

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
BECA DE FORMACIÓN SUPERIOR (UNLP)
(Anteproyecto para el Doctorado en Filosofía)

Anabella Di Pego

Título: “Comprensión, narración y juicio en los escritos de Hannah Arendt. Reconsideraciones en torno del actor y del espectador”

1) Objetivos de la investigación

En este trabajo de investigación nos proponemos indagar sobre los desplazamientos y las articulaciones que se producen en torno de la comprensión, la narración y el juicio en la obra de Hannah Arendt. Orientaciones filosóficas tan disímiles como el comunitarismo de Beiner, la teoría crítica habermasiana de Benhabib y de Wellmer, y el pragmatismo de Bernstein, confluyen en una interpretación que señala que esta problemática se encuentra atravesada en Arendt por una tensión irreductible entre las perspectivas del actor y del espectador. Por nuestra parte, procuramos mostrar que la comprensión, la narración y el juicio son para Arendt actividades cotidianas que surgen de nuestra experiencia misma de estar en el mundo. Así, proponemos develar la influencia de Heidegger en Arendt porque, aunque frecuentemente no es reconocida explícitamente, consideramos que a partir de ella, es posible realizar una lectura de sus escritos que desafía la dicotomía entre actor y espectador. Asimismo, para delimitar la concepción de la narración retomamos la impronta benjaminiana de la discontinuidad y revisamos críticamente la lectura de Ricoeur de la identidad narrativa en Arendt. Por último, examinamos la reapropiación que Arendt realiza del juicio reflexionante de Kant para poner de manifiesto las limitaciones de las posiciones que pretenden restituir el vínculo entre juicio y racionalidad.

Objetivos generales

1. Delimitar las problemáticas en torno de la comprensión de la historia y su relación con la narración.
2. Examinar críticamente la concepción de Arendt de la narración y la interpretación de Ricoeur que la entiende como identidad narrativa.
3. Analizar la reapropiación arendtiana del juicio reflexionante de Kant y su vínculo con la narración.
4. Identificar la influencia de Heidegger en la concepción de Arendt de la comprensión, de la narración y del juicio.
5. Confrontar las interpretaciones que señalan la irreductibilidad de la perspectiva del actor y espectador en Arendt con una lectura alternativa.
6. Indagar en las posibles articulaciones y/o cambios de perspectiva en Arendt respecto de la comprensión, la narración y el juicio

Objetivos específicos

- 1.1. Indagar en la especificidad de la comprensión del pasado frente a la deducción y a la explicación causal.
- 1.2. Caracterizar los desafíos de la comprensión frente a la ruptura con la tradición que implica el totalitarismo.
- 1.3. Delimitar el papel que la imaginación desempeña en la comprensión histórica, en general, y en *Los orígenes del totalitarismo*, en particular.
- 1.4. Reconstruir el caso de Rahel Varnhagen como narración de la historia de una vida.
- 2.1. Examinar la narración como una articulación entre continuidad y discontinuidad en torno de la dinámica disruptiva del acontecimiento y los aportes de Benjamin al respecto.
- 2.2. Reconsiderar la interpretación de Ricoeur a partir de la distinción entre discurso y narración presente en los escritos de Arendt.
- 2.3. Delimitar el carácter fenoménico de la identidad en Arendt, que la haría irreductible a la narración.
- 2.4. Indagar en torno de la utilización de la ficción en *Sobre la revolución* en relación con cuestiones históricas.
- 3.1. Reconstruir la concepción del juicio reflexionante, su relación con el pensamiento y sus implicancias políticas.
- 3.2. Identificar el papel destacado que la imaginación desempeña en los juicios reflexionantes.
- 3.3. Reconstruir las razones por las cuales Arendt retoma la *Crítica del Juicio* y no los desarrollos kantianos en torno de la razón práctica.
- 4.1. Analizar la comprensión como una actividad que surge de la experiencia cotidiana misma de estar en el mundo.
- 4.2. Reconsiderar la relación entre la comprensión cotidiana, el sentido común y el conocimiento científico.
- 4.3. Examinar críticamente la dicotomía entre *vita* activa y vida del espíritu, es decir, entre práctica y teoría.
- 5.1. Esclarecer qué relaciones pueden establecerse entre los actores del espacio público y la actividad de la narración.
- 5.2. Identificar en qué sentido puede sostenerse que la narración implica adoptar la perspectiva del espectador.
- 5.3. Examinar críticamente los intentos de revincular el juicio y la racionalidad en los escritos de Arendt.
- 6.1. Analizar las implicancias de concebir la política en relación con la voluntad y en relación con el juicio.
- 6.2. Delimitar la existencia de tres etapas en el pensamiento de Arendt centradas en la comprensión, la narración y el juicio, y sus respectivas articulaciones.
- 6.3. Analizar si la comprensión y la narración pueden ser subsumidas bajo alguna de las tres partes de *La vida del espíritu*: el pensamiento, la voluntad y el juicio.

2) Antecedentes y reseña del estado de la investigación en el tema

En nuestra investigación precedente en torno a *Los orígenes del totalitarismo*¹, que llevamos a cabo en el marco de la beca de perfeccionamiento², se hicieron manifiestas ciertas problemáticas que enfrentó Hannah Arendt en su abordaje del fenómeno totalitario. Algunas de las cuales surgen en confrontación con la singularidad del totalitarismo, mientras que otras, se encuentran presentes en toda aproximación al estudio del pasado, pero también en la experiencia cotidiana misma de estar en el mundo. Para comenzar, podemos delimitar tres grandes cuestiones problemáticas sobre las cuales se estructura el presente proyecto y que, aún sufriendo desplazamientos, atraviesan toda la obra de la pensadora alemana.

(i) En primer lugar, la historiografía³ desde sus inicios se funda en el impulso de conservar las acciones pasadas de los hombres para salvarlas del olvido. Esto implica adoptar un posicionamiento a favor de algo que ocurrió y que es concebido como digno de ser preservado. Por eso, hacer historia constituye un acto de recordar, que frecuentemente también supone una justificación de lo que ha acaecido. En este sentido, Arendt expresa que se encontraba ante el problema de “cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de que el libro estaba falto de unidad”⁴. Volveremos después sobre esta salida que implica la discontinuidad narrativa de la historia y la crítica del progreso y de la fatalidad.

(ii) Por otra parte, “lo temible del totalitarismo no radica en que sea algo nuevo, sino en que ha sacado a la luz la ruina de nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio”⁵. Las categorías políticas que la tradición nos ha legado, nos resultan insuficientes para dar cuenta de la dominación totalitaria, porque es irreductible a todas las formas previas de dominación, tales como las tiranías y los despotismos. Asimismo, nuestros patrones de juicio también colapsan puesto que los crímenes totalitarios no pueden ser descriptos simplemente como asesinatos y los castigos resultan forzosamente inapropiados y no pueden guardar proporcionalidad frente al mal cometido.

(iii) En tercer lugar, la actividad histórica pretende, a través de procedimientos “científicos” ya sea de carácter deductivo o de explicaciones causales, obtener resultados definitivos. Así la historia que es el producto contingente y efímero de las interacciones entre los hombres, es concebida como resultado de procesos que los trascienden. Parece haber, entonces, una tensión irreductible entre el hacer historia y su pretensión de fijar el pasado, por una parte, y el curso ineludiblemente imprevisible y

¹ Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999; Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, United States of America, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

² El proyecto se titula “Los derrotados de la política en la modernidad: totalitarismo y democracia a través de los escritos de Hannah Arendt” y sus avances constituyen los insumos fundamentales para la elaboración de la Tesis de Maestría en la que nos encontramos trabajando.

³ Utilizamos este término, para evitar confusiones entre la historia misma que acaece y la historiografía como forma de análisis de lo que ha acaecido. Arendt misma señala en “Comprensión y política” que el historiador “ha de saber que su relato, aunque tiene un principio y un fin, discurre en un marco más amplio, que es la *Historia* misma. Y la *Historia* es un relato que tiene muchos comienzos y ningún fin”, Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 389. El subrayado es mío). Obsérvese la mayúscula para distinguir entre la *Historia* que acaece y las historias que contamos.

⁴ Arendt, Hannah: “Una réplica a Eric Voegelin”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 484.

⁵ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 386.

mutable de los asuntos humanos, por otra. Es como si al hacer historia, se violentara el carácter contingente constitutivo de las acciones humanas, para presentarlas como consecuencias necesarias que se deducen de premisas verdaderas o que se explican exhaustivamente en relación con causas que las originan; mientras que el primero es el procedimiento predominante en las denominadas “filosofías de la historia”⁶; el segundo impera en las explicaciones historiográficas de corte funcionalista y estructuralista.

Si bien Arendt advierte estas dificultades en el momento mismo en que se sumerge en el análisis del totalitarismo, las respuestas y soluciones a las mismas, implican un camino más escabroso y se abordan en diversos escritos a lo largo de su vida, pero que proponemos organizarlos en tres etapas⁷: hasta 1954, desde 1955 hasta 1968 y desde 1969 hasta la muerte de Arendt en 1975. En los primeros años que siguen a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, hasta 1954, Arendt desarrolla su concepción de la comprensión, para dar respuesta a las tres problemáticas presentadas con antelación.

(i) Aunque siempre corremos el riesgo de justificar el pasado cuando emprendemos su estudio, Arendt considera que es posible mitigar este riesgo, si en lugar de abordarlo como un desarrollo acabado y continuo, rescatamos sus interrupciones y sus discontinuidades, mostrando las corrientes que efectivamente condujeron a la configuración de un fenómeno, pero que también podrían haber deparado otros derroteros. Eso es lo que Arendt procura, a través de la presunta falta de articulación entre las tres partes de *Los orígenes del totalitarismo*: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. No puede haber articulación completa, porque no hay necesidad en los acontecimientos pasados, más bien prevalece cierta contingencia y casualidad. En este sentido, la comprensión tiene que preservar el carácter contingente e irreductible del pasado, y al mismo tiempo, penetrar en las corrientes dominantes que, con todo, no conducen a un progreso ni a un fatalismo automático. Así, la comprensión constituye un precario equilibrio entre la captación de la maleabilidad de las acciones humanas en el pasado y su posterior confluencia en un fenómeno determinado. Advertir las interrupciones del pasado y su carácter potencialmente contingente –el hecho de que acaeció de determinada manera pero podría haber sido de otra– nos previene de la justificación involuntaria del pasado que queremos comprender. Así la discontinuidad se torna un precepto central en el abordaje del pasado, que, como veremos, se encuentra, en cierta medida, en tensión con la concepción “narrativa” de la historia que sustenta Arendt. Toda narración implica una continuidad, y sin embargo, para no constituirse en una justificación del pasado, tiene que permitir recuperar la discontinuidad y la irrupción de lo inesperado en las acciones pasadas. Pero ¿puede haber una narración que asegure la discontinuidad narrativa? Tal vez, y esto será objeto de indagación, siguiendo

⁶ Arendt no utiliza la expresión “filosofía de la historia”, sin embargo, entendemos que utiliza la noción de ideología para remitir precisamente a concepciones que procuran reducir la historia a una pauta explicativa que abarca la totalidad del pasado, del presente y del futuro. Al respecto puede consultarse la ponencia “Filosofía y totalitarismo. El papel de la filosofía en *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt” presentada en la *Jornada Hannah Arendt. A cien años de su nacimiento* en la Universidad Nacional de Rosario, en donde analizamos la estrecha vinculación entre la noción de ideología en Arendt y las denominadas “filosofía de la historia”, para repensar críticamente el papel de la filosofía entre los elementos que cristalizaron en el totalitarismo. Véase también: Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, capítulo XI: “El movimiento totalitario”, pp. 425-478.

⁷ Somos conscientes de las dificultades que plantea dividir la obra de Arendt y tratar de fijar ciertas fechas que marcarían variaciones en sus concepciones. En las páginas subsiguientes procuramos solamente esbozar los fundamentos de esta delimitación que serán abordados en profundidad en el desarrollo del presente proyecto de investigación. Sin embargo, es necesario advertir que no pretendemos reconstruir históricamente el desarrollo de su pensamiento, sino que realizamos estas distinciones como un esclarecimiento analítico en función de reinterpretar algunas tensiones que recorren su obra.

a Benhabib⁸, pueda pensarse en una “narración discontinua” como un oxímoron que da lugar a una nueva concepción de la narración, estructurada no sólo en torno de un comienzo y de un fin, sino fundamentalmente en torno de la noción de acontecimiento.

Para responder al peligro de exculpar o perdonar al pasado en el intento de comprenderlo, Arendt también procura distinguir entre perdón y reconciliación puesto que “el hecho de que la conciliación sea inherente a la comprensión ha dado lugar a la difundida tergiversación de que *tout comprendre c’est tout pardonner* [comprenderlo todo es perdonarlo todo]. Pero el perdón tiene tan poco que ver con el comprender que no es ni su condición ni su consecuencia”⁹. Así, mientras que el perdón “es una acción singular y culmina en un acto singular”¹⁰, la comprensión de la historia es un proceso siempre abierto que no tiene fin. El perdón siempre refiere a la persona y no al acto mismo, uno no perdona el robo o la mentira sino que perdona a la persona que los cometió mediante un acto de amor, pero la historia no versa sobre personas sino sobre acciones y acontecimientos. Por eso, lo que se lleva a cabo en el proceso de comprensión es una reconciliación, pero no con los acontecimientos terribles, sino con el mundo en el que ellos fueron posibles¹¹. En este sentido, la tarea de comprender no se restringe a la actitud que adopta quien quiere hacer historia, sino que es una necesidad vital propia de las personas. Nacemos en un mundo extraño y ajeno que nosotros no constituimos, y a través de la comprensión procuramos reconciliarnos con ese mundo para sentirnos parte de él. A pesar de esto, siempre subsiste una sensación irreductible de extrañamiento, por lo cual la comprensión es una tarea continua, que no encuentra su fin sino con nuestra propia muerte. La comprensión, entonces, no remite simplemente a una inquietud intelectual, sino que constituye una inclinación que surge del mero hecho de estar vivos. Retomaremos más adelante esta dimensión existencial de la comprensión que remite a la experiencia cotidiana, porque procuraremos mostrar que constituye una clave fundamental para dar respuesta a algunas de las paradojas que implica la comprensión en Arendt. Asimismo, en el transcurso de la presente investigación indagaremos en la impronta heideggeriana de la concepción la comprensión de Arendt, aún cuando en esta primera etapa –hasta 1954– no se encuentren prácticamente referencias en sus textos a su maestro.

(ii) La tarea de comprender el totalitarismo, encuentra la dificultad adicional de que las categorías políticas y los patrones de juicio tradicionales resultan impotentes e inadecuados para su abordaje. “Dicho en otras palabras, el acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos –y tenemos que intentar– comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión”¹². Ya no disponemos de conceptos que nos permitan orientarnos en la realidad ni reglas bajo las cuales subsumir los casos particulares. En este sentido, parece que la comprensión ya no puede basarse en el juicio –determinante–, tal como lo entiende Kant, puesto que éste consiste en subsumir bajo reglas dadas previamente. Ante esta situación, la tarea que tenemos por delante, entiende Arendt, es “comprender sin categorías preconcebidas y [...] juzgar sin ese

⁸ En *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (cuyo título original en inglés es *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*), Benhabib sostiene que Arendt desarrolla una metodología que se basa en la narración fragmentaria -*fragmentarischen Geschichtenerzählens*- (Véase: Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 158).

⁹ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 372.

¹⁰ *Ibid.*, p. 373.

¹¹ A la reconciliación remite precisamente la frase de Isak Dinesen que Arendt utiliza como epígrafe del capítulo sobre la acción en *La condición humana*: “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ella” (p. 199). Comprender implica reconciliarse en la medida en que a través de este proceso aceptamos y nos hacemos cargo del peso de los acontecimientos

¹² Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 374.

repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad”¹³. En este desafío de comprender “sin categorías preconcebidas”, Arendt recurre al concepto de totalitarismo, para delimitar la singularidad de este fenómeno, y posteriormente, en su informe sobre el caso Eichmann, acuña la noción de “crímenes contra la humanidad” para poner de manifiesto que sus perpetradores no son simplemente asesinos. Por otra parte, al advertir que es necesario juzgar sin reglas dadas, Arendt está insinuando el camino que luego la llevará a recuperar el juicio reflexionante de Kant. Surge, entonces, una problemática en torno de la relación entre la comprensión y el juicio. ¿Es necesario comprender para poder juzgar? ¿Son acaso facultades independientes o se encuentran estrechamente vinculadas?

En una primera instancia, es posible encontrar algunos parecidos entre la comprensión y el juicio; ambos son procesos inacabados que nos acompañan a lo largo de nuestra vida, y se encuentran estrechamente vinculados con “la facultad de la imaginación que Kant denominó *Einbildungskraft* y que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción” sino que constituye una “herramienta importante de cognición”¹⁴. Sin embargo, la cuestión del juicio aparece apenas esbozada en esta primera etapa de Arendt –que se extiende hasta 1954-, y recién frente al caso Eichmann, en 1963, Arendt retoma esta cuestión, a la que se abocará con detenimiento en 1970 en el marco de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, y en donde la imaginación también ocupa un papel destacado en su análisis. Tal vez, la imaginación pueda constituir un hilo conductor entre el primer abordaje arendtiano de la comprensión, hasta 1954, y su posterior análisis del juicio. En este sentido, cabe destacar que las interpretaciones de algunos pensadores de orientación habermasiana, tales como Seyla Benhabib¹⁵ y Albrecht Wellmer¹⁶, suelen otorgar escasa relevancia al papel de la imaginación en la concepción arendtiana del juicio. Consecuentemente no pueden dar cuenta de la relación entre la comprensión y el juicio, y culminan en una posición dicotómica que sólo encuentra contrastes entre ambos.

En su réplica a Eric Voegelin respecto de su libro sobre el totalitarismo, así como también en varios escritos de comienzos de los años 50, Arendt ya advierte que la imaginación constituye una facultad estrechamente vinculada con la comprensión, y señala que la había empleado “de manera consciente” en su estudio del totalitarismo, lo que dio lugar “a una aproximación al tema que resulta crítica en relación con casi todas las interpretaciones de historia contemporánea”¹⁷. La relevancia de la imaginación reside en que nos permite ver las cosas desde diversas perspectivas, alejándonos de aquellas que se encuentran muy próximas y acercándonos a aquellas que nos resultan extrañas. “Este distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales”¹⁸. La comprensión requiere del auxilio de la imaginación porque no se reduce a la experiencia de lo dado, ni tampoco levanta barreras abstractas que se alejan inevitablemente del mundo. En este sentido, la imaginación obraría como la denominada “amplitud de

¹³ *Ibíd.*, p. 391.

¹⁴ Arendt, Hannah: “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 486.

¹⁵ Benhabib, Seyla: “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006.

¹⁶ Wellmer, Albrecht: “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 259-280.

¹⁷ Arendt, Hannah: “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 486.

¹⁸ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 393.

mente” que nos permite pensar desde diversas perspectivas. A través del análisis de la imaginación, creemos que es posible encontrar una clave de lectura para repensar la articulación entre la comprensión y el juicio.

(iii) En relación con el tercer problema, es preciso advertir que la comprensión no constituye un proceso de deducción o explicación causal, porque no produce resultados definitivos, sino que su “resultado” es la generación de sentido o significado. Asimismo, comprender un fenómeno no implica reducirlo a un cúmulo de factores previos de los cuales pueda deducirse, sino mostrar su singularidad en relación con otros acontecimientos. A diferencia de las ciencias naturales que se ocupan de eventos recurrentes, la comprensión trata con las acciones humanas y éstas son acontecimientos irrepetibles, por eso la deducción y la causalidad resultan ajenas a ella. Pretender explicar causalmente una acción es negar su carácter contingente y singular, disolviéndolo en causas o premisas que pueden delimitarse exhaustivamente. Por el contrario, Arendt sostiene que “no sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de ‘causas’ pasadas que podamos asignarle [...] sino que el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo [...] El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste”¹⁹. Si bien el acontecimiento no puede deducirse de su pasado, constituye una cristalización del mismo. Arendt utiliza la palabra “cristalización”, según Fina Birulés, como “metáfora de la contingencia”²⁰, para mostrar que un fenómeno que se configuró de una determinada manera también podría haberlo hecho de otra forma. Así como no hay una relación necesaria entre los elementos que confluyen en una cristalización, tampoco hay una conexión íntima entre los elementos que originaron el totalitarismo –recuérdese la observación de Arendt respecto de la falta de unidad deliberada entre las tres partes del libro-. Más bien la cristalización nos remite a una constelación repentina que da forma a un fenómeno sin rehusar de la singularidad del acontecimiento.

De este modo, la comprensión entendida como iluminación producida por la irrupción de un acontecimiento, constituye la clave para una aproximación al pasado que preserve su singularidad y su contingencia potencial²¹. “La historia sin acontecimientos se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico que se despliega en el tiempo”²². En este punto, se hace manifiesta la apropiación por parte de Arendt de la herencia de Walter Benjamin²³, cuestión en la que profundizaremos porque creemos que puede darnos una clave para entender la peculiaridad de la concepción de Arendt en donde la narración articula continuidad y discontinuidad en torno de la dinámica disruptiva del acontecimiento. Así, cuando el acontecimiento irrumpe, ilumina el pasado, haciendo que éste cobre sentido en relación con lo sucedido posteriormente. Entonces, surge una narración o relato (*story*) porque el acontecimiento ordena el pasado presentándolo como el comienzo de acciones que finalizan y cobran sentido con el advenimiento del acontecimiento. “La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que

¹⁹ *Ibíd.*, 386-87.

²⁰ Birulés, Fina: “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 44.

²¹ En este sentido, para Arendt no es posible ni deseable realizar una explicación concluyente del pasado.

²² Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 388.

²³ Hemos indagado en torno de la influencia de las denominadas “Tesis de filosofía de la historia” en el pensamiento de Arendt en nuestra tesis de licenciatura “Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt”, véase especialmente el capítulo 2 titulado “Historia y discontinuidad: la exaltación de la revolución. Los rastros de Benjamin en la obra de Arendt”. Véase también: Leibovici, Martine: “En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia”, en *Al Margen*, Bogotá, marzo-junio 2007, pp.194-221.

puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin”²⁴. La comprensión, entonces, es una actividad cognitiva que otorga sentido a las acciones pasadas, colocándolas en una trama narrativa organizada en torno del acontecimiento.

Sin embargo, a partir de 1955 se producen varios desplazamientos en el pensamiento de Arendt y uno de los más llamativos es que el tema de la comprensión (*understanding/Verstehen*) es relegado a un segundo plano, no constituyendo prácticamente una preocupación en sus escritos posteriores. Mientras que la narración que había sido abordada a partir de la comprensión, pasa a ocupar un lugar relevante. Pero bajo la aparente continuidad en torno de la problemática de la narración, también hay que señalar un desplazamiento. De acuerdo con Sánchez Muñoz, hasta 1954, Arendt utiliza la narrativa como metodología para abordar el totalitarismo en particular, y para el estudio de la historia, en general; mientras que en *La condición humana* y en otros escritos remite a la narrativa en relación con el problema de la identidad y de la acción²⁵. Sin embargo, creemos que es necesario realizar algunas objeciones respecto del uso de la narración como metodología. En primer lugar, la narración en este primer uso que hemos presentado someramente se encuentra inserta en el marco de referencia más amplio de la comprensión. En segundo lugar, Arendt señala, en consonancia con Heidegger, que esta comprensión narrativa no es sólo una actitud del historiador o del teórico, sino que es una actitud inherente a la vida misma de las personas. Incluso señala que la comprensión de las ciencias debe sustentarse en la “comprensión popular”²⁶ y sólo puede limitarse a mostrar los prejuicios en los que ésta se sustenta. Por lo cual, Arendt no está pensando la comprensión narrativa como una mera metodología sino fundamentalmente como un impulso vital cotidiano, del cual partimos en nuestros intentos “intelectuales” de comprender el mundo. A partir de estas consideraciones, creemos que es preciso revisar la relación entre comprensión narrativa y el posterior uso de la narración en relación con la identidad, puesto que ambas remitirían a situaciones existenciales de la vida diaria.

Por otra parte, Arendt señala en 1953 que: “la comprensión de los asuntos políticos e históricos, siendo tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: quién sea alguien en verdad, es cosa que sólo sabremos después de muerto ese alguien”²⁷. De manera que, ya está esbozando una conexión entre comprensión narrativa e identidad, por lo cual es necesario relativizar el giro que propone Sánchez Muñoz entre la comprensión vinculada a la historia en una primera etapa, y el posterior abordaje de la narración en relación con la identidad. En cambio, en un principio, parece más atinada la propuesta de Richard Bernstein que señala que la principal “contradicción” en el pensamiento de Arendt se produce entre la perspectiva del actor y la del espectador²⁸. Así, en la cita precedente Arendt abordaría la identidad desde el punto de vista del espectador, es decir, de aquel que puede ver el final de una vida o de una sucesión de acontecimientos. Mientras que en *La condición humana*, el vínculo entre narración e identidad se establecería desde el lugar de los actores que interactúan en la esfera pública. Pero la limitación de esta interpretación reside en que supone que el actor y el espectador pueden ser pensados por separado, cuando los desarrollos de Arendt procuran demostrar precisamente lo contrario. El actor

²⁴ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 387.

²⁵ Sánchez Muñoz, Cristina: *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 60.

²⁶ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 377.

²⁷ *Ibíd.*, p. 373.

²⁸ Bernstein, Richard: “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador”, en *Perfiles filosóficos*, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 1986, pp. 253-271. En este artículo, Bernstein concluye que Arendt “jamás reconcilió esta tensión” entre la perspectiva del actor y la perspectiva del espectador. (p. 270).

no puede constituirse sino en y desde la posición del espectador. De este modo, como señala Jacques Taminiaux: “la forma específicamente humana de ésta [la *vita activa*] reside en el aparecer público. Pero no hay aparecer sin espectador que pueda juzgar sobre él [...] El acontecimiento en su aparecer, con sentido, pues importa para el mundo, [...] llama a un juicio que, desprendiéndose de él para hacerse su espectador, discierna lo que favorece al mundo común y lo que lo amenaza”²⁹.

Paul Ricoeur advirtió claramente el carácter inescindible de las perspectivas del actor y del espectador al caracterizar la concepción de la identidad narrativa en Arendt³⁰. El “quien” del actor se va mostrando a través de sus acciones y de sus palabras, pero no al modo de un producto realizado por un autor, sino más bien en una dimensión que implica que el agente actúa y al mismo tiempo padece las circunstancias de las relaciones en las que se desenvuelve su acción. Así, uno mismo es actor y espectador, en cierta medida, de la historia de su vida, pero también los otros son actores y espectadores de esa historia. “L’histoire d’une vie est une sorte de compromis issu de la rencontre entre les événements initiés par l’homme en tant qu’agent de l’action et le jeu de circonstances induit par le réseau des relations humaines”³¹. En *La condición humana*, como así también en otros escritos de Arendt³², hay numerosos pasajes que pueden ser interpretados en términos de identidad narrativa: “mediante la acción y el discurso, los hombres *muestran* quiénes son, *revelan* activamente su única y personal identidad y hacen su *aparición* en el mundo humano”³³. Sin embargo, quisiéramos realizar algunos señalamientos al respecto en los que será preciso ahondar. En primer lugar, en esta cita, Arendt se refiere a la identidad en relación con el discurso y no con la narración. Por eso, es necesario analizar si estas nociones resultan homologables, o si, por el contrario, implican una distinción que no es posible soslayar³⁴. En segundo lugar, puede apreciarse que Arendt utiliza términos tales como “mostrar”, “revelar” y “aparecer” que denotan un carácter fenoménico de la identidad. En este sentido, tal vez, la concepción narrativa de la identidad, no permita dar cuenta cabalmente de este componente fenoménico de la identidad. Así, desde la perspectiva de Ricoeur, en Arendt “la acción encuentra, finalmente, su estabilidad en la coherencia de una historia narrada que *dice* el «quien» de la acción”³⁵. Por nuestra parte, procuraremos poner de manifiesto que para Arendt la identidad no se *dice* en una historia como pretende Ricoeur, sino que más bien se *muestra* a través de la acción y del discurso. Para ello, retomaremos la distinción benjaminiana entre el mostrar y el decir³⁶, y en este marco, examinaremos la

²⁹ Taminiaux, Jacques: “Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 145.

³⁰ Véase, Ricoeur, Paul: *Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI, 1995.

³¹ Ricoeur, Paul: “Préface”, en Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, France, Calmann-Lévy, 1983, p. XXI.

³² Véanse especialmente, Arendt, Hannah: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” y “Isak Dinesen 1885-1963”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, y también Arendt, Hannah: “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

³³ Arendt, Hannah: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001, p. 203. El subrayado es mío.

³⁴ Cuando Benjamin utiliza el montaje, la palabra resulta indispensable, pero no se organiza en torno de una estructura narrativa.

³⁵ Ricoeur, Paul: *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996, p. 204, nota al pie nº 38, el subrayado es mío.

³⁶ Véase, Benjamin, Walter: *Libro de los Pasajes*, edición de Rolf Tiedemann y trad. de Luís Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 464, tomo N 2 a, 3. Si bien, hay una primacía en Benjamin del mostrar en relación con el decir, y de ahí la relevancia del arte, su concepción de las imágenes dialécticas remite también a elementos discursivos, constituyendo así el

posibilidad de concebir a la narración como un paliativo que ofrece cierta perdurabilidad a la inasible identidad fenoménica. Asimismo, la recuperación por parte de Ronald Beiner del “carácter fenoménico de la política”³⁷ puede contribuir a esclarecer esta dimensión de la identidad.

Procuramos sostener, entonces, que hasta 1954, Arendt se concentró en la comprensión, mientras que en los años posteriores adquirió relevancia la cuestión de la identidad y de la narración –aunque no necesariamente de la “identidad narrativa” porque esto se ha tornado cuestionable por ahora-. Consideramos importante diferenciar estos dos momentos: el de la comprensión y el de la narración, puesto que su relación ha sido escasamente abordada por los intérpretes de la obra de Arendt, que han enfatizado la distinción entre un período centrado en la narración y otro posterior delimitado en torno del juicio, en el que a continuación nos detendremos someramente.

Por último, entonces, a partir de 1969, podemos identificar una tercera etapa en el pensamiento de Arendt, en donde la problemática de la narración es reemplazada por la del juicio. Esquemáticamente podríamos decir que mientras que la primera etapa se aboca a la comprensión, la segunda se ocupa fundamentalmente de la narración, y en la tercera predomina la tematización del juicio. Una cuestión básica a indagar es por qué se produjeron estos desplazamientos y en qué medida su último abordaje en relación con el juicio recrea o recupera las problemáticas de la comprensión y de la narración. Resulta indudable que tanto la comprensión como la narración son actividades del espíritu, sin embargo, Arendt sólo contemplaba tres partes para su obra inconclusa sobre *La vida del espíritu*: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Por lo cual, o bien Arendt ha desestimado sus concepciones previas en torno de la comprensión y de la narración, o bien éstas pueden reconfigurarse al interior de alguna de estas instancias de la vida del espíritu.

En la interpretación de Beiner “los escritos de Arendt sobre el juicio pertenecen a dos fases más o menos distintas: la primera es práctica; la segunda, contemplativa [...] Arendt propone *dos* concepciones diferentes del juicio (la primera relativa al mundo de la *praxis*, la segunda al de la contemplación)”³⁸. En consonancia con esto, Benhabib considera que “las reflexiones de Arendt sobre el juicio vacilan entre el juicio como facultad moral que guía la acción, frente al juicio como facultad retrospectiva, que guía al espectador o al narrador de historias”³⁹. Estas interpretaciones conciben al pensamiento arendtiano como estructurado en torno de una dicotomía entre actor-espectador, que da lugar a perspectivas en pugna en torno del juicio. Así, orientaciones filosóficas tan disímiles, tales como el comunitarismo de Beiner, la teoría crítica habermasiana de Benhabib y de Wellmer, y el pragmatismo de Bernstein, entre otras, confluyen en encontrar en Arendt una tensión irreductible entre dos concepciones del juicio. La mayor limitación de estos enfoques consiste en que dejan incólumes ciertas dicotomías que Arendt estaba desafiando, a través de la consideración de la actividad del juicio como una actividad vital y del reconocimiento de un estrecho vínculo entre la comprensión cotidiana y la comprensión de la “ciencia”. Tendencias que se ponen de manifiesto tempranamente cuando Arendt advierte que “el ojo del historiador es sólo la mirada, disciplinada científicamente, de la comprensión humana”⁴⁰. Esto no implica

momento culminante en la confluencia entre el mostrar y el decir.

³⁷ Beiner, Ronald: “Ensayo interpretativo”, en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003, p. 193. Véase también, Beiner, Ronald: *El juicio político*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1987.

³⁸ Beiner, Ronald: “Ensayo interpretativo”, p. 63.

³⁹ Benhabib, Seyla: “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, p. 141.

⁴⁰ Arendt, Hannah: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 387.

negar la existencia de variaciones en la concepción del juicio de Arendt, pero brinda elementos para repensar sus articulaciones y la íntima conexión existente entre la posición del actor y del espectador. Para ello, será preciso develar la reapropiación de Heidegger por parte de Arendt, que frecuentemente no resulta explícita y abiertamente reconocida, sino recién en sus últimos escritos.

Para finalizar, quisiéramos señalar que las interpretaciones de Beiner, de Benhabib y de Wellmer, también convergen en el impulso por restituir el vínculo entre juicio y racionalidad, que Arendt explícitamente había rechazado al recuperar los juicios estéticos de Kant y no sus desarrollos de la *Crítica de la razón práctica*. De este modo, Wellmer busca en Arendt “la doctrina no escrita de la razón” y observa críticamente que “debido a los presupuestos que Arendt comparte con Kant, no hay sitio en su pensamiento para una noción ampliada de racionalidad que le permita vincular el juicio reflexivo con el argumento racional”⁴¹. Estas perspectivas obstinadas en el restablecimiento de pretensiones de validez universales fundadas racionalmente, encuentran dificultades para dar cuenta de por qué Arendt se concentró exclusivamente en una lectura de *La crítica del juicio* de Kant para reconstruir su filosofía política. Precisamente esta actitud, constituye una subversión de la filosofía kantiana que, en disonancia con lo que sostiene Wellmer, rompe completamente con sus presupuestos “que implican [entre otros] una concepción cientificista de la verdad”⁴². Por eso, resultará necesario adentrarse críticamente en la interpretación que Arendt realiza de esta obra de Kant. Ernst Vollrath señala que: “Arendt sabía perfectamente que para Kant la *Crítica del Juicio Estético* no tenía absolutamente nada que ver con lo político, sino con lo bello, es decir, con el juicio sobre lo bello. Pero para ella lo bello y lo político están vinculados por características comunes”⁴³. A partir de esto, será posible ver a Kant a la luz de una nueva relación con la tradición filosófica moderna. Sólo así puede entenderse que para Arendt “hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción”⁴⁴. Así, Arendt piensa con la tradición para embestir contra esa misma tradición. Este es el camino que tendremos que recorrer, para desentrañar la compleja trama en torno de la comprensión, la narración y el juicio que atraviesa la obra de Hannah Arendt.

⁴¹ Wellmer, Albrecht: “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, p. 265.

⁴² *Ibíd.*, p. 264.

⁴³ Vollrath, Ernst: “Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant desde una perspectiva política”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Venezuela, Nueva Sociedad, 1994, p. 155.

⁴⁴ Arendt, Hannah: “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 18. Esta recuperación de Kant, resulta en cierta medida paradójica, puesto que en Kant prevalece el análisis de la filosofía práctica, y es a partir de ella que deduce su filosofía política. Además, como advierte Vollrath, Kant identifica lo político con lo estatal y por eso se refiere al estudio de la política como *Staatswissenschaft* o *Staatslehre* (op. cit., p. 154).