



## MEMORIA, HISTORIA Y TRAGEDIA: DILEMAS DE LA NARRACIÓN EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

### MEMORY, HISTORY AND TRAGEDY: DILEMMAS OF NARRATION IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL REFLECTION

Paula Hunziker<sup>1</sup>

#### Resumen

Bajo la óptica general de los problemas abiertos por el libro de Arendt sobre el totalitarismo, nos proponemos establecer una continuidad entre algunos textos de los años cincuenta (que según los intérpretes enfatizan la fuente clásica, y junto con ella la importancia de la historia como instancia de cristalización y de conservación de una memoria colectiva), sus textos más específicamente dedicados al concepto de narración -especialmente aquellos agrupados en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*- y el Capítulo 1 de *Eichmann en Jerusalém*, el cual contiene algunos de los motivos más profundos que dirigen su enorme y no apaciguada polémica contra el relato dominante en el juicio del oficial alemán, durante los años sesenta. Con esta operación argumentativa, esperamos mostrar que la especificidad de la mirada arendtiana se hace visible por medio de la identificación de una de sus inquietudes de fondo: la exploración de la posibilidad de conquistar una perspectiva política de lo histórico, en cuyo marco se explica la centralidad que adquiere su lectura del pensamiento trágico.

**Palabras clave:** Memoria; Historia; Tragedia.

#### Abstract

From the general point of view of the problems opened up by Arendt's book on totalitarianism, we propose to establish a continuity between some of her texts of the 1950s (which interpreters say emphasize the classical source, and together with it the importance of history as an instance of crystallization and preservation of a collective memory), her texts

---

<sup>1</sup> Profesora de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, investigadora del CIFYH y del IDH. Dra en Filosofía por la UNC. **Correspondencia.** Correo electrónico <[paulahunziker@gmail.com](mailto:paulahunziker@gmail.com)>.

more specifically dedicated to the concept of “narration” (especially those grouped in *Men in Dark Times*), and the Chapter 1 of *Eichmann in Jerusalem*, which contains some of the deeper motives of her controversy against the dominant story in the trial of the German officer during the sixties. With this argumentative operation, we hope to show that the specificity of the Arendtian gaze becomes visible through the identification of one of its fundamental concerns: the exploration of the possibility of conquering a political perspective of the historical, within which acquires centrality her reading of the tragic thought.

**Keywords:** Memory; History; Tragedy.

Y sigue respirando con pena en este duro mundo  
Para contar mi historia

W. Shakespeare, *Hamlet*.

## I. Memoria, historia y política

La respuesta de Hannah Arendt a la reseña crítica de *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) de Eric Voegelin, muestra claramente la génesis de la reflexión teórico filosófica sobre “la historia”, desarrollada por la autora durante los años cincuenta. Efectivamente, tras la escritura de la historia del totalitarismo, ya encontramos una incipiente meditación filosófica sobre la historia como “saber” y como “objeto de pensamiento”, que explica la rareza metodológica de su *opera prima*:

El problema con el que originalmente me confrontaba era al mismo tiempo simple y desconcertante: toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo, lo cual es incluso más que un simple recordar (...) mi primer problema era, pues, cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir (ARENDR, 2005a, p. 484).

La pregunta apunta al “sentido” del saber histórico -¿tiene el saber histórico *aún* algún sentido?-, ante un acontecimiento que parece convertir en perversa la perpetuación de su función clásica de “conservación”. Sin embargo, en la misma réplica queda claro que el compromiso con la “destrucción”, no debe conducirnos al error de escribir la historia “desde la perspectiva de las víctimas”, “que acaba en apologética -que tampoco es historia en absoluto” (ARENDR, 2005a, p. 484).

Hay que insistir en que, desde el inicio de su reflexión, se trata de una precaución en nombre de un deber de justicia y de comprensión respecto de las víctimas mismas: por ello,

no significa jamás la defensa de una mirada “neutral”; esa promesa que el positivismo conserva como última herencia de una historia de salvación bajo condiciones de modernidad, como “ciencia histórica”: el *continuum* conformado por “la estructura factual básica de todo proceso histórico, es decir, la cronología”. Sin embargo, una mirada no ingenua sobre el fenómeno totalitario y su historia no puede apelar a esquemas de explicación de la “historia universal” -sea la historia universal del antisemitismo eterno, sea la historia de la “podredumbre” espiritual de Occidente- cuya “necesidad” no sólo supone “la ruina de lo fáctico y lo particular, a través de la aparentemente mayor validez de los «significados generales»” (ARENDR, 1996, pp. 90-91), sino también la negación del doloroso “podría haber sido de otro modo”, que siempre es necesario asumir en el campo de “lo histórico” mismo, como producto de la praxis humana.

Este conjunto de dilemas arroja luz sobre la profundidad teórica de *Los Orígenes del Totalitarismo*, ese centauro creado por Hannah Arendt en la mitad del siglo veinte, bajo la enorme sombra de los campos de exterminio. Además, tienden un puente fundamental hacia su reflexión sobre la “narración” y el “saber histórico” durante los años cincuenta, descubriendo sus preguntas de fondo: ¿Cuál es el sentido del “saber histórico”? ¿Cómo se vincula con la *praxis* de los hombres? ¿Cuál es el efecto de este rodeo por los “hacedores” -poetas e historiadores- respecto de la memoria y el recuerdo de los actores? ¿Cómo se ubica la necesidad de hacer una historia de lo sucedido respecto de los sujetos involucrados? Finalmente: ¿cómo se plantean estos interrogantes en una investigación sobre un régimen que tiene en su centro una maquinaria orientada a aniquilar la memoria de las víctimas y victimarios?

Con esta preguntas, la obra de Hannah Arendt ofrece una perspectiva interesante y compleja, especialmente, si consideramos los intensos y profundos debates sobre las relaciones entre saber histórico y política en la escritura de la “historia reciente” en la Argentina, así como la presencia de la pensadora judío alemana en ellos<sup>2</sup>. Gracias a su severa

<sup>2</sup> Con el riesgo de ser injustos, señalamos cuatro textos fundamentales para el debate argentino sobre el pasado reciente que, en diferentes períodos, convocan a Arendt para pensar cuestiones centrales: CALVEIRO, P., *Poder y Desaparición*, Buenos Aires: Colihue, 1998. HILB, C., “El rol de las organizaciones armadas. La responsabilidad como legado”, *Puentes*, año 2, n° 5, octubre, 2001, pp. 50-61. SARLO, B., *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005. HILB, C., “Justicia, reconciliación, perdón ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?”, en BACCI, C., SMOLA, J., HUNZIKER, P., (comp.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, Córdoba: Brujas, 2012. Para un texto interesante sobre las diferentes lecturas “argentinas” de Arendt, especialmente respecto al tema de la violencia, cf: BACCI, C., “Lecturas al sesgo sobre violencia y política”, en *ibíd.*, pp. 145-158. Finalmente, para la articulación entre memoria y promesa, en la “transición democrática”, HILB, C.,

honestidad intelectual, como a su genuina necesidad filosófica de comprensión, la autora sigue siendo “actual” en tanto hace explícitos los dilemas teóricos que están en la base de los debates epistemológicos sobre la escritura histórica, especialmente a partir de la experiencia política de Posguerra. Así mismo, sus posibles “respuestas” se desarrollan en un marco de interpretación cuyas coordenadas aun tienen algo para decirnos. Por una parte, hay que reconocer la relación necesaria entre memoria e historia (*History*), la cual, contra una escritura de corte positivista, brinda la posibilidad de abordar las “historias” (*stories*) como relatos que promueven tanto la auto-comprensión política en sentido amplio -un re-conocimiento personal y colectivo-, como el cumplimiento de cierto imperativo ético de justicia. Sin embargo, esta necesaria tarea no puede ser llevada adelante sin asumir y tematizar la diferencia, el “entre”, la memoria y el discurso histórico mismo.

En este marco general, nos proponemos establecer una continuidad entre algunos textos arendtianos de los años cincuenta -que según los intérpretes enfatizan la fuente clásica, y junto con ella la importancia de la historia como instancia de cristalización y de conservación de una memoria colectiva-, sus textos más específicamente dedicados al concepto de narración -especialmente aquellos agrupados en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*- y el Capítulo 1 de *Eichmann en Jerusalén*, el cual contiene algunos de los motivos más profundos que dirigen su enorme y no apaciguada polémica contra el relato dominante en el juicio del oficial alemán, durante los años sesenta. Con esta operación argumentativa, esperamos mostrar que la especificidad de la mirada arendtiana se hace visible por medio de la identificación de una de sus inquietudes de fondo: la exploración de la posibilidad de conquistar una perspectiva política de lo histórico, en cuyo marco se explica la centralidad que adquiere su lectura del pensamiento trágico.

## II. Memoria, espacio público e historia

Rodeada de preguntas y aporías, Hannah Arendt sostiene, en 1953, que la búsqueda de la “comprensión del sentido” de lo sucedido debe acompañar necesariamente la lucha política contra el totalitarismo: “únicamente ella puede dar sentido a la lucha y allegar nuevos

---

“Intramuros. ¿Puede haber un mundo sin promesa?”, *Revista Sociedad*, Buenos Aires, 1992 vol. 1, p. 167–185, y SMOLA, J., REANO, A., *Palabras Políticas*, Buenos Aires: UNGS, 2014.

recursos de mente y de corazón que acaso sólo entren en juego después de ganada la batalla” (ARENDR, 2005b, p. 375). Con ello, retoma un concepto de comprensión ya presente en el *Prólogo* a la primera edición norteamericana de *Los Orígenes del Totalitarismo* -del verano de 1950-, en el que la necesidad de comprender aparece como la razón última de su intento de historizar el totalitarismo. Respecto de esta finalidad, allí señala:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros -y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso (ARENDR, 1994, p. 10).

Así, aparece por primera vez, la posible dimensión reconciliatoria de la escritura de la historia orientada explícitamente a la comprensión, que será retomada en el artículo con el que comenzamos este apartado:

Comprender no tiene fin y no puede por tanto producir resultados definitivos (...) es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y termina con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles (ARENDR, 2005b, p. 372).

Si nos atenemos exclusivamente al ensayo de 1953, dicha función deber ser vista como la “otra cara de la acción” -que aquí ya constituye la dimensión política por excelencia de la condición humana, ligada a la libertad de comenzar, de iniciar-, esto es, debe ser pensada como la posibilidad inherente a “esa forma de cognición, distinta de tantas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres entregados a contemplar cierto curso progresivo o fatal de la Historia) pueden terminar por aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y pueden reconciliarse con lo que insoslayablemente existe” (ARENDR, 2005b, p. 391). Ahora bien: ¿Cómo debemos entender este su ser *la otra cara de la acción*?

Según ciertas interpretaciones que ponen de relieve -y critican- la primacía del modelo clásico en Arendt, el problema de la relación entre comprensión y acción se resuelve -a partir del texto de 1958, *La Condición Humana*- por medio de la tematización y la articulación de la acción, la memoria, la historia y el espacio público, con una fuerte primacía de la respuesta griega, la cual entendería a este último, al reino público, como lugar privilegiado para la

constitución identitaria -para la conformación de un *quien*, según el tópico desarrollado en el Cap. 5 del libro. Este horizonte general de interpretación, habilitado por su lectura del mundo clásico, ofrecería a Arendt un concepto de “historia monumental” -según el decir nietzscheano de la *Segunda Intempestiva*-, que entiende a la labor del historiador como una actividad cuyo sentido último es la recuperación para el presente político, de aquellos héroes del pasado que funcionarían como “ejemplos” de virtud política narrativamente articulados, en el siempre frágil y efímero espacio público de la acción<sup>3</sup>.

Efectivamente, en *La Condición Humana* se indica que la *polis* surge como una “especie de recuerdo organizado” que ofrece la posibilidad de una “inmortalidad terrena” a las actos y palabras de los mortales (ARENDR, 1993, p. 220). Así, la política no sólo ofrecería una instancia de visibilidad sino también de re-conocimiento de los actores, en cuyo seno adquiriría relevancia la “narración histórica” como un modo de reificación inmanente -*mimético* respecto de- la acción, que brinda a ésta un tipo de saber que Arendt cree que compete con el propuesto por la filosofía platónica fundacional para la tradición occidental.

¿Qué debemos entender, en este contexto, por re-conocimiento? ¿Qué operación y efectos supone la narración histórica de los “actos y palabras” del pasado, sobre la memoria de los actores -pasados y presentes? Esta pregunta tiene cierta importancia, dado que las interpretaciones que discuten el modelo clásico arendtiano parecen apuntar a la indeseabilidad de recuperar un espacio político y narrativo “épico”, en cuyo marco los saberes ofrecen un completamiento que confirma la identidad ejemplar del héroe y la transmite, asegurando así la permanencia al tiempo presente e inasible de la *praxis*.

Según nuestra perspectiva, este tipo de objeciones no logran dar en el blanco de su horizonte de lectura; especialmente, nos gustaría destacar una cuestión exegética fundamental, que da cuenta de las inquietudes más profundas de la autora, firmemente situada en su propio

<sup>3</sup> Cf. SHKLAR, J., 1977, pp. 80-90. Efectivamente, Judith Shklar afirmaba la posibilidad de considerar a Arendt como una “historiadora monumental”. Como señala Birulés, la autora considera a la “historia monumental” en el sentido que Nietzsche otorgara a esta expresión al distinguir en la *II Intempestiva* entre historia monumental, anticuaria y crítica: “¿Que indica la afirmación de Judith N. Shklar, según la cual Arendt era una “historiadora monumental”? En la *II Intempestiva*, Nietzsche afirma que la historia monumental pertenece al ser vivo en tanto es activo y se esfuerza y, por ello, necesita modelos, maestros. Esta forma de historia, al estar dirigida a los actores políticos, es comparable a la del héroe que, sumido en un gran combate, necesita ejemplos de nobleza humana. O lo que es lo mismo, quien quiera volver a crear algo grande, quien quiera precisamente “hacer historia”, necesita mirar hacia atrás, pues sólo el que sabe ver la grandeza de un momento pasado puede producir algo de categoría similar en el presente. En la historia monumental el pasado se entiende como una suerte de depósito de conocimiento acumulado en beneficio del presente. De ahí que la ocupación con lo clásico e infrecuente de tiempos pretéritos, la consideración monumental del pasado, más que sepultar el *ahora* bajo el enorme peso de lo *ya sido*, puede servir al presente”, BIRULÉS, F., 2005, p. 2.

presente: nos referimos a la hipótesis de una contaminación del género épico por el género trágico, que ella sitúa en el centro del discurso poético de Homero, y que en su interpretación heredaría la historiografía griega, desde Heródoto hasta Tucídides. Son numerosos los textos de la década de los cincuenta que señalan la dimensión trágica del género épico, si bien esta lectura es especialmente visible en su original interpretación de *La Odisea*:

Como categoría de la existencia humana, la historia es más antigua, por supuesto, que la palabra escrita (...) su comienzo se encuentra en el momento en que Ulises, en la corte del rey de los feacios, escucha el relato de sus propias hazañas y sufrimientos, la historia de su vida, en ese instante algo situado fuera de él mismo, un «objeto» que todos ven y escuchan. Lo que había sido un mero suceso se había convertido en «historia». Pero la transformación de hechos y acontecimientos singulares en historia era esencialmente la misma “imitación de acción” hecha con palabras que más tarde empleó la tragedia griega, donde, como cierta vez señaló Burckhardt, «la acción externa se oculta al ojo» mediante los informes de los mensajeros, aún a pesar de que no había ninguna objeción de mostrar lo horrible. La escena en que Ulises escucha la historia de su propia vida es paradigmática tanto de la historia como de la poesía; la «reconciliación con la realidad», la catarsis, que según Aristóteles era la esencia de la tragedia y según Hegel era el fin último de la historia, se producía entre las lágrimas del recuerdo (ARENDR, 1996, p. 53).

Así, la dimensión trágica de la narración histórica y de la poesía supone espectadores - tanto el héroe como los oyentes no heroicos, pero también los “hacedores de historias”- que pueden reconocer a y reconocerse como actores. La clave de este reconocimiento es que ocurre por medio de una perspectiva que evita tanto el lugar del mero padecimiento, como la posición del puro dominio de la historia que supone la posibilidad de contemplar el curso histórico desde un punto de vista exterior, ya sea bajo la figura de un *actor* que es su *autor* o de un espectador que puede leer esa autoría y reconocerla (Cf. ARENDR, 1993, pp. 207-215). De este modo, el relato épico-trágico ofrece no sólo la transfiguración de los actores en espectadores, sino más bien la restitución política de la mirada del espectador -su restitución al mundo de los actores-, la que se desplaza de la contemplación de la acción humana “desde fuera”, según el patrón de la ruina natural de todas las empresas de los hombres, a la valoración trágica de la historicidad de la condición humana<sup>4</sup>. Al articularse como historia de

<sup>4</sup> En este escenario puede ser interesante pensar en la reflexión jasperiana sobre la tragedia que encontramos en el texto de 1948 (Jaspers, K., *Über das Tragische. Die Sprache in Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, München-Zurich: Erster Band, 1991). Efectivamente, en este texto que Arendt recibe de su maestro de juventud cuando ya reside en Norteamérica (en la década del cincuenta), Jaspers sostiene que “Con el saber trágico comienza el movimiento histórico que no solamente tiene lugar en los sucesos exteriores, sino en la profundidad del ser humano mismo. El saber pre trágico es en sí circular y perfecto. Observa el dolor del hombre, su sufrimiento y su muerte. Una profunda tristeza es tan propio de este saber como un profundo júbilo. La tristeza se da en el saber acerca del eterno giro de la vida y la muerte, de la muerte y la resurrección, de la eterna mutación de las cosas (...) pero aún no constituyen un saber trágico, sino que son un tranquilizador saber de lo perecedero, el cual se sabe protegido. Es un saber esencialmente a-histórico. Tratase siempre de la misma



un actor mundano-que no es ni puede ser un autor ni un puro paciente- la historia narrada misma se convierte en el “escenario de una lucha” contra aquellas limitaciones que, trágicamente, son las que hacen posible hablar de la grandeza de la respuesta específicamente humana (así como de su contrario: la bajeza). Testimonio de esta idea, es la afinidad que Arendt ve en los héroes de Homero y de Sófocles, que son destacados como grandes a causa de su discurso, y que ilustran así los alcances y los límites de la capacidad política del lenguaje para “replicar los golpes” del destino (ARENDR, 1993, p. 39).

Un aspecto central de la politización de la mirada del narrador, de enormes consecuencias en la obra de la pensadora, es aquello que denominará la “imparcialidad homérica”. Con este sintagma no se refiere a la conquista de un espacio de “neutralidad”, sino a la apertura de un registro de valoración del acto actuado y la palabra pronunciada - “independiente de la victoria y de la derrota y que debe permanecer intocado por cualquier resultado final” (ARENDR, 1993, p. 228)- que brinda justicia política y poética a la *pluralidad* humana. Así, la escena trágica de la épica no lo es sólo porque ilumina la grandeza de una respuesta humana, en un contexto -en este caso la guerra- en que no hay una salida no trágica para el héroe -incluso en el caso de la victoria: Aquiles muere-, sino porque muestra la grandeza más allá de la derrota -Héctor y Antígona mueren, pero son alabados y cantados por Homero, por Sófocles, y por toda la posteridad<sup>5</sup>.

---

realidad. Nada resulta particularmente importante, todo es igualmente importante y desde siempre presente allí y despreocupado como que existe. El saber trágico es inherente a la historicidad. El giro o movimiento circular constituye sólo el *sustratum*. Lo propio y verdadero es lo irreiterable y está en movimiento progresivo”, JASPERS, 1960, pp. 21-22. Y esto estaría ligado a que lo que se juega en la intuición trágica es un saber acerca de la “acción” humana: “La conciencia propiamente dicha de lo trágico, por la cual simultáneamente lo trágico se hace real, no solamente comprende el sufrimiento y la muerte, no la mera finitud y lo perecedero. Para que esto devenga trágico es preciso que el hombre actúe, que accione. Sólo mediante su propio hacer opera el hombre la madeja que lo envuelve y, después, mediante esta inevitable necesidad, opera la calamidad, la ruina. No es meramente la ruina de la vida como existencia, sino la frustración de todo fenómeno de perfección (...) merced a una peculiar materialización, hace aparecer y a la vez consume el fracaso”, JASPERS, 1960, p. 34.

<sup>5</sup> Este aspecto será retomado en los fragmentos conservados del proyecto trunco de una “Introducción a la política” que Arendt planifica en 1957. Cabe destacar que entre las novedades de los fragmentos -que han sido agrupados bajo el título *¿Qué es política?*- encontramos una gran valoración de la experiencia romana, así como la primera referencia a la facultad de juzgar en sentido estético, que será tan determinante en los años sesenta. Bajo el título “La cuestión de la Guerra”, Arendt introducirá un tema central: tanto la política cuanto la politicidad del relato se inscriben en cierta relación con la guerra que implica una transformación de su elemento aniquilador vinculado con la violencia que destruye, precisamente, al mundo y la política. Así, la “imparcialidad homérica” comporta cierta “estilización de la guerra de Troya” que define para el mundo griego qué significa propiamente la política, así como el espacio que esta debe ocupar en la historia. Si al cantar la guerra, Homero abre un espacio en la imaginación histórico poética que hace pensable que “la aniquilación pueda ser reversible”, el surgimiento de la polis aparece como el tránsito mismo de la guerra al conflicto escenificado en un debate público, cuya condición de posibilidad es la “pluralidad de perspectivas”. Es como si, indica Arendt, los griegos

Retomando la pregunta por el reconocimiento, puede afirmarse que es factible hablar aquí de una función reconciliatoria, si bien la misma sólo puede ser pensada bajo este modelo narrativo, cuyo efecto es una suscitación y una “purificación” de aquellas pasiones ligadas al recuerdo doliente de la acción -el temor y la piedad, convocadas por la visión del enfrentamiento del héroe con su destino y límites-, que permite “juzgar” y “sentir en común” la historia de los hombres como actores, y preparan el terreno para “volver a actuar”. De esta forma, el “placer trágico” es efectivamente la otra cara de la acción, al proveer al espacio público político de la necesaria “autolimitación” colectiva que hace posible la forma de vida democrática de la polis.

Una vez destacado este primer aspecto, relacionado con la propia lectura arendtiana de la narración clásica, de sus componentes épicos y trágicos, así como de su centralidad para la constitución del espacio público democrático de la polis, cabe destacar dos cuestiones fundamentales para su interpretación histórica. Por un lado, que la historia arendtiana del mundo clásico no termina en la Atenas de Pericles, cuya crisis está en parte vinculada con el olvido de la herencia homérica<sup>6</sup>. Por otro lado, que la pensadora es claramente consciente de

---

“hubieran separado la lucha, sin la que Aquiles ni Héctor hubieran podido hacer realmente acto de presencia y demostrar quiénes eran, de lo guerrero militar en que anida originariamente la violencia, haciendo así de la lucha parte integrante de la polis”, ARENDT, 1997, p. 114 y pp. 110-111. Un aspecto queda sin embargo por señalar, aspecto que Arendt advierte en las primeras líneas de este fragmento póstumo: la “salvación” de los hundidos “extramuros” será solo una política del relato y no una política de acción durante las veleidades imperiales atenienses: “Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y fue esa incapacidad la que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades-estado griegas”, ARENDT, 1997, p. 108. Será Roma aquella que, con otra concepción de la “política exterior” o más bien con su invención a partir de la primacía del tratado y la alianza como nociones políticas, encontrará según Arendt una forma diferente para abordar políticamente la justicia con los vencidos: “no por parte del juicio de la posteridad (...) sino por parte del transcurso histórico mismo”. No desarrollaremos aquí la lectura de Roma y su centralidad. Solo adelantamos que a experiencia romana significa para Arendt la experiencia del comienzo como (re)comienzo, de la fundación como refundación que expresa la ratificación y ampliación de algo iniciado por otros. Al situarse como heredera de la ciudad aniquilada (Eneas es sobreviviente de Troya en relato romano), y, tal como indica Espósito, “bloqueando la guerra con promesas de paz, las promesas mantenidas y las alianzas respetadas, el antiguo origen de llamas podrá regenerarse en el nuevo tiempo de la política abierto por la polis griega. Este es el papel -y el destino- histórico de Roma, realizar históricamente la imparcialidad poética de Homero”, ESPÓSITO, R., 1999b, pp. 56-57. Realizarla allí, agregamos, donde la política griega tenía un límite, como política exterior. Para nuestro tema es importante indicar que según Arendt, aquello que la imparcialidad ganará en realización política lo perderá en imaginación histórico poética, cf. ARENDT, 1997, p. 128.

<sup>6</sup> A este respecto, cabe destacar la complejidad de la lectura arendtiana del “mundo clásico”, el cual aparece retratado como un escenario plagado de tensiones, lejos de cualquier imagen idealizada y simplificada. Así, si bien la polis es el espacio político que hace suya la experiencia “pre polis” expuesta por el trazo homérico -la cual incluye aspectos esenciales como: la centralidad de acción y el discurso como “respuesta humana” y como valor específico, la posibilidad de ver el mundo desde “diferentes perspectivas”, la idea de acción como

su punto de partida -el estallido de la función clásica de la historiografía, de su relación original con la acción política y el discurso trágico-, el cual hace imposible el simple retorno de la “respuesta griega”, incluso al interior de una interpretación novedosa de ese mismo mundo. Esta constatación no sólo es debida al quiebre provocado por el totalitarismo, sino que es preparada por un progresivo socavamiento de la dimensión política -en sentido amplio- de la Historia, que acontece con aquello que la autora denominará la “Edad moderna”<sup>7</sup>.

### III. Tragedias antiguas y modernas

Hemos intentado pensar hasta aquí el momento clásico de la reflexión arendtiana, esto es, aquel que enfatiza la necesaria articulación entre memoria, espacio público-político e historia, así como -de modo menos visible- la importancia del momento trágico para pensar esta relación. Hay un aspecto, sin embargo, que define la problemática específicamente moderna del planteamiento de Arendt: el “saber trágico” griego depende de la oposición ontológica entre el mundo de los mortales -aquello *que puede ser de otra manera*- y la inmortalidad de la naturaleza -aquello *que es*- con cuya perdurabilidad compite el héroe trágico en la perspectiva arendtiana, mostrando con ello la singularidad, la grandeza y la tragedia de la posición humana -“inmortalizable”- en el cosmos eternamente recurrente<sup>8</sup>. De

---

comienzo de una empresa con otros iguales-, su invención coloca a la narración homérica y a sus herederos no sólo en un lugar subordinado respecto de la política misma, sino que ésta pretende instituirse como el espacio que garantice de modo exclusivo -sin la ayuda de los “hacedores” por excelencia, los poetas y narradores- la “realidad” de la praxis. Efectivamente, esta es la idea que sostiene su interpretación del discurso de Pericles: “Las palabras de Pericles, tal como las relata Tucídides, son tal vez únicas en su suprema confianza de que los hombres interpretan y salvan su grandeza al mismo tiempo, por decirlo así, con un solo y mismo gesto, y que la interpretación como tal bastará para generar *dynamis* y no necesitará de la transformadora reificación del *homo faber* para mantenerse en realidad”, ARENDT, H., 1993, p. 227. Esta idea, así como la confianza excesiva de la polis en el “espíritu agonal” de su modelo de acción -demasiado situada en el registro del “héroe” que no sobrevive a su acto supremo, siendo el indisputable dueño de su posible identidad y grandeza debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó- conducen al desdibujamiento “político” de algunas dimensiones *poiéticas* fundamentales para la estabilidad relativa y la “conservación” de “lo común” -especialmente las leyes y la narración misma-, así como de un aspecto ético central del relato homérico: la “salvación” poética de aquellos actores que, como Héctor, forman parte de los derrotados y aniquilados por la historia política misma. Cf. ARENDT, 1993, p. 217. En estos tres señalamientos -la pretensión de una autosuficiencia de la acción, el individualismo y la ausencia de una relación “política” extramuros- asoma un aspecto poco señalado por los intérpretes: si bien Arendt valora el surgimiento de la “polis”, está atenta a sus limitaciones, que ella considera se muestran con claridad incluso la Atenas de Pericles, cuando los atenienses se embarcan en aventuras imperialistas.

<sup>7</sup> Para la distinción entre edad moderna y mundo moderno, cf.: ARENDT, 1993, p. 286.

<sup>8</sup> Este aspecto explica la especial relación entre el particular y la generalidad que ilustra tanto la epopeya, la tragedia como género y la narración histórica. Específicamente respecto de Heródoto, Arendt señala que si bien éste trata de encontrar el “sentido” general de un acontecimiento, “el acento está siempre en situaciones y gestos singulares (que) irrumpen en el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la *Bíos* de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas

este modo, si el conflicto trágico es un conflicto entre un tiempo mundano y un tiempo mítico, entre un tiempo de los hombres enfrentado a un tiempo perteneciente a las divinidades olímpicas, la tragedia clásica puede ser considerada como la puesta en escena del “drama antropológico” que destaca sobre la distinción y las tensiones entre “naturaleza” y “política”.

Como es posible advertir en “El concepto de historia: antiguo y moderno”, para Arendt la modernidad inaugura la apertura de un espacio puramente secular para pensar lo histórico como tal -la Historia como aquello que se extiende “sobre un pasado infinito y sobre un futuro infinito”-; sin embargo, junto con ello se da una nociva inversión, de funestas consecuencias para la reflexión filosófica política moderna de “la Filosofía política en Filosofía de la Historia”: si el concepto de naturaleza ya no sirve como el patrón estable para juzgar la grandeza y la tragedia humanas ligadas a nuestra condición política e histórica, es la propia historia -entendida como “proceso universal” y como “naturaleza” procesualmente considerada- el espacio según el cual se intenta juzgar la acción humana, y por tanto a la política misma.

Si tenemos en cuenta que para Arendt la historia (como categoría de la existencia humana) es el único “producto” de la acción, es posible pensar que la tragedia de la modernidad está contenida en el descubrimiento del enorme potencial y de la enorme “inseguridad” ligadas a la “capacidad humana para comenzar nuevos procesos sin precedentes”. En el contexto de la contraposición ensayada entre el espacio trágico clásico y el mundo moderno, nos parece fundamental el siguiente párrafo de *La Condición Humana*:

En este aspecto de la acción -importantísimo para la época moderna, para su enorme ampliación de las capacidades humanas como para su concepto y conciencia de la historia- se inician procesos cuyo resultado no se puede vaticinar, de manera que la inseguridad más que la fragilidad pasa a ser el carácter decisivo de los asuntos humanos (...) la esfera de los asuntos humanos muestra un aspecto diferente por completo, incluso contradictorio en cierto modo, o sea, una extraordinaria elasticidad cuya fuerza de persistencia y continuidad en el tiempo es muy superior a la estable duración del sólido mundo de las cosas (...) El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (ARENDR, 1993, pp. 252-253).

---

interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario”, ARENDT, 1996, p. 50. El “momento trágico” está vinculado con la tensión estructural entre el movimiento circular de la naturaleza y la fragilidad de la acción humana -que se mueve en línea recta- y que en el contexto “natural” se convierte en “decadencia”, repetición, automatismo.

El punto central del análisis de Arendt es que el descubrimiento de esta capacidad supone la previa posibilidad de organizar y de narrar la historia como un proceso universal, lo que conduce a ambigüedades fatales para el destino de la política como espacio que garantiza la aparición y la perdurabilidad relativa de la acción; para la Historia como lugar de reconocimiento de los actores en tanto actores, y para los espectadores que sucumben al hechizo melancólico de una mirada que sólo ve o bien la ruina sin más de toda empresa política singular humana -de todo comienzo- en el proceso histórico, o bien su sacrificio en aras de la conservación de su “universalidad”:

(...) para nuestra moderna manera de pensar nada es significativo en sí mismo y por sí mismo, ni la historia ni la naturaleza tomadas como un todo ni tampoco los sucesos particulares en el orden físico o los acontecimientos históricos específicos... todo lo tangible, todas las entidades individuales visibles para nosotros han quedado sumergidas en los procesos invisibles, y degradadas a funciones de un proceso global (...) El concepto de proceso implica la separación de lo concreto y lo general, de la cosa, o evento particular, y el significado universal (ARENDR, 1995, p. 47).

Es posible imaginar, en este complejo panorama interpretativo, que el escenario moderno descubre, a la vez, la potencia de la acción en tanto inicio y la “impotencia radical” de un agente que no sólo “nunca es dueño completo de sus actos”, sino que está escindido de ellos como espectador. En este marco reside la preocupación última de Arendt: la acción -la política y la historia como su producto- es interpretada por los actores mismos como “una libertad que atrae al hombre a la necesidad” (ARENDR, 2005c, p. 212), desencadenando un proceso que no podemos “personalizar” y en un sentido “relatar” como espectadores “desde una perspectiva política”, esto es, como la historia de actores que ofrecen una respuesta singular en el océano de incertidumbres y conflictos que supone la propia historicidad humana.

Si tenemos en cuenta la constatación arendtiana respecto del acontecimiento totalitario - que es la prueba de la mayor impotencia de *los* hombres y la mayor potencia de *el* hombre-, a partir de estos análisis es posible trazar una genealogía que sin situar a la modernidad como causa del totalitarismo, establezca aquellos elementos que en su seno crean un suelo propicio para el surgimiento de un régimen que se propone convertir a los hombres en engranajes de una maquinaria de terror, cuyo mayor teórico no es Hegel sino Kafka. Un escritor que ya en 1946 -muchos años antes de *La Condición Humana*- Arendt ubica como el portador de una mirada lúcida y sombría que concreta imaginariamente las peores pesadillas de la humanidad europea moderna, bajo el filo cortante de sus ambigüedades y tensiones:

*El proceso* es la historia de un individuo llamado K., al que acusan de un delito que desconoce, al que procesan sin que llegue a entenderse en absoluto las normas que rigen el proceso y la sentencia, y que finalmente es ejecutado sin haber sabido en ningún momento porqué. En su búsqueda de las causas de lo que ocurre, descubre para empezar que detrás de su detención se encuentra una gran organización (...) (su poder) reside en la apariencia de necesidad, una apariencia que se hace real gracias a la fascinación de los seres humanos por la necesidad. La máquina se pone en marcha porque los hombres consideran la necesidad como principio supremo, y porque su automatismo, sólo interrumpido por la arbitrariedad humana, es tomado como símbolo de la necesidad. La máquina se mantiene en funcionamiento gracias a las mentiras que justifican la necesidad, de modo que, consecuentemente un hombre que se niegue a someterse a ese «orden del mundo», a esa maquinaria, se convierte en una especie de criminal contra una especie de orden divino. Esa sumisión se alcanza cuando el hombre deja de preguntarse por la culpabilidad y la inocencia, y pasa a desempeñar resueltamente el papel ordenado por el poder arbitrario en el juego de la necesidad (ARENDR, 1999a, pp. 175-176).

¿Qué lugar, dado este diagnóstico hay que dar al poder de la narración y de la comprensión a ella asociada? ¿Simplemente se nos invita a volver a la ontología clásica que sostiene la tragedia antigua -saltando por fuera de aquello que define el ámbito secular moderno y su concepto de “historia” como un espacio que se extiende “entre un pasado infinito y un futuro infinito”?

#### IV. Imaginación poética, lamento y política

Respecto del dolor señala Arendt en *La Condición Humana*, que es “la más privada de nuestras experiencias”, al punto de que “parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy “reconocible”, y el mundo exterior de la vida”, que es también la vida como “ser entre los hombres” (*inter homines esse*). Signo de la radicalidad del daño producido por el totalitarismo, es precisamente el haber convertido este hecho de la condición humana -la incapacidad estructural de “apariencia” del dolor- en una herramienta política: los miles de seres humanos “entre la vida y la muerte” que habitaron los campos de concentración y exterminio, conocieron el aislamiento radical de la tortura y la destrucción sistemática de la “publicidad” -del ser con otros- en los niveles más profundos. Esto explica la doble tragedia de los sobrevivientes, que inunda sus relatos con un “aire de irrealidad”; así como constituye la razón más profunda de la negativa de Arendt al proyecto europeo post-totalitario de construir una nueva comunidad política sobre esta base:

La verdadera experiencia del horror, más que la reflexión sobre tales horrores, es la que realmente puede determinar un cambio de personalidad de cualquier clase que sea. La reducción de un hombre a un haz de reacciones le separa tan radicalmente como una enfermedad mental de todo lo que dentro de él es personalidad o carácter (...) Cuando, como Lázaro, surge de los muertos, halla su personalidad o carácter

inalterados, justo como él los dejó. De la misma manera que el horror, o la vida en el horror, no puede provocar en los hombres un cambio de carácter, no pueden hacer a los hombres mejores o peores, tampoco puede convertirse en la base de una comunidad o de un partido en un sentido más estrecho. Los intentos de construir una élite europea con un programa de comprensión inter-europea basada en la experiencia común europea de los campos de concentración (...) (solo puede comunicar) banalidades nihilistas (ARENDR, 1994, p. 537).

Sin embargo, Arendt encabeza el capítulo dedicado a la acción de *La Condición Humana*, con una cita de Isak Dinesen: “Se puede soportar todo el dolor si se lo pone en una historia o si se cuenta una historia sobre él”. ¿Cabe encontrar aquí una contradicción en la obra arendtiana, que se desplaza de las experiencias radicales del siglo veinte, a las figuras de la novela narrativa decimonónica y sus héroes?

Nuevamente, es fundamental tener en vista la complejidad del planteamiento: Arendt es consciente de que la narrativa decimonónica, incluso en sus mejores exponentes, aquellos desclasados que figuran en los márgenes de la cultura moderna y que por eso mismo pueden mirar y producir relatos de una enorme lucidez, tal vez sólo como “fragmentos de pensamiento” pueda aún decirnos algo. Como señala de la propia Dinesen, sus escritos son testimonio de una modernidad que si bien bajo la figura de individuos desclasados en mundo exóticos, aún puede apelar a la reconciliación narrativa que no roza el abismo contemporáneo: “De allí la *grande passion* con África, aún salvaje, sin domesticar, el escenario perfecto (...) Entre las emociones, la *grande passion* es tan destructiva de aquello que es socialmente aceptable, tan despreciativa de aquello que es «merecedor de nuestro respeto», como lo eran los parias y desertores de la sociedad civilizada de la que venían” (ARENDR, 1990a, pp. 87-88).

Por ello, Arendt no se priva de mostrar la ausencia de lucidez o los peligros que pueden estar implicados en esta opción estética por la “magia de la imaginación”. Incluso, o, sobre todo, para las figuras marginales y parias:

(...) mientras que se puede relatar historias o escribir poemas sobre la vida, no se puede hacer la vida poética y vivirla como si fuera una obra de arte (tal como lo había dicho Goethe) o usarla para la realización de una «idea». La vida puede contener la «esencia» (¿qué otra podría?); el recuerdo, la repetición en la imaginación, puede descifrar la esencia y darle a uno el «elixir»; y finalmente se puede tener hasta el privilegio de «hacer» algo con él, como, por ejemplo, «componer una historia». Pero la vida en sí no es esencia ni elixir, y si uno la trata como tal, ésta sólo le tenderá trampas (ARENDR, 1990a, pp. 94-95).

Bajo la extensa sombra de la experiencia totalitaria, Arendt comparte con su amigo entrañable, el poeta alemán exiliado en Norteamérica, Hermann Broch, la percepción acerca

del peligro radical de una estetización narrativo-burguesa de la vida, incluso en sus teóricos más brillantes -esto es, la estetización del mal. Así mismo, comparte la idea de los infiernos del *poeta* contemporáneo, quien debe luchar contra su “amor por la belleza”, o, más bien, contra los peligros de la “religión del arte” bajo la que sucumben numerosos intelectuales alemanes de la entre-guerra (una lucha contra eso que el mismo Broch llama “literatura”), y que, según la autora, es el secreto mensaje de *La Muerte de Virgilio*: “la filosofía del arte por el arte en sí termina, si tiene el coraje de seguir sus principios, en la idolatría de la belleza. Si llegamos a concebir lo bello en términos de antorchas encendidas estaríamos preparados, al igual que Nerón, a encender cuerpos humanos vivos” (ARENDRT, 1990b, p. 108).

Sin embargo, a diferencia de su amigo, Arendt señala otra vía para la poesía y la narrativa contemporánea frente a la autonomización del arte y sus peligros: si en el caso de Broch se trata de llevar adelante un proceso de apertura de lo estético hacia una dimensión ética ligada al “pedido de ayuda del hombre”, el rodeo por el mundo clásico y a profundizar en la dimensión política -en sentido amplio- de la poesía y de la escritura de la historia narrativamente articuladas, en pos de encontrar las vías para el desarrollo de una política de la imaginación, que siente las bases para un sentir común con otros; única forma de volver a actuar bajo el peso aplastante de lo sucedido<sup>9</sup>.

En este contexto, debe leerse la exploración de las posibilidades narrativas de la imaginación histórica y poética para suscitar -evocar-, repetir y soportar el dolor, por medio de la “comunicación” o la apelación a y de los otros -sean éstos oyentes ausentes o presentes. Respecto de estas posibilidades, Arendt entiende que van desde la simple lamentación y repetición ritual hasta la elaboración de preguntas y narrativas que logren dar forma y ayuden a enfrentar la experiencia y la herencia de aquello que “no debería haber sucedido”. Como señala en el texto sobre Dinesen, si bien es cierto que “sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo” (ARENDRT, 1990a, p. 83), es necesario soportar y elaborar la repetición. Sólo por esta vía el relato histórico y la figuración poética pueden adquirir un significado no estetizante -en tanto transformación del dolor en relato a otros y a sí mismo de

<sup>9</sup> Un aspecto no desarrollado en este trabajo, es la influencia de W. Benjamin y de B. Brecht en la idea de narración arendtiana. Hemos priorizado la lectura de la fuente clásica (tampoco nos hemos detenido aquí en el innegable diálogo con Heidegger), y los problemas políticos de fondo, que, a nuestro entender, la impelen a buscar otras fuentes. Para la relación Arendt-Benjamin en torno al problema de la narración y la comprensión, cf.: DI PEGO, A.: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf>.

una vida humana- en los vacilantes y frágiles tiempos de la “recuperación democrática” post-totalitaria.

Que Arendt ve en esta función existencial de la imaginación una dimensión trágica, aparece muy claro en el fundamental texto sobre Lessing, en donde la referencia al modelo trágico es nuevamente traída a colación, esta vez en el marco de una crítica a ciertas actitudes de la sociedad alemana post-hitleriana, respecto de la necesidad de “dominar” el pasado - significativas para nuestro intento de articular esta reflexión con el debate posterior de *Eichmann en Jerusalem*. A la intención de dominio, Arendt contrapone la necesidad de conocimiento y la necesidad de “soportar ese conocimiento”, que ve promovida de modo paradigmático por ciertas obras de arte ejemplares, o en ciertas narraciones que logran movilizar a la imaginación en pos de un significado, aunque por mucho tiempo el recuerdo de lo sucedido sea una “narración recurrente” que adopta los tintes del lamento ritual. El modelo es nuevamente el argumento o la trama trágica:

Menciono la tragedia deliberadamente porque ésta representa, más que las otras formas literarias, un proceso de reconocimiento. El héroe trágico se vuelve informado al volver a vivir lo que ha hecho en la forma de sufrimiento, y en este *pathos*, al volver a vivir el pasado la cadena de actos individuales se transforma en un hecho, en un todo significativo (...) hasta donde sea posible cierto «dominio» del pasado, este consiste en relacionar lo sucedido; pero dicha narración, que da forma a la historia, no resuelve ningún problema y no alivia ningún sufrimiento; no domina nada de una vez y para siempre. Por el contrario, mientras siga vivo el significado de los sucesos (y este significado puede persistir durante períodos prolongados) el dominio del pasado puede adoptar la forma de una narración recurrente. El poeta, en un sentido muy general, y el historiador, en sentido especial, tienen la tarea de establecer este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en ella (...) Cuando esto sucede, el relato de lo acaecido se detiene y se agrega una narrativa formada (...) se le ha dado a la narrativa su lugar en el mundo, donde nos sobrevivirá (ARENDDT, 1990c, pp. 32-34).

## V. Memoria, narración, historia y juicio

Durante el año 1961, Arendt asiste como corresponsal al juicio del oficial alemán Adolf Eichmann, en Jerusalem. Como queda expresado de modo enfático en su primer capítulo, la autora se muestra profundamente perturbada por la intención del fiscal general Gideon Hausner de convertir el juicio en una instancia “espectacular”, con el propósito explícito de “juzgar la tragedia del pueblo judío” en la historia de occidente, ante el tribunal del mundo.

Si bien nunca duda de la legitimidad y de la importancia de este juicio, es posible conjeturar que tiene otras expectativas respecto del mismo, especialmente sobre aquellos que

deberían esforzarse por “juzgar” no a la “historia como tal” sino al acusado. Durante el desarrollo del proceso, esta percepción crítica se profundiza especialmente por el tratamiento que el fiscal brinda a los testimonios de Eichmann y de cientos de víctimas del exterminio que son convocadas para relatar su tormento -en muchos casos escasa o nulamente relacionado con acciones de Eichmann-, en el marco de una narrativa martiroológica sobre la historia del pueblo judío. Así, si durante la década del cincuenta Arendt convoca el poder de iluminación, de elaboración, de existencia, de la narración, así como su sentido para el mundo político pos totalitario, realizando una relectura del discurso trágico, durante los sesenta son las condiciones mismas para esta relectura -para su efectividad y veracidad- las que salen a la luz y se tematizan, esto es, las condiciones y las limitaciones de la “contemporaneidad”, que en el texto sobre Broch define como la situación de aquellos que viven y piensan desde un presente sólo determinado “por conflictos y problemas” (ARENDR, 1990b, p. 103).

En este horizonte, se hace explícito que la capacidad político-existencial de los espectadores-narradores, y el poder de revelación mismo de la narración, no puede escindirse de dos condiciones fundamentales. Por un lado, del reconocimiento de las “verdades de hecho”, que en el caso del juicio supone introducir procedimientos retóricos a partir de lo “efectivamente hecho” por Eichmann. Por otro lado, de la incorporación de la fuerza testimonial en narrativas en que las víctimas y los victimarios sean considerados como actores de la historia.

Efectivamente, durante su asistencia al juicio la autora constata la construcción de una narrativa que obtura la posibilidad del surgimiento de un saber trágico, precisamente porque niega estas dimensiones.

Por una parte, esto conduce, negativamente, su enorme polémica con la narrativa dominante en el juicio mismo, representada por el discurso del fiscal general. Incluso negando la espectacularización de la escena jurídica, la autora reconoce un elemento “dramático” en todo juicio público:

Todo juicio público se parece a una representación dramática por cuanto uno y otra se inician y terminan basándose en el sujeto activo, no en el sujeto pasivo o víctima. Un juicio teatral, espectacular, necesita mucho más que un juicio ordinario un claro y bien definido relato de los hechos, y del modo en que fueron ejecutados. El elemento central de un juicio tan sólo puede ser la persona que cometió los hechos - en este aspecto es como el héroe de un drama- y si tal persona sufre, debe sufrir por lo que ha hecho, no por los sufrimientos padecidos por otros en virtud de sus actos (ARENDR, 1967, pp. 21-22).

El corazón de su inquietud, la cual la lleva a establecer una narración alternativa del propio Eichmann como un personaje banal y antitrágico<sup>10</sup>, reside en la estrategia global del fiscal, que obtura cualquier “movilización de la imaginación” tanto en las víctimas judías convocadas a testimoniar en el juicio (sea que habitaran en Israel o en la diáspora), como en los “espectadores”, entre los que encontramos periodistas de todo el mundo las dos primeras semanas, y con posterioridad, mayoritariamente, sobrevivientes (ARENDR, 1967, p. 20).

Especialmente respecto de las víctimas judías, la preocupación de Arendt reside en su reducción a puros soportes testimoniales de un relato sobre la tragedia y el dolor del pueblo judío, que el juicio penal mismo -y el Estado de Israel- vendrían a “suturar”. “Desde el punto de vista de la acusación, la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio. «En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular»” (ARENDR, 1967, p. 36). Con ello quedaban desdibujadas tanto las acciones de Eichmann, como la posibilidad de comprender la especificidad de los agentes del totalitarismo, y aún el sentido de la resistencia judía:

El contraste entre el heroísmo de Israel y la abyecta obediencia con que los judíos iban a la muerte -llegaban puntualmente a los puntos de embarque, por su propio pie, iban a los lugares en que debían ser ejecutados, cavaban sus propias tumbas, se desnudaban y dejaban ordenadamente apiladas sus ropas, y se tendían en el suelo uno al lado del otro para ser fusilados -parece un excelente argumento, y el fiscal le sacó todo el partido posible, al formular a los testigos uno tras otro, preguntas tales como «¿porqué no protestó? ¿Porqué subió a aquel tren?», «Allí había quince mil hombres, y sólo unos centenares de guardianes, ¿porqué no los arrollaron?» Pero la triste verdad es que el argumento carecía de base debido a que, en aquellas circunstancias, cualquier grupo de seres humanos, judíos o no, se hubiera comportado tal como éstos se comportaron (...) Hay muchos destinos peores que la muerte, y las SS tuvieron buen cuidado de que sus víctimas los tuvieran siempre presente en mente. En este aspecto, quizás más que en cualquier otro, el deliberado propósito de relatar los hechos desde el punto de vista judío deformó la realidad, incluso la realidad judía. La gloria de la revuelta del *ghetto* de Varsovia y el heroísmo de los otros, pocos, que supieron resistir radicó precisamente en que los judíos renunciaron a la muerte relativamente fácil que los nazis les ofrecían, a la muerte en las cámaras de gas o ante las ametralladoras (ARENDR, 1967, pp. 25-26).

<sup>10</sup> Efectivamente, en el retrato arendtiano del “especialista” en la cuestión judía, aparece un personaje esencialmente “anti-trágico”, que nunca accede al momento del saber trágico pues no puede articular -ni escuchar- un “relato de sí” como actor durante los doce años del régimen nazi. En esta clave, creemos, debe ser interpretada la famosa frase respecto de Eichmann: “no era un Yago ni era un Macbeth, -indica la autora- y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que ‘resultar un villano’, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos que demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y en sí misma esa diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior, para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía (...) Únicamente la pura y simple irreflexión- que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”, ARENDR, 1967, pp. 397-398.

Por otra parte, positivamente, esta interpretación da cuenta de los lineamientos generales que conducen el relato alternativo, ofrecido por Arendt, de aquellos actores culpables de acciones criminales que alegan “obediencia a órdenes”, como es el caso del propio Eichmann, así como de aquellos otros actores “responsables” en diferentes grados -que va desde la responsabilidad política de algunos dirigentes judíos por la cooperación en la elaboración de listas de deportación, así como la existencia de una “casi omnipresente complicidad que desbordaba los límites del partido nacional socialista”. Arendt está convencida de la culpabilidad de aquellos y de la responsabilidad de estos, si bien eso no es el centro del debate en este texto, sino más bien el describir y narrar la “relación personal” -o más bien su ausencia- que los actores establecen con sus propios actos -con su propia historia- gracias a la ayuda de relatos que fijan e inmovilizan a la imaginación en una imagen de la historicidad personal y colectiva despolitizada y despolitizante, que la modernidad ha figurado como su peor pesadilla. Como señala explícitamente, el modo en que el fiscal juzga la historia en general “mal se compadecía con el hecho de someter a Eichmann a juicio, por cuanto sugería que quizá éste fuera el inocente ejecutor de algún misterioso designio formulado desde el principio de los siglos, o incluso que el antisemitismo fuera una fuerza necesaria para borrar el rastro del «sangriento itinerario de este pueblo», a fin de que, de tal modo, pudiera realizar su destino” (ARENDR, 1967, p. 36).

## VI. NOTAS FINALES

Si tenemos en cuenta el apartado en que desarrollamos la imagen siniestra que bajo condiciones decimonónicas adquiere la “Historia” como proceso universal, en *La Condición Humana* (como libertad que atrae a la necesidad), o bien, como señala en su interpretación de Kafka, como una organización omnipresente, necesaria e inescrutable, la preocupación de Arendt en el juicio de Eichmann se enmarca en el seno de un diagnóstico que aparece muy temprano en su obra (Cf. ARENDR, 2005d, pp. 519-522). Ante la obsesión del pensamiento contemporáneo pos totalitario por los “grandes sucesos históricos”, la pensadora señala la urgencia de mirar la historia desde una perspectiva política, esto es, como el escenario de una libertad mundana, de una libertad política, como la otra cara de la acción. Lo cual hace indispensable el rodeo por el pensamiento trágico que, bajo condiciones del presente, debe

oponer igual resistencia al “Progreso y el Hado (...); dos caras de la misma moneda; ambos (...) artículos de superstición” (ARENDR, 1994, p. 10).

Lejos también del mundo clásico, la diferencia específica ligada a nuestro ser actuante ya no puede limitarse a ser una respuesta “humana” al *dictum* de un destino con un sentido insondable, sino a la historia de los hombres convertida en “destino”. Respuesta enmarcada en la conciencia trágica de que “sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión (destino) para otros (...) en cuanto nosotros somos una espontaneidad que nunca cesa, también lo que nosotros hacemos se nos convierte en destino” (ARENDR, 2006, Cuaderno III, p. 65). Historia asumida trágicamente, tanto en clave personal como política, con la ayuda de la elaboración de “historias” de libertad en el seno de la Historia: el gran relato con “muchos comienzos y ningún final”<sup>11</sup>.

Esta perspectiva da por tierra con aquellas interpretaciones que sitúan la obra arendtiana bajo el signo de una “historia monumental” o “pedagogizante” que tiene en su centro la mera glorificación del presente por medio de la inmortalización de los héroes del pasado, pero también con aquellas que la ven como la representante de una “historia crítica” que se establece como tribunal moral puro -como espectador puro- de los actores de la historia. La mirada del historiador en sentido especial, así como la del poeta en sentido general, es convocada aquí en su poder de ponerse en el lugar de los actores, especialmente de las víctimas -pasadas y presentes- para suscitar y poner en movimiento los dones de una “imaginación comprensiva”, en todos aquellos que no somos poetas pero que “estamos familiarizados con la naturaleza de este proceso por nuestra propia experiencia con la vida, pues nosotros también tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas al relacionarlos con nosotros y otras personas” (ARENDR, 1990c, p. 32).

Las claves de lectura sobre la narración y su dimensión política desarrolladas en este ensayo resultan significativas, especialmente, para pensar los amplios desafíos y las abigarradas dinámicas de los procesos judiciales postdictatoriales en la Argentina, hasta hoy. La lección del propio análisis de Arendt es que, estos procesos, no sólo ponen en acto la promesa de un necesario límite a la impunidad, no sólo permiten la conformación de archivos

<sup>11</sup> En este sentido, contextualizar el “poder de iniciar” teniendo en cuenta toda esta problemática, permite ver la resistencia como “respuesta” y como comienzo. Si es factible extraer alguna “lección” de un régimen orientado a borrar la memoria de las víctimas en su materialidad-como si nunca hubieran existido- es que incluso bajo condiciones de una oscuridad casi total aún es posible y necesario identificar historias de “resistencia” de los actores, incluso si su “acción” resulta ser totalmente negativa: negarse a colaborar por ejemplo. Pero, además, significa que “siempre quedará alguien para contar la historia”, como señala en *Eichmann en Jerusalem*.

y documentos fundamentales para la conquista de la “verdad”, sino que también ponen en juego la constitución de un “objeto de pensamiento” complejo, ambiguo, trágico, que los narradores -los historiadores, los poetas y todos aquellos interesados en nuevos comienzos- debieran mirar con más cuidado como una fuente privilegiada para la elaboración de esos relatos veraces en los que “las cosas y los hombres se hacen más visibles”. Por supuesto, como muestra la autora, no se trata de la visibilidad de la “transparencia”, sino de aquella del “a pesar de”. Sólo en estos términos nos es dable esperar la necesaria y dolorosa movilización de la comprensión y el juicio<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> No abordamos explícitamente todas las cuestiones vinculadas a la facultad de juzgar, sin embargo, creemos que comprender las inquietudes que Arendt tiene respecto de la articulación entre memoria, narración, comprensión y política (desde los años cincuenta), permiten entender mejor porqué Arendt señala que el juicio a Eichmann pone en el centro de la escena “la cuestión del juicio humano, o, como a menudo se ha dicho (...) el hecho de que haya gente capaz de ‘juzgar al prójimo’”. Sobre la “naturaleza” del juicio, Arendt reclama -con Kant- su articulación con la “imaginación” y con la posibilidad de ponerse en el lugar de los demás”. Según lo dicho, esta posibilidad no es independiente de la elaboración de narrativas que permitan “despertar” a la memoria -especialmente a la memoria de las víctimas de su fijación en clisés y automatismos, y a nuestra memoria de las víctimas, de su fijación en la cuestión punitiva. Esto no supone en absoluto negar la posibilidad de juzgar jurídicamente, y castigar, los crímenes de *lesa humanidad* -que sería promover impunidad-, sino más bien de ampliar los usos del juicio -como ejercicio de comprensión.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **De la historia a la acción**. Barcelona: Paidós, 1995.

\_\_\_\_\_. **Diario Filosófico**. Barcelona: Herder, 2006.

\_\_\_\_\_. **Eichmann en Jerusalén**. Barcelona: Lumen, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ensayos de comprensión**. Madrid: Caparrós, 2005.

\_\_\_\_\_. “Una réplica a Eric Voegelin”. *In: Ensayos de comprensión*, Madrid: Caparrós, 2005a.

\_\_\_\_\_. “Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)” *in: Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós, 2005b.

\_\_\_\_\_. “¿Qué es la Filosofía de la existencia?” **Ensayos de comprensión**. Madrid: Caparrós, 2005c.

\_\_\_\_\_. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo” *in: Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós, 2005d.

\_\_\_\_\_. **Entre el pasado y el futuro**. Barcelona: Península, 1996.

\_\_\_\_\_. “Franz Kafka, revalorado”, en Kafka, F.. **Obras Completas**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Hombres en tiempos de oscuridad**. Barcelona: Gedisa, 1990.

\_\_\_\_\_. “Isak Dinesen. 1892-1940”. *In: Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 1990a.

\_\_\_\_\_. “Hermann Broch. 1886-1951”. *In: Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990b.

\_\_\_\_\_. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. *In: Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990c.

\_\_\_\_\_. **La Condición Humana**. Barcelona: Paidós, 1993.

\_\_\_\_\_. **Los Orígenes del Totalitarismo**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

\_\_\_\_\_. **¿Qué es política?** Barcelona: Paidós, 1997.



HUNZIKER, P.

Memoria, historia y tragedia: dilemas de la narración en la reflexión política de Hannah Arendt

BACCI, C., SMOLA, J., HUNZIKER, P., (comp.), **Lecturas de Arendt**. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política, Córdoba: Brujas, 2012.

BIRULÉS, F., “Memoria, Inmortalidad e Historia en Hannah Arendt”, en: [www.diotimafilosofe.it/down.php?=3&id=22](http://www.diotimafilosofe.it/down.php?=3&id=22), 2005f.

ESPÓSITO, R., **¿Hannah Arendt o Simone Weil?** Barcelona: Paidós, 1999b.

JASPERS, K. **Esencia y formas de lo trágico**. Buenos Aires: Sur, 1960.

SHKLAR, J., “Rethinking Past”, **Social Research** 44, 1977.

**Artigo recebido em: 30 de novembro de 2016.**

**Artigo aceito em: 10 de janeiro de 2017.**