (Koselleck [1997b] 2013: 108-109). Fue Nietzsche quien hizo frente a “las formas de intuición de sentido que pretendían apoderarse de la historia como tal” (Koselleck [1997b] 2013: 110). Es así como Koselleck identifica cuatro axiomas en la crítica nietzscheana relevantes para cuestionar el concepto moderno de la historia y la institución de sentido, a saber: 1) el rechazo de una teleología de la historia, dado que “no existe una causa final, un telos que pueda derivarse de la historia como tal” ([1997b] 2013: 111); 2) el rechazo a una *causa efficiens* de la historia, puesto que al “atribuir un carácter inevitable a la historia” se subordina y pliega “a ella para promover así una presunta necesidad” ([1997b] 2013: 112); 3) el rechazo a la idea de justicia, es decir, a todo impulso de recargar “*ex post* con justicia las secuencias de acontecimientos” ([1997b] 2013: 113); 4) el rechazo a la constelación metafórica de las edades.

I 97

Más allá de los intentos de Nietzsche de desagregar el sentido de la historia, esta tarea quedó inconclusa o, mejor dicho, trunca cuando el concepto de vida pone a su merced a la historiografía y dota de sentido a la acción humana (Koselleck [1997b] 2013: 117). Tampoco “el concepto nietzscheano de vida pudo resolver la ambigüedad de la duplicación trascendental de la historia: en obra y acción, y en percepción y conocimiento” (Koselleck [1997b] 2013: 118). La investigación histórica al servicio de la vida, tal como lo pensaba Nietzsche, “pierde toda independencia y fuerza demostrativa de carácter científico. Es entonces como puede ser costeadada y politizada para reforzar un sentido determinado” (Koselleck [1997b] 2013: 120). En conclusión, no se deben hacer esfuerzos en hallar sentido al sinsentido de los asesinatos en masa, y se debe tener cuidado con las construcciones de sentido que buscan interpretar los acontecimientos más horribles de la humanidad, como causa de un desenlace beneficioso o ulterior. Por ello, si bien “en la historia hay múltiples sentidos percibidos por los seres humanos, no es posible clausurar el interrogante con un único valor que otorgue sentido a los acontecimientos” (Svampa 2016: 91). De allí que Koselleck postule que, aun reconociendo que tengamos necesidad del sentido para lidiar con el mundo, no hay “garantía de que lo que acontece con no-

sotros y a través de nosotros esté en sí mismo dotado de sentido” ([1997b] 2013: 118). En consecuencia, todo acto de institución del mismo mantiene su carácter parcial y ex post. Así, la derivación filosófica que el historiador realiza hacia el joven Nietzsche queda condensada en la imposibilidad de totalizar cualquier historia en nombre de una explicación inmanente a la misma. Todos esos intentos de imponer sentido a la historia son infructuosos, pues el absurdo, sostiene, nunca puede recibir absolución por medio de imposiciones de sentido, ni la historia puede reducirse a mera coartada (Koselleck [1997b] 2013: 123).

Por ello, Koselleck cree imposible condensar todas las experiencias en una memoria colectiva que implique “borrar las diferencias que se desprenden de cada testimonio, de cada agente que protagonizó” (Svampa 2021: 396) determinados eventos históricos. Por lo tanto, como sostiene Svampa, para Koselleck “la memoria colectiva tiene un tinte opresivo en tanto un discurso masivo haría desaparecer las singularidades” (Svampa 2021: 396). Coincidimos con Antonio Gómez Ramos (2020) en que, según Koselleck, la memoria no puede ser el fundamento de la democracia, ya que los recuerdos, materia prima de la memoria, carecen de la capacidad intrínseca para perdurar más allá de la generación que vivió y sufrió los acontecimientos. Por esta razón, cualquier comunidad política construida sobre el recuerdo constante de atrocidades pasadas —un recuerdo inscrito en la ley y renovado institucionalmente— terminará inevitablemente por vaciarse. Puesto que “por mucho que las instituciones se esfuercen en reactualizar literalmente, simbólicamente, todas las atrocidades pasadas: la distancia en el tiempo y la diversidad de los recuerdos y de los daños es tal que ninguna memoria puede unificarlas” (Gómez Ramos 2020: 154) y, por lo tanto, no resulta eficaz para cimentar una praxis política como la democracia.

98 |

3. La memoria al servicio de la política

En la presente sección del segundo apartado abordaremos el método denominado “comprensión del acontecimiento” (Carello y Padilla 2021: 103), el cual describe cómo Arendt se sirve de la historia y la memoria a los fines de construir un sendero estable —dentro del propio devenir humano— para la acción política. Como bien mencionamos, la comprensión es un principio nodal del pensamiento arendtiano, dado que es una actividad sin fin, diversa y mutable, que nos lleva a aceptar la realidad y reconciliarnos con ella, sin resignarnos ante el presente ni obturando el acontecimiento venidero (Arendt 2018a: 444). Por esta razón, la memoria sobre la irrupción del totalitarismo no implica perdonar los hechos perpetrados por los ejecutores del Holocausto,

sino que es una invitación a comprender un mundo humano en el que el horror fue y puede volver a ser posible (Arendt 2018a: 444). Este método, tal como lo entiende Anabella Di Pego, se desenvuelve como un proceso que “le otorga sentido a sucesos pasados a la luz de acontecimientos posteriores” (Di Pego, 2004: 6). Cada vez que ocurre un evento significativo en la Historia, las historias se estructuran en forma de relatos plausibles de ser contados y adquieren la visibilidad necesaria para crear una nueva comprensión del pasado. Según la tesis de Arendt (2018a), los seres humanos recurren al pasado para descubrir elementos que permitan iniciar un nuevo comienzo. En efecto, si la memoria es “un acceso al pasado que no se pretende neutral [y] se instituye mediante un discurso específico” (Svampa 2016: 157), entonces es pertinente preguntarse cómo puede instaurarse una memoria colectiva que responda a los intereses de la pluralidad sin quedar inmersa en la pura temporalidad del presente. Es decir, de qué manera se puede tener responsabilidad ante lo acontecido sin ser condescendiente con el presente, sino reconstruir el pasado hilando los fragmentos desechados en el camino, tal como interpreta Mate (2006) la Tesis III *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin⁸.

En *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), Arendt trata de dar algunas coordenadas cuando dice que solo se puede dar cuenta de un acontecimiento genuino cuando se experimenta por segunda vez en forma de sufrimiento. De esta manera, manifiesta que no se puede tener potestad sobre el pasado, “en la medida que no podemos hacer como si no hubiera acontecido” (Arendt [1968] 2017: 31). El papel que se le asigna a la memoria aquí es el de operar retrospectivamente para proporcionar una comprensión parcial del dominio del pasado (Arendt [1968] 2017: 31). Sin embargo, este frágil dominio de la historia necesita narrar lo que ha ocurrido sin que esto implique aliviar o resolver el pasado. De hecho, desde esta perspectiva, la efectividad de la memoria mantiene viva la herida, puesto que como lo afirma Nietzsche: “solo lo que no deja de doler se conserva en la memoria” (Nietzsche 2018: 487). Es decir, acercando la resonancia de lo sucedido al presente se instituye la experiencia del dolor como resultado de lo sufrido a través del recuerdo, y se hace de la repetición del sufrimiento la condición para poder asignar significado a lo vivido (Bárcena 2006: 173). Esta dinámica supone hacerse cargo del pasado como acontecimiento doloroso, y en con-

1 99

⁸ El historiador español dice que en la Tesis III Benjamin nos deja dos principios para interpretar la historia universal: *Rekonstruktion* y *Konstruktion*. Mientras que el primero de ellos empatiza narrando las proezas de los ganadores y acata sin cuestionamientos el presente como resultado del pasado vitoreado, el segundo principio supone una ruptura de la continuidad histórica y pone un coto al carro triunfal de la historia (Mate 2009: 91-92).

secuencia, elaborar una política de la memoria que comprometa a la comunidad a no despojarse de los asuntos humanos.

La concepción arendtiana de la historia sugiere que el origen no puede ser pensado como principio teleológico, sino como punto de partida para cualquier nuevo comienzo. Tal como lo indica Esposito, Arendt, en este punto, exhibe una herencia nietzscheana marcada a fuego, puesto que comprende el origen como emergencia (*Entstehung*), es decir, como evento de aparición. El origen, al desbordarse y trascenderse continuamente, no es plenamente lo que es, manifestándose como un *arkhe* constitutivamente anárquico e in/originario (Esposito 1999: 42). Más aún, para Arendt no hay posibilidad de que exista un único acontecimiento originario porque la pluralidad es la condición de la originalidad. Para la autora alemana, existe un inicio anárquico que torna innecesarias las preguntas sobre la verdad y el sentido del ser, pues este simplemente se manifiesta de forma plural (Forti 2001: 104). Por esa razón, el origen, en el decir de Arendt, “nunca puede volverse del todo cosa del pasado; el hecho mismo de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede acabar, por ser la historia de seres cuya esencia es comenzar” (Arendt 2005a: 44). Pensar a la política como lo originario entabla “la relación constitutiva de la realidad con la temporalidad”, esta es la conexión existente entre el ser que ya “no puede ser pensado «en el tiempo», y «oposición al tiempo», sino «como tiempo»” (Forti 2001: 100). La delimitación de la temporalidad sujeta a lo que es posible recordar, implica la necesidad de la memoria colectiva a los fines de dar sentido a la comunidad política.

100 |

En un célebre ensayo dedicado a Hannah Arendt, Judith Shklar (1977) sitúa a la pensadora alemana en el ámbito de lo que Nietzsche denominó la labor del historiador monumental: una figura activa que busca influir en la Historia recurriendo al pasado en busca de modelos arquetípicos que no encuentra en su presente (Nietzsche 2010: 52). No obstante, para la pensadora letona, Arendt no tenía intención de erigirse en un faro que ilumina a los seres humanos para indicar cómo han de posicionarse ante el pasado, sino que su cometido como filósofa era dar herramientas para pensar y reflexionar sobre lo acontecido (Shklar 1977: 80–81). Si había algo del pasado que requería la atención de Arendt, dice Shklar, era el tesoro perdido del espíritu revolucionario: la aspiración a la felicidad pública (1977: 84). Este espíritu tiene por principio la libertad y es solo a partir de ella que se puede fundar un sistema de gobierno cuya participación política es continua y normal (Shklar 1977: 85). Por tanto, después de que una auténtica fundación tuvo lugar bajo el espíritu revolucionario, la tarea de la historia monumental, tal como lo ve Arendt, consiste en recordar y celebrar vitoreando dicho acontecimiento (Shklar 1977: 86). En definitiva, la necesidad

de repensar el pasado, alega Shklar, era para Arendt una cuestión urgente ante los sucesos de su presente (Shklar 1977: 87). Sin embargo, la incumbencia era selectiva: únicamente se enfocaba en ciertos momentos del pasado que pudieran mantener una relación constructiva con el presente. Además, para que esos eventos históricos pudieran arrojar luz sobre la humanidad, debían estar respaldados por la autoridad, entendida como un orden político capaz de brindar la estabilidad necesaria para educar.

En relación con ello, desde nuestra perspectiva, es ineludible el rol destacado de la memoria en el ensayo “¿Qué es la autoridad?” (1958), donde la autora alemana, confirmando lo expuesto por Shklar, repone las derivaciones de la autoridad en la historia política de Occidente teniendo en cuenta principalmente la influencia de los griegos y los romanos. Dado que no es menester del presente el nudo del texto mencionado, nos dirigimos de forma inmediata a la relación antes eludida. Y es que, para Arendt, la autoridad requiere obediencia dado que el uso de la fuerza evidencia su fracaso. La crisis de la autoridad en el mundo moderno se considera la etapa final del desarrollo histórico que previamente había socavado el papel político-social de la religión y sobre todo de la tradición (Arendt [1958] 2016b: 148). Esto significó la ruptura del “hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, siendo ese hilo también la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto determinado del pretérito” (Arendt [1958] 2016b: 149). Por lo tanto, Arendt sostiene que

I 101

sin una tradición bien anclada [...] toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que puedan perderse– significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo ([1958] 2016b: 149).

Como bien lo remarca Arendt, el advenimiento de la República romana le dio carácter sacro a la fundación, ya que “una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras” ([1958] 2016b: 191). En otras palabras, como la fundación, en tanto acontecimiento político, era irrepetible, toda nueva conquista territorial de los romanos se transformó en una extensión de la patria⁹ romana. De allí se deriva que el

⁹ Arendt ([1958] 2016b: 191) dice que, a diferencia de los griegos, fueron los romanos quienes forjaron raíces en la tierra, y por lo tanto, “la palabra «patria» deriva todo su sig-

sustantivo *auctoritas*, de origen romano, se desprenda del verbo *augere* (aumentar), es decir, que quienes poseen autoridad aumentan el reservorio de la fundación asentada por aquellos que ya no están (Arendt [1958] 2016b: 193). En definitiva, la autoridad, a diferencia del poder –que requiere de la confluencia humana de los presentes–, tiene sus raíces en el pasado; pasado que de ninguna manera estaba ausente, “porque las acciones de los antepasados y la costumbre” siempre fueron vinculantes para con todos los vivientes (Arendt [1958] 2016b: 196).

Creemos importante, en este caso, relevar algunas de las lecturas que aportan la herencia benjaminiana en el pensamiento arendtiano, con las reservas que propone Simona Forti al respecto (Forti 2001: 273). Sin embargo, tal como lo menciona Di Pego, tanto Benjamin como Arendt comparten el posicionamiento que le otorga primacía a la política por sobre la historia, lo que supone también la preeminencia “del tiempo presente como tiempo-ahora (*Jetztzeit*)” (Di Pego 2016: 198). Es decir, Arendt se nutre de Benjamin cuando desea apropiarse (*eigen*) del pasado excluido de la historia asumiendo el *Jetztzeit*, ese “instante que hace explotar la continuidad del proceso histórico, resumiendo en sí mismo la plenitud del tiempo” (Forti 2001: 272). Esta valorización del presente, en tanto apertura, “requiere previamente de una crítica del progreso como automatismo y de la temporalidad histórica como un tiempo continuo y homogéneo” (Di Pego 2016: 198). La memoria, en el sentido que le queremos otorgar, de alguna manera trabaja para habilitar lo que Benjamin describe en la Tesis XVIIa *Sobre el concepto de la historia* como “la situación revolucionaria”, esto es, “la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos” (Mate 2006: 275). La clave radica en capturar la oportunidad que anida en la situación política existente para, a través de la acción política, “abrir determinadas instancias del pasado hasta ahora clausuradas” (Mate 2006: 275). La crisis del mundo actual, principalmente política para Arendt, “consiste en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad” y, por tanto, solo las revoluciones de la época moderna se mostraron capaces de reinterpretar la gramática de la fundación como acción política primordial a los fines de renovar el hilo roto de la tradición y restaurar “lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza” (Arendt [1958] 2016b: 223). En las revoluciones, como bien dice Di Pego, se restablece la política con toda su fuerza creadora, desatando el proceso por el cual “los hombres comienzan a concebir que la historia depende de sus acciones

nificado de la historia romana”.

en conjunto, [y como] ya no están dispuestos a dejar que otros configuren el presente, ellos mismos quieren hacerse cargo de construir un presente y un futuro nuevo” (Di Pego 2016: 214). El objetivo de la revolución no es más que “la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde puede manifestarse la libertad” (Arendt [1963] 2012: 165)¹⁰. La revolución, como bien esgrime Adriana Cavarero, es la aparición de la esencia pura de la política que se conserva como un tesoro escondido listo para ser descubierto en ciertas ocasiones propicias (2022: 21).

Más allá de la radicalidad de Robespierre y la Revolución Francesa, el único proceso revolucionario exitoso fue la Revolución Norteamericana, donde los padres fundadores establecieron una nueva institución política sin violencia y amparados en una constitución. Destaca Arendt que el carácter no violento de la revolución se asienta en la distancia “al desarrollo europeo de la nación-Estado” y, gracias a ello, se pudieron mantener “más cerca del espíritu romano original” (Arendt [1958] 2016b: 223). Lo virtuoso del proceso revolucionario americano radicó en la convicción de los padres fundadores de que quien tiene el poder no puede ser la autoridad, es decir, la legitimidad no puede estar contenida en el propio poder (Arendt [1963] 2012: 262-267); “la fuente de *auctoritas* (del Derecho o de la ley) no puede coincidir con el origen del poder, que es el pueblo” (Goyenechea 2017: 39), cuyo legado se instituye en la memoria conservadora del Pacto del Mayflower. En este sentido, se comprende que todo comienzo debe reconocer anteriores puntos de partida, dado que la ruptura del *continuum* del tiempo se hace en custodia de la memoria. El comienzo se presenta de forma aporética, puesto que, por un lado, requiere del deber de memoria y, por el otro, niega toda posibilidad de asir lo acontecido con la historia precedente

La concepción de la historia de Arendt tiene por objetivo abordar los procesos de construcción histórica desde la perspectiva de los ciudadanos de la polis. Tal como lo indica Simona Forti, la narración es esencialmente un artificio lingüístico que reconstruye eventos históricos mediante una trama que prioriza a los agentes humanos sobre los procesos impersonales y no deriva el significado de lo particular a partir de lo general (Forti 2001: 276-277). Por lo tanto, teniendo en cuenta que la memoria colectiva es un proceso intersubjetivo, mediado lingüísticamente, en un contexto de plura-

I 103

¹⁰ No es objetivo del presente trabajo ahondar en las diferencias claras entre la Revolución Francesa y la Revolución Americana establecidas por Arendt. Por ello, cuando nos referiremos a la revolución como hecho fáctico estaremos haciendo alusión a la desarrollada en el continente americano.

lidad, solo podemos construir relatos del pasado en el marco de relaciones sociales (Valderrama 2018: 178). El acontecimiento fundante de un cuerpo político se gestó ante la necesidad de los seres humanos de trascender la mortalidad de la vida humana y la futilidad de las acciones, dado que fuera de ese estamento la existencia no tiene sentido alguno por el simple hecho de que no puede dejar ningún rastro de tras de sí (Arendt 2005b: 54-55). Esto adquirió relevancia en el proceso de secularización debido a una doble divergencia en cuanto a la existencia: por un lado, el mencionado retorno de la mortalidad de los seres humanos como individuos y, por el otro, la potencial inmortalidad de la humanidad como especie (Arendt 2005b: 57-58). Esa potencialidad restablece el sentido de lo que Aristóteles llamaba *athanatizein*, es decir, la idea de inmortalizar a un ser humano por el hecho de realizar gestas heroicas. En definitiva, el único camino hacia la inmortalidad descansa en “la fundación de comunidades políticas” (Arendt 2005b: 55).

En *La condición humana* (1958) se destaca la importancia de la fundación de la polis, cuyo terreno firme para los asuntos humanos se asienta en la memoria de los que ya no están. La polis garantiza a quienes dieron su vida por ella que su proeza no quedará sin testimonio (Arendt [1958] 2013: 220). Sin embargo, esto no implica ponerse del lado de los vencedores. Arendt resalta que la historiografía de la Antigüedad griega, inaugurada por Homero, tiene la particularidad de ser imparcial, puesto que destaca por igual “la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles”, es decir, se trata de una narración histórica “que también descarta la alternativa de victoria o derrota [...] y por ello no puede interferir en lo que se juzgaba digno de alabanza inmortalizadora” (Arendt 2016a: 83-84). De igual modo, reconoce en Tucídides la magnificencia de un relato objetivo y atento de incorporar las diferentes posiciones de los actores (Arendt 2016a: 84-85). No por nada, el relato del *Discurso fúnebre* de Pericles, pronunciado en honor a la memoria de los soldados que libraron gestas heroicas y cuyo esplendor fue merecedor del reconocimiento de toda la polis, es la piedra fundacional de nuestra democracia. Aquellos hombres que, enfrentando el peligro de la muerte, eligieron el castigo de sus enemigos antes que el disfrute de sus bienes materiales, fueron guiados por la esperanza en “lo incierto del éxito” (Tucídides 1982: 351) y por la convicción de que es “más hermoso resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida” (Tucídides 1982: 351). De tal forma, esos valientes hombres dieron sentido y libertad a la tierra firme que habitan los presentes (Tucídides 1982: 342-343). Este relato demuestra que todo ser humano, al poner su vida al servicio de la comunidad, recibe a cambio el recuerdo eterno y “su gloria sobrevive para siempre” en la polis (Tucídides 1982: 352). Sin embargo, estas proezas que alimentan el legado del Estado solo tienen razón de ser en un régimen político como la democracia,

donde todos poseen la misma igualdad ante la ley, el mérito se antepone a las razones de clase, y los miembros tienen suficiente criterio para decidir sobre los asuntos públicos (Tucídides 1982: 344). En conclusión, el énfasis en la polis como resguardo de la memoria está fuertemente vinculado a cómo Arendt recupera la historiografía clásica por su manera de comprender diferentes perspectivas y singularidades en el acontecimiento histórico.

La memoria colectiva es inasequible en su anticipación, se resuelve de manera aporética en su propio devenir, e instituye el despliegue de un *ethos* conservador –en el sentido de que busca preservar contenidos del pasado– indispensable para performar el acontecimiento por-venir. La memoria colectiva, al igual que la acción, es impredecible, irrevocable y carece de un autor definido. Es impredecible porque nadie puede determinar de antemano qué será recordado; irrevocable, ya que no es posible borrar lo ocurrido, aunque sí reinterpretarlo a la luz del presente; y carece de un autor, porque está formada por múltiples relatos que se diluyen cuando se quiere identificar un origen concreto. Si tuviera un autor reconocible, como ocurre en contextos dictatoriales, no podría considerarse memoria, sino más bien una versión manipulada de la historia, adaptada a los intereses de quien busca imponer su narrativa adulterada de los acontecimientos. Para fortalecer la vida democrática, la memoria necesita, al igual que la acción, de la capacidad de perdonar para superar el horror y el dolor, y de la capacidad de prometer para preservar el recuerdo de la experiencia colectiva hacia el futuro. Así pues, el actor se desenvuelve sin poder predecir el efecto de su corolario y no tiene a disposición el reflejo de lo actuado, hasta tanto el narrador ponga en palabras lo acontecido. Incluso, la mirada del narrador puede ser reinterpretada de acuerdo a los humores y necesidades de cada temporalidad histórica, pudiendo variar la resonancia del acontecimiento. Sin embargo, aquel devenir histórico cargado de singulares historias y plausible de ser rememorado, carga en sí una responsabilidad ética para dar cobijo al evento histórico que merece ser recordado. Solo el compromiso con la tarea de comprender la historia, en tanto proceso de doble infinitud (pasado y futuro), abre el umbral para lo que Arendt denomina la fuerza diagonal del ahora. A modo de ejercicio metodológico, para poder representar lo que Arendt denomina la fuerza diagonal del ahora, debemos imaginarnos un cuadrado: donde el futuro compone el eje horizontal, el pasado el eje vertical y el presente la tangente. El presente, al no ser “más que el choque de un pasado que ya no es, contra un futuro que se aproxima, y que aún no está ahí” (Arendt 2021: 225), habilita la fuerza diagonal del yo pensante. Tal es así que, como pasado y futuro comparten la indeterminación del origen y la determinación del fin, la fuerza diagonal del presente, en contraposición, posee un origen definido y un destino indeterminado como “resultado de

la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito” (Arendt 2021: 228). Por ello, para la autora alemana, toda generación humana tiene el deber de reconocer el quiebre del no-tiempo, es decir, debe hacer propio el sendero del paralelogramo –abierto por el pensamiento entre el pasado y el futuro– para establecer el “tiempo fuera del tiempo” que permita “trascender la propia finitud” (Arendt 2021: 230). Es ante la fragilidad e incertidumbre que caracterizan a la experiencia social y que lleva a experimentar un presente sin posibilidad de ser con el otro, que “aparece la importancia sustantiva de la generación y promoción de construcciones de memoria colectivas” (Valderrama 2018: 179). En otras palabras, toda generación de seres plurales debe forjar su propia memoria, estableciendo acciones consecuentes que conserven el presente a la luz de la vitalidad de la propia existencia. Comprender el porvenir y habilitar la situación revolucionaria es hacer lugar a la venida del acontecimiento que irrumpe nuestra existencia homogénea. Como ejercicio del presente, la memoria es una forma de establecer un nuevo origen (in)originario del pensamiento político occidental, lo que constituye una revolución que no consiste en un proyecto para fundar una nueva comunidad sino en esfuerzos cada vez más renovados para desestabilizar y transformar las fronteras de lo que comúnmente llamamos “realidad”. De esta manera, se nos llama a pensar de manera diferente acerca de las coordenadas de lo que se asume como común y, por lo tanto, también a reconsiderar lo posible y lo pensable (Quintana 2015: 169). Pues,

si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización. Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, solo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura (Arendt [1963] 2012: 303-304).

4. Conclusión

En el presente texto se abordan dos posicionamientos divergentes sobre la acepción de la memoria para nuestra comunidad política. En el caso de Koselleck, se describió el método utilizado para resaltar los problemas surgidos en relación con la apropiación política de la memoria.

Esta atención nos impulsó a comprender las diferentes categorizaciones posibles en el modo de recordar lo acontecido –entre factores sincrónicos y efectos diacrónicos– que pudiesen acercarnos la respuesta en torno a qué y cómo debe ser recordado un suceso histórico. Luego, nos abocamos a recorrer las diferentes vías –científica, moral, religiosa y estética– y la consecuente incompletitud de las mismas para recobrar lo acontecido, teniendo en cuenta que la propuesta estética era la más cercana a lo que Koselleck comprende como deseable. Sin descuidar la perspectiva del profesor de Bielefeld, quien sostiene que los monumentos históricos, como representaciones de la memoria colectiva, deben rendir homenaje a todas las víctimas por igual, es importante tener en cuenta que Koselleck relaciona la muerte política en la Modernidad con el chovinismo emergente del siglo XX, donde morir por una causa se vuelve memorable. En este sentido, la muerte debe adquirir significado para ser recordada y transmitida como un pilar fundamental de la comunidad. En este punto radica gran parte de la forma en que la memoria influye en la vida política, ya que la historia se construye retrospectivamente y cualquier intento de darle sentido se vuelve contingente.

Con Arendt pudimos apreciar que la comprensión de los hechos pasados forma parte de un pilar inexorable para la construcción del presente, es decir, solo si podemos asir los fragmentos de los tiempos precedentes se puede pensar en el presente. Tal como lo menciona Svampa, “la historia”, para Arendt, “está estrictamente vinculada a la política, pues es aquella la que, mediante el recuerdo y la narración, puede posicionar un suceso como histórico” (2024: 16). Por eso, es importante destacar el rol de la narración (*storytelling*) para dar significado a las vivencias humanas, sin intentar cerrar la puerta a nuevas interpretaciones, ya que el comienzo de cada historia siempre puede ser reinterpretado una vez más. Sin embargo, ello no debe dejar de lado la importancia que tiene para la pensadora de Hannover el hecho de que la autoridad se asienta en la memoria del evento originario transcurrido en el pasado. Por ende, toda comunidad política remite a un pasado vinculante pero no concluyente sobre la experiencia del presente. En definitiva, para Arendt el surgimiento primigenio de toda comunidad política emerge como respuesta a la aspiración humana de superar la efímera naturaleza de la vida y la aparente insignificancia de las acciones individuales, porque fuera de este marco, la existencia carece de significado al no dejar huella alguna tras de sí.

En cierto sentido, hay una coincidencia entre la sugerencia de Koselleck de erigir un monumento en memoria de todas las víctimas y perpetradores de los crímenes del nazismo, y la propuesta de Arendt de establecer un tribunal internacional bajo los auspicios de las Naciones Unidas para enjuiciar a los líderes nazis por sus crímenes contra la humanidad (Arendt 2015:

392-393). Ambos buscaban establecer justicia en un contexto marcado por la contingencia y la inhumanidad, donde las normas sociales parecían estar fuera de lugar. Reajustar las coordenadas de lo que se consideraba aceptable era crucial para reconstruir una noción de comunidad y volver a encontrar puntos de convergencia que pudiesen dar respuesta a lo inenarrable. Arendt y Koselleck, influenciados por la filosofía de Martin Heidegger, exploraron en su trabajo el absurdo de la existencia y, mediante un enfoque interdisciplinario, nos brindaron herramientas para intentar comprender el mundo humano.

Tal como lo entiende Stefan-Ludwig Hoffmann, tras las experiencias catastróficas de los años cuarenta, las antropologías históricas de Koselleck y Arendt buscan la comprensión existencial de lo político (2010: 214). Hoffmann dice que tanto Koselleck como Arendt coinciden en la idea de que la historia no es racional y ni tampoco teleológica (2010: 224), sino que es más bien como Arendt lo anota en su *Diario filosófico 1950-1973* a partir de su lectura de Goethe: “la historia no es más que una mezcla de error y violencia” (Arendt 2018b: 473, XX). El autor insiste en que Arendt y Koselleck son compañeros de ruta, y por tanto ambos rechazan las construcciones modernas de la historia de Hegel y Marx (Hoffmann 2010: 226). También sugiere que “ambos están de acuerdo en que las historias pueden analizarse conceptualmente o representarse narrativamente solo después del hecho, de modo que aprendamos a lidiar con la falta de significado de un evento o a atribuirle significado” (Hoffmann 2010: 230). Y aunque reconocemos, a luz de lo bosquejado por Hoffmann, que las percepciones fragmentadas y pluralistas de los actores participantes en un determinado suceso contienen más de lo que luego se incorpora al relato, en nuestro parecer solo Arendt es quien interpreta que la memoria colectiva es posible y necesaria como principio de justicia inacabable. Puesto que,

la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse. Así la memoria se convierte en una «*storing-and-clearing house*». El pasado ya no es la dimensión de la grandeza; más bien, la memoria es la dimensión del pasado. En la memoria la unidimensionalidad lineal se hace de nuevo pluridimensional; se representa en forma perspectivista. Ahí está la razón del «*subjetivismo*» en toda filosofía de la historia; y a la postre esa razón conduce al «*pensamiento perspectivista*» en Nietzsche (Arendt 2018b: 289).

De acuerdo con la perspectiva de Arendt, la política se origina a partir de la conjunción del poder que ejerce la pluralidad y es a través de este poder que se mantiene la existencia de la esfera pública. Resulta contundente el

último pasaje de *Sobre la revolución* en el cual Arendt reivindica a la política como la actividad que dota de sentido al sinsentido de la vida humana. Allí cita un pasaje de *Edipo en Colono* de Sófocles, donde en primera instancia replica lo que resuena en el canto del coro: "no haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido"¹¹. Para luego reponer lo que Teseo, fundador de Atenas, responde: lo que hace posible a los hombres corrientes, jóvenes y viejos, soportar la carga de la vida es la polis; el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre pueden dar esplendor a la vida (Arendt [1963] 2012: 388).¹²

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H.** [1950] (2010), *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza).
- Arendt, H.** [1958] (2013), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Arendt, H.** [1958] (2016b), "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política* (Buenos Aires: Ariel, 145-225).
- Arendt, H.** [1963] (2012), *Sobre la revolución* (Buenos Aires: Alianza).
- Arendt, H.** [1968] (2017), *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Gedisa).
- Arendt, H.** (1969). *Subject File, -1975; Courses; New School for Social Research, New York, N.Y.; "Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?" lectures and seminar, 1969; 1 of 2. - 1975, 1949* [Manuscript/Mixed Material], Library of Congress. URL = <<https://www.loc.gov/item/mss1105600971/>>.
- Arendt, H.** (2005a), "Comprensión y política", en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós, 29-46).
- Arendt, H.** (2005b), "Historia e inmortalidad", en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós, 47-73).
- Arendt, H.** (2015), *Eichmann en Jerusalén* (Debolsillo: Barcelona).

I 109

¹¹ En el *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche utiliza la leyenda del sabio de Sileno para evidenciar el sinsentido de la existencia. Allí relata que el Rey Midas persiguió por mucho tiempo al sabio Sileno hasta que logró atraparlo. Cuando lo hizo el rey le preguntó, citamos *in extenso*: "qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demon guardaba silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto» (Nietzsche 2016: 346).

¹² Agradezco a Lucila Svampa por su cuidadosa lectura y valiosos comentarios, los cuales enriquecieron mi comprensión sobre la obra de Reinhart Koselleck.

- Arendt, H.** (2016a), “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política* (Buenos Aires: Ariel, 67-143).
- Arendt, H.** (2018a), “Comprensión y política (La dificultad de comprender)”, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Formación, exilio y totalitarismo* (Barcelona: Página Indómita, 443-469).
- Arendt, H.** (2018b), *Diario filosófico 1950-1973* (Madrid: Herder).
- Arendt, H.** (2021), *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós).
- Bárcena, F.** (2006), *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad* (Barcelona: Herder).
- Carello, L. y Padilla, M.** (2021), “Comprensión del acontecimiento”, en L. Nosetto y T. Wiczorek (dirs.), *Métodos de teoría política: un manual* (Buenos Aires: Instituto de investigaciones Gino Germani, 103-121).
- Cavarero, A.** (2022), *Democracia surgente* (Barcelona: Herder).
- Di Pego, A.** (2004), “La dimensión política de la historia en Hannah Arendt”, *Praxis educativa*, 8(8): 1-17.
- Di Pego, A.** (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt: el camino de la comprensión hacia el juicio* (Buenos Aires: Biblos).
- Esposito, R.** (1999), *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Buenos Aires: Paidós).
- Forti, S.** (2001), *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (Madrid: Cátedra).
- Gómez Ramos, A.** (2020), “Koselleck, la memoria y la historia: sobre la dificultad de entender el tiempo presente”, *Revista de Historiografía*, 34: 137-16.
- Goyenechea, E.** (2017), “Hannah Arendt y el Mayflower compact como caso ejemplar”, *Revista de estudios políticos y estratégicos*, 5(1): 30-53.
- Hartog, F.** (2007), *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. (México D.F: Universidad Iberoamericana).
- Hartog, F.** (2022), *Cronos: cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. (México D.F: Siglo Veintiuno).
- Hobsbawm, E.** (1965), “On Revolution by Hannah Arendt Review”, *History and Theory*, 4(2): 252-258.
- Hoffmann, S.-L.** (2010), “Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience”, *History and Theory*, 49: 212-236.
- Jalušič, V.** (2021), “Arendt, Koselleck, and Begreifen: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis”, *Filozofski vestnik*, 42(1), 97-126.
- Koselleck, R.** [1979] (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Koselleck, R.** [1992] (2001), “Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia: el influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 35-42).
- Koselleck, R.** (1997a), “Historia y hermenéutica”, en H. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 67-94).

- Koselleck, R.**[1997b] (2013), “Sobre el sentido y el sinsentido de la historia”, en *Sentido y repetición en la historia* (Buenos Aires: Hydra, 79-123).
- Koselleck, R.**[2006] (2012), “Patriotismo”, en *Historia de conceptos: estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid: Trotta, 143-160)
- Koselleck, R.** (2011), *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales).
- Mate, R.** (2006), *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (Madrid: Trotta).
- Mate, R.** (2009), “Tierra y huesos: reflexiones sobre la historia, la memoria y la «memoria histórica»”, en *La herencia para el olvido* (Madrid: Errata Naturae, 149-176).
- Nietzsche, F.** (2010), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Nietzsche, F.** (2016), “El nacimiento de la tragedia”, en *Obras completas, Volumen I: escritos de juventud* (Madrid: Tecnos, 329-476).
- Nietzsche, F.** (2018), “La genealogía de la moral”, en *Obras completas, Volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición* (Madrid: Tecnos, 441-560).
- Oncina Coves, F.** (2011), “Introducción”, en R. Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, IX - LXV).
- Quintana, L.** (2015), “¿Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de *Sobre la revolución*”, en M. Estrada Saavedra y M. Muñoz, *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas* (Ciudad de México: El Colegio de México, 141-170).
- Shklar, J.** (1977), “Rethinking the past”, *Social Research*, 44(1): 80-90.
- Svampa, L.** (2016), *La historia en disputa: memoria, olvido y usos del pasado* (Buenos Aires: Prometeo).
- Svampa, L.** (2021), “Memoria negativa y discontinuidad del recuerdo: la óptica koselleckiana”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3): 393-406.
- Svampa, L.** (2024), “Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50(1): 7-23.
- Valderrama, I.** (2018), “Sobre la relación entre memoria y política: contribuciones del pensamiento de Hannah Arendt para el campo de estudios de la memoria”, *Sophia Austral*, 22: 163-181.
- Tucídides** (1982), *Historia de la guerra del Peloponeso: Libros I-II.* (Madrid: Gredos).