

historia. Ésta es un devenir, que va del *ya-no* al *aún-no*. La verdad es un momento de dicho devenir. Hay verdad en la historia, pero es momentánea, nunca definitiva. O, dicho de otra manera, va siendo definitiva sin serlo. En este sentido, la historia nunca es presente, sino rememoración y proyecto. Presente es la conciencia histórica: saber es *saber siempre ahora*.

Como relato, la historia empieza en el futuro, el lugar del deseo realizado, que nos conduce al pasado en busca de antecedentes, para recalar, por fin, en el presente, lugar del sentido. Hay dialéctica porque el pensamiento sólo puede pensar, valga al plenoasmo, si se mueve como se mueven las cosas en el tiempo. Y hay otra instancia dialéctica más, la que confronta al Ser, homogéneo e idéntico, con la pluralidad y heterogeneidad de los entes.

Ni el mundo ni la historia tienen sentido, ni dado por la naturaleza ni por Dios. Pero el hombre no acepta el sinsentido de lo real y puede llegar a producir sentido, convirtiendo el mudo acontecer de la historia en narración. Los hechos memorables no justifican el pasado, pero salvan su sentido y el sentido de la vida presente, donde se concilian la contemplación y la acción. A su vez, los relatos se convierten en pasado y son resignificados (*re-sentidos* sería la palabra correcta, si no estuviera tan connotada por el uso segundo), lo que hace del sentido una cuestión del devenir (significado sin sentido) y no del ser (sentido sin significado). El sentido significa al hecho, convierte su mera facticidad en signo. Y ésta es la escritura de la historia.

«Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión» asegura Arendt. Nuestro tiempo no es un dato, pues, sino una actividad que tiene los límites de quienes la comprendemos. La mera acción no es la historia, como creen los activistas que acaban en terroristas. Tampoco involucrarse en una revolución rompe el sinsentido del mundo y la relación absurda que el hombre mantiene con él, como proponían, en la posguerra, Sartre y Merleau-Ponty, sin advertir que involucrarse en una revolución es aceptar el sentido dado a la historia por el ciclo natural de los eventos.

Más bien Arendt ve en la historia (de nuevo, Hegel, a pesar de los pesares) el lugar de la reconciliación entre el hombre y su razón, reconciliación momentánea, porque la historia es vida, o sea proceso, y carece de la facultad de detenerse para nada definitivo. La razón es correlativa al mundo pero no le es coextensiva: lo irracional, lo malo, es irreductible y finge la infinitud. Poder contar la historia no elimina el mal, pero permite comprender lo que ocurre. En sentido estricto, los hechos históricos carecen de razón, porque sólo ocurren una vez, y de lo único no hay razón. Entonces: el sentido racional de estos hechos no ha de buscarse en ellos mismos, sino en otro lugar, el lugar de la narración, que ordena los hechos y los torna comparables. Escribir la historia es, como ironizaba Marx, profetizar el pasado.

La historia concilia, tal vez, otra contradicción humana, que ya descubrieron —como casi todas las cosas— los griegos: el conflicto entre fatalidad y responsabilidad, que se unen en la condena a la libertad, suprema paradoja de la condición humana. «La historia en sí misma hace al hombre responsable de logros que no son suyos y de consecuencias que no había previsto» dice Arendt.

Lo que no concilia la historia es el desgarramiento entre el hombre y el mal. El mal es inhumano y sólo el hombre puede cometerlo; he allí su condición trágica. En el mal no hay nada, siquiera nada radical. Por eso es impensable y, en consecuencia, irreductible. Profundo y radical sólo puede serlo el bien.

La inexistencia ontológica del mal ya había sido pensada por Platón y Agustín. Lo malo es un error de percepción de lo bueno y, por ello, una privación del bien: Lucifer no es una criatura mala sino un ángel caído. El mal manifiesta, entonces, un bien que se ignora. Hacer el bien es pensar (pensar lo anterior, por ejemplo) y hacer el mal es no pensar, aceptar la ciega realidad de las cosas, su inarticulada positividad.

En la historia, la aparición del mal es la condición negativa de la libertad, que es, a su vez, conciencia negativa de la opresión. El bien, por contra, ha de ser radicalmente tal, prescindiendo de la dialéctica entre medios y fines. Tampoco le sirven los códigos morales fijos y cerrados. El punto de partida de la ética no es el código, sino la escisión interna de la conciencia, que implica una escisión ontológica: el yo se desprende del yo mismo. Somos éticamente libres cuando aceptamos la vida como una condena a vivir con nosotros mismos.

Estas derivas arendtianas intentan resolver el problema del mal radical, según se venía planteando desde Kant. Arendt concluye que el mal existe pero tan difundido que llega a ser banal. No afecta a la naturaleza humana ni proviene de ninguna falla original de nuestra condición. Por tanto, la humanidad no debe ser juzgada por el acto malo de un individuo o un grupo. El nazismo y sus campos de la muerte, no hacen naturalmente malo al ser humano, que tampoco es naturalmente bueno, ya que la inocencia carece de importancia moral. Quien no distingue el bien del mal no es un animal ético, no ha salido aún de su prehistoria moral. El hombre, pues, no es radicalmente bueno ni malo, sino radicalmente libre, lo cual resulta insoslayable: el hombre es trágicamente libre y no tiene otro lugar donde representar esta tragedia de la libertad, que la historia.

3

Distinta entre contrarios, tampoco la condición judía le valió de lugar donde establecer una identidad. En tiempos del nazismo, que pasó en

parte en Alemania y, mayormente, en el exilio que se convertiría en lugar de arraigo, Arendt pensó que el judaísmo era el trabajo político que correspondía a todo judío. Éste es advenedizo o paria y sólo como paria puede adquirir conciencia política. Pero en todo tiempo se manifestó contraria a que existiera un partido político judío, como tampoco alentaba movimientos políticos feministas. El judío y la mujer debían contextualizar sus reivindicaciones, luchando por los derechos humanos, en el marco de los movimientos sociales de carácter general.

En su caso, lo dramático de su condición provenía de que no era religiosamente judía. El dilema emanaba de los otros: ¿se puede ser judío y seglar, se nace judío porque la mirada del no-judío, fatalmente, define al judío? Si bien en *Los orígenes del totalitarismo* concede un lugar exagerado al movimiento sionista como centro de la problemática mundial –y aún en la definición misma del nazismo–, luego, cuando se juzgó al criminal de guerra Eichmann en Jerusalén, las relaciones con las organizaciones judías se deterioraron seriamente.

Arendt no criticó a los judíos como tales, sino su nacionalismo, su narcisismo colectivo, que llevó a muchos a creer que la persecución se originaba en la envidia que provocaba su superioridad racial (más o menos lo que Hitler creía de los alemanes, envidiados por latinos y eslavos). Los judíos, según Arendt, habían dejado de creer en Dios y sólo creían en sí mismos. El colmo llegó cuando propuso que Eichmann fuera juzgado por un tribunal internacional, ya que sus crímenes no eran tales para la ley alemana de su tiempo, y tampoco eran meros delitos contra los judíos, sino atentados contra la humanidad. Juzgarlo dentro del gueto era disminuir la dimensión de su responsabilidad ante el género humano. No faltó quien acusara a Arendt de colaborar con la defensa de Eichmann. Seguramente, se trataba de un mal lector de nuestra ensayista. Desde luego, pensar que la historia tiene un centro y que ese lugar central estaba señalado por Dios como la parcela del pueblo elegido, no podía ser creencia de Hannah Arendt. Más bien podía ocurrir lo contrario: que desde distintos lugares de la humanidad, diversas lenguas, diversas voces, diversos individuos, imaginaran un Dios similar, un Dios que no podía tener cara, idioma ni nombre propios.

Blas Matamoro

Bibliografía

HANNAH ARENDT: *La condición humana*, traducción de RAMÓN GIL NOVALES, Seix Barral, Barcelona, 1974.

– *De la historia a la acción*, traducción de FINA BIRULÉS, introducción de MANUEL CRUZ, Paidós, Barcelona, 1995.

– *Sobre la revolución*, traducción de PEDRO BRAVO, Alianza, Madrid, 1988.

– *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de GUILLERMO SOLANA, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

MANUEL CRUZ y FINA BIRULÉS (editores): *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

ELISABETH YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1993, traducción de MANUEL LLORIS VALDÉS.



Hannah Arendt, vista por Loredano