

La memoria tras el fin de la modernidad en Hannah Arendt

Memory after the end of Modernity in Hannah Arendt

NOELIA BUENO GÓMEZ*

Resumen: Hannah Arendt vincula el final de la modernidad a un acontecimiento histórico concreto, el ascenso de los totalitarismos. Tal acontecimiento habría supuesto, según la autora, un corte en la historia y la tradición, una brecha entre un pasado de repente ajeno y un futuro imprevisible. En esta comunicación replanteo las soluciones de Arendt ante el problema de cómo puede recordarse y contarse aquello que, habiéndose roto la historia y la tradición filosófica, no se puede comprender con las categorías tradicionales de significación. Dichas soluciones consisten en: un método filosófico fenomenológico, una defensa de una «historia de los acontecimientos» (no de los procesos) y una defensa del pensamiento libre, capaz de enfrentarse a la realidad con sus propios recursos.

Palabras clave: fin de la modernidad, totalitarismos, memoria.

Abstract: Hannah Arendt connects the end of Modernity with a historical specific event: the ascent of Totalitarianisms. According to Arendt, that event would have supposed a cut in History and Tradition, a gap between a suddenly foreign past and an unforeseeable future.

In this article I restate Arendt's solutions to the problem of how can be reminded and told what, after the break in History and Philosophical Tradition, it is not possible to understand through the traditional categories of significance. This solution consists on: a phenomenological philosophical method, a «History of events» instead of a History of process and a defense of free thinking, capable of facing the reality with his own resources.

Key words: end of Modernity, Totalitarianism, memory.

Fecha de recepción: 25 marzo 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Departamento de Filosofía, Universidad de Oviedo. c/ Teniente Alfonso Martínez s/n, 33011, Oviedo. UO158765@uniovi.es. Es autora de «Del concepto kantiano de juicio a la reflexión estética actual», *Círculo Hermenéutico, Revista del Seminario de Estética y Semiótica* (Oviedo), nº7 2008, pp. 5-12 y de «Ser y apariencia en el mito de la caverna», en Domínguez, V. (ed.): *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. Págs. 179-192.

Agradezco al profesor Francisco Javier Gil la lectura y comentarios de este artículo, escrito durante el disfrute de una Beca FPU concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2008-06054/FISO.

1. El fin de la modernidad

Cuando se entierra una época,
 no se cantan los salmos:
 cardos, ortigas
 adornan el ataúd.
 Y sólo los enterradores trabajan
 con entusiasmo. Su negocio no espera.
 Y hay silencio, Dios, tanto
 que se oye el paso del tiempo.
 Y flotando se aleja luego la época
 como un cadáver en los ríos del deshielo,
 pero el hijo no reconoce a la madre
 y el nieto se aparta angustiado.
 y se inclinan más aún las cabezas
 y se mueve la luna como un péndulo.

Así es –sobre el París aniquilado
 pesa ese silencio...

Anna Ajmátova¹

Anna Ajmátova retrata, en este poema, el final de un período. *No se cantan los salmos* porque el pasado ha perdido su significado, los relatos que han fraguado el sentido del presente y orientado el futuro no dicen nada. Hay silencio, no porque se olvide lo que sucede, sino porque la imaginación y la comprensión, una vez perdidos los referentes tradicionales para pensar lo que ocurre, se han quedado sin categorías, sin recursos. Hay silencio cuando se asiste con total perplejidad al final de una época, final evidenciado por la completa inutilidad de los conceptos tradicionales para tratar de pensarlo y comprenderlo. La ruptura de la tradición es puesta de manifiesto en el poema por el hecho de que el hijo no reconoce a la madre, por la angustia del nieto. La línea generacional se resquebraja. Sin pasado y sin saber cómo articular la memoria caben la pérdida del hombre y del mundo o bien la mirada sería atrás y más atrás en busca de la manera en que los antiguos supieron empezar de nuevo y de cómo dieron sentido en su contexto a los conceptos que ahora ya no sirven. En esta última línea va la propuesta de Hannah Arendt.

La inadecuación de las categorías tradicionales para comprender la experiencia totalitaria es lo que, para Arendt, pone de manifiesto que tal experiencia constituye el final de una etapa². Los totalitarismos ratificaron brutalmente que no existe una esencia humana

1 A. Ajmátova y M. Tsvetáieva: *El canto y la ceniza. Antología poética*. Selección y traducción de Monika Zgustova y Olvido García Valdés. Barcelona, Debolsillo 2008.

2 Ni el desafío contra la metafísica tradicional ni la rebelión del siglo XIX contra la tradición ocasionaron realmente la ruptura en la historia. «Tal ruptura nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación. La dominación totalitaria como un hecho

(quitándoles a los seres humanos recluidos en los campos de concentración su condición de humanos, reduciéndolos a un conjunto de puros instintos biológicos sin artificialidad), que las nociones tradicionales de mal, crimen, castigo, inocencia, muerte, historia o verdad, entre otras, deben ser reconsideradas porque ya no son aplicables al presente de los acontecimientos humanos.

La primera categoría que los totalitarismos han venido a trastocar es la de naturaleza humana. El concepto de esencia humana ya había sido puesto en cuestión con anterioridad, pero nunca antes había quedado tan expuesta su total inoperancia. Nunca antes los hombres habían sido convertidos en seres superfluos, en meros animales humanos sometidos sólo a las reacciones propias de un ser vivo sin identidad ni personalidad, incapaz de pensamiento y de acción. La dominación total es la única forma de eliminar los imprevistos que siempre cabe esperar de las acciones humanas cuando se dan las condiciones de libertad. El modo de lograr esta espeluznante dominación total (posible sólo en los campos de concentración) es descrito por Hannah Arendt como un proceso controlado y planificado que consta de tres fases: el asesinato de la persona jurídica, el asesinato de la persona moral y el asesinato de la individualidad³, de lo que le es más propio al ser humano, su ser distinto de los otros que se muestra en su capacidad para actuar espontáneamente, de manera novedosa, imprevisible o inesperada. Los totalitarismos destruyen a cada uno de los hombres y destruyen también sus relaciones, puesto que la destrucción pasa por el aislamiento de cada uno de ellos y de todos ellos con respecto al mundo exterior a los campos de exterminio. *Se inclinan aún más las cabezas* y no se miran entre sí. De esta manera, los dominadores están bien seguros de controlar perfectamente las reacciones de los individuos y del grupo, no cabe esperar una acción extraña o distinta, ni siquiera un suicidio, y mucho menos una rebelión.

Muchas de las otras categorías trastornadas por la dominación total (es difícil determinar hasta dónde llegan los efectos de esta destrucción categórica de significados) están vinculadas directamente al proceso de destrucción de la persona o a sus resultados. Los valores tradicionales de bien y mal quedan profundamente trastocados en ese proceso, a propósito del asesinato de la persona moral. Una de las macabras formas en que se lleva a cabo éste es pervirtiendo a las víctimas al obligarlas a elegir entre el mal y el mal, de tal forma que su conciencia queda confundida por el hecho de verse a sí mismas participando como verdugos. Además del caos de valores, Arendt considera que los totalitarismos han puesto de manifiesto una nueva dimensión del mal nunca antes experimentada por el hombre, aunque quizás sí imaginada en el concepto de Infierno. Se trata del mal extremo, especialmente diseñado para aniquilar al ser humano, y no sólo para matar o hacer sufrir.

En este trastorno de los valores morales está implícito un trastorno de las nociones clásicas de víctimas y verdugos. Las víctimas, cuya inocencia, piensa Arendt, es absoluta en tanto que la magnitud del daño al que son sometidas es descomunal, son convertidas en verdugos

establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente». H. Arendt: «La tradición y la época moderna», en H. Arendt: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003, pp. 46.

3 H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 552.

de otras víctimas. Desde la perspectiva del asesinado, su asesino es un verdugo, y no una víctima. Pero a menudo ni siquiera la víctima se siente del todo inocente, puesto que ella misma ha sido previamente obligada a cometer crímenes. Arrastradas al caos se vieron también las nociones tradicionales de castigo, culpa y crimen. ¿Cómo denominar, por ejemplo, «criminales» a unos actos para los que no cabe pensar ningún castigo o reparación⁴?

Pero acaso una de las cosas que más sorprende a la comprensión que opera según las categorías tradicionales es que no es la utilidad (en términos de conseguir el interés propio, el poder, etc.⁵) el fin último que buscan los líderes y ejecutores totalitarios. Como forma extrema de ideología, el totalitarismo busca llevar a término el desarrollo lógico de una idea que se desenvuelve ajena a la experiencia. La dominación total es el recurso que utiliza para tratar de controlar las seguridades e imprevistos de la experiencia. Cuando ésta es efectiva, es factible comenzar a asesinar a un pueblo entero, si eso es lo que se deduce de la premisa anterior, porque, eliminada la libertad de acción y limitadas las capacidades mentales al frío razonamiento lógico, sin pensamiento, no quedan reparos acerca de que todo puede hacerse.

La categoría tradicional de asesinato también aparece cuestionada por la crudeza de la experiencia de los campos de concentración, según la explica Arendt. El asesinato, en sentido tradicional, ponía fin a la vida del asesinado, pero no eliminaba su existencia, puesto que permanecía la memoria. Los totalitarismos buscan, sin embargo, destruir la memoria de aquellos que después eliminan. Borran su nombre de todos los censos y, mediante el aislamiento y el terror, procuran que sus familiares y amigos no intenten buscarlos y, más aún, que corten con ellos todo vínculo visible e invisible⁶. El resto del olvido viene impuesto por la desaparición efectiva de todos aquellos que eran enviados a los campos: simplemente eran sacados del mundo de los vivos.

Asesinar la memoria de las víctimas es, para Arendt, asesinar también su existencia, y esta forma extrema de asesinato (por llamarla así) no habría tenido precedente en la historia del mundo occidental. Pero borrar el recuerdo de los asesinados tendría una serie de implicaciones más, que afectan a la noción de muerte. En *La Condición Humana*, Arendt entiende que la identidad, el quién es una persona se revela por completo solamente tras su muerte, a los ojos del narrador o el biógrafo⁷. Las personas no son dueñas por completo de su identidad, que se va revelando a través de sus acciones (cuyas últimas consecuencias nunca pueden controlar ni prever) y que sólo cobra sentido al final. Desde esta perspectiva, robar a los hombres su historia y la posibilidad de que su identidad revele todo su significado, sustrayendo su nombre de la memoria de los vivos, conlleva una nueva y terrible forma de asesinato que elimina el ser vivo, al ser humano y a toda posible vida futura (al robarle la posibilidad de ser inmortal).

4 *Ibíd.*, pp. 536.

5 *Ibíd.*, pp. 556.

6 «Están prohibidos el dolor y el recuerdo. En la Unión Soviética una mujer presentará una demanda de divorcio inmediatamente después de la detención de su marido para salvar las vidas de sus hijos; y si su marido regresa, le arrojará indignada de la casa.» *Ibíd.*, pp. 548.

7 El quién es uno nace «cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia». H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 216.

De esta manera, la muerte, en sentido tradicional, tampoco hace justicia al fin de la vida de los presos de los campos de concentración. Porque dejaba de poseer el sentido de ser el final de una vida vivida⁸, de una existencia, y era la última de varias muertes por las que ya había pasado el prisionero y que habían ido borrando su nombre de la lista de ciudadanos, su relación consigo mismo y su capacidad humana de emprender acciones.

El aura de irrealidad que posee el terror total, generada por la convicción de que simplemente estas cosas no ocurren⁹, dificulta hasta imposibilitarla la construcción de un relato acorde a lo sucedido por parte incluso de quienes lo vivieron. La magnitud del mal emprendido por los totalitarismos es tal que cuesta creer a los supervivientes, y a ellos mismos les cuesta creer lo que han vivido y lo que intentan contar. Porque al sentido común le cuesta creer que todo es posible, y esto es precisamente lo que han revelado los campos de concentración y exterminio. Tras la ruptura de la tradición, el hecho de que las viejas categorías no sirvan es un serio obstáculo no sólo para la comprensión, sino también para la construcción del recuerdo, para hacer memoria. Hasta ahora no todo era posible; ahora que todo es posible, mirar el mundo con los mismos ojos no nos permite comprenderlo.

2. La memoria

La memoria, dice Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, es «el poder que tiene el espíritu para hacer presente lo que es irrevocablemente pasado, y por tanto ausente a los sentidos: ha sido siempre el ejemplo paradigmático más plausible de la capacidad del espíritu para hacer presente lo invisible»¹⁰. La memoria trae al presente, único tiempo en que es posible el pensamiento, aquello sucedido irrevocablemente en el pasado.

La memoria está estrechamente vinculada al pensamiento. El pensamiento requiere el recuerdo¹¹ y no se puede recordar lo que no se ha pensado¹². El pensamiento, unido a la memoria, proporciona las raíces y el afianzamiento precisos para que la persona encuentre su arraigo en el mundo¹³. Todos los hombres poseen la capacidad de pensamiento, que, si se ejercita, pone al hombre a salvo de su propia banalidad. En el plano moral, que en la ética de Hannah Arendt es primordialmente subjetivo, el pensamiento y la memoria juegan un papel importante. El hecho de pensar no garantiza que los hombres vayan a actuar bien, pero da profundidad a la persona, evita la banalidad de las personas y la banalidad de sus actos. La memoria, por su parte, posibilita que se recuerden las propias acciones, lo cual en el ámbito moral es imprescindible para poder pensar sobre lo hecho, para valorar hasta qué

8 Los campos de concentración y exterminio «privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada». H. Arendt: «Dominación total», en *Los orígenes del totalitarismo*, Op. Cit., pp. 548.

9 *Ibid.*, pp. 534.

10 H. Arendt: *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 244.

11 «Todo pensamiento propiamente es un recordar una cosa». H. Arendt: *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 474.

12 «Nadie puede recordar aquello sobre lo que no ha pensado hablando consigo mismo». H. Arendt: «Some questions of Moral Philosophy», en *Responsibility and Judgment*. Edited and with an Introduction by Jeronme Kohn. Nueva York, Schocken, 2003, pp. 94. Hay edición española: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. La traducción es mía.

13 «Pensar y recordar, hemos dicho, es el modo humano de producir raíces, de tomar el lugar propio en el mundo, al cual todos llegamos como extraños» *Ibid.*, pp. 100. La traducción es mía.

punto puedo vivir con la persona que ha resultado de mi acción. El olvido encubre ante uno mismo las consecuencias de los propios actos y oculta la responsabilidad. La mejor manera de defenderse frente a una acusación es olvidarse de que uno ha cometido el delito.

Lo dicho hasta ahora acerca de la memoria se refiere al plano subjetivo. ¿Qué papel juega la memoria en el nivel intersubjetivo a la hora de construir la historia? Para Arendt, el recuerdo conecta la política con la historia. Sólo en el recuerdo se desarrolla el significado de un suceso. Una acción política pasa a la historia cuando es recordada y narrada¹⁴. Lo mismo que habíamos dicho para las acciones y las vidas individuales vale para los sucesos, en los que siempre hay implicadas varias personas, y no una sola: su significado completo se revela al final, cuando han terminado y son pensados, recordados y, finalmente, comprendidos.

El pensamiento concede profundidad, raíces a la persona. Pero es la comprensión la que genera sentido, significado. La comprensión no significa perdón; el valor de comprender los totalitarismos radica en que ésta es la única vía para «reconciliarme con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles»¹⁵. Pero además de la reconciliación, la comprensión es necesaria porque el futuro empuja a mirar al pasado. Saber que queda futuro obliga a mirar hacia atrás en busca de referencias. En el poema de Ajmátova, la angustia atenaza al nieto porque es él, el más joven, quien posee mayor proyección de futuro. Y para que se pueda realizar la comprensión es necesario elaborar el relato del recuerdo, esto es, construir la historia. Su contrario, el olvido, abona la posibilidad de que lo impensable se repita.

El problema es que para recordar, como para comprender o pensar, hacen falta unas categorías que permitan articular un discurso. Y los totalitarismos han trastornado y vuelto caótico el panorama de los valores, las opiniones y los conceptos, demostrando que las categorías tradicionales no sirven para explicar lo que de ellos se derivó. Al caos conceptual siguió, pues, la pérdida de significación y sentido. ¿Cómo recordar, pensar y comprender aquello para lo que no hay categorías de significación? ¿Cómo hacer historia al final de una época?

3. El método fenomenológico y el concepto de historia

Tras el diagnóstico de que la experiencia desborda las categorías de comprensión tradicionales y con la seguridad que ya no hay vuelta atrás ni renovación posible, la propuesta metodológica de Hannah Arendt consiste en dismantelar lo que ha quedado del edificio filosófico¹⁶ para proceder de nuevo con conceptos y distinciones que buscan su significación

14 «Política e historia: la conexión entre ellas está en que cada suceso desarrolla su eficacia por primera vez en el recuerdo, o en que sólo hay suceso allí donde acaece dentro del ámbito de la memoria (no de la conciencia)». H. Arendt: *Diario filosófico 1950-1973*. Op. Cit., pp. 474.

15 H. Arendt: «Comprensión y política», en *Essays in Understanding 1930-1954*. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt, ed. Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt Brace, 1994, pp. 30. Hay una edición en castellano: *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.

16 Encontramos toda una declaración de intenciones en *La vida del espíritu*: «Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo». Op. Cit., pp. 231.

en la experiencia desnuda. Si no valen las categorías antiguas, quedan al menos algunas alternativas: indagar no obstante en el sentido perdido de esas categorías, pensar la historia de otra manera y enfrentarse a la realidad con la capacidad de pensar de nuevo como única arma de comprensión. A esto último es a lo que la autora denominó «denken ohne Geländer», pensar sin barandilla.

El método fenomenológico de Arendt consiste en iniciar una revisión del sentido original de los conceptos que ya no sirven, con la idea de que en su momento sí respondían a las expectativas de explicar determinadas experiencias. Observar cómo funcionaron las nociones que la ruptura de la tradición ha vuelto trasnochadas sirve para ver cómo fueron elaboradas en su momento. De aquí se podría aprender algo para saber cómo empezar de nuevo sobre la base de una experiencia completamente desbordante. Además de esto, se propone mostrar cómo ya no sirven otras categorías que aparentemente aún se conservan intactas, poniendo de manifiesto la discordancia entre sus sentidos originales y los sentidos que tienen en el presente.

El método de desmantelamiento categorial de Hannah Arendt se enmarca en la idea de que la tradición se ha roto irremisiblemente. Ya no cabe pensar con las categorías existentes y por tanto, es preciso ir a su significación original, ver cómo no encaja su sentido con la experiencia presente y estudiar la manera en que se han erigido tales categorías. En consonancia con la utilización de este método por parte de la autora, hay una particular manera de entender la historia que trata de esquivar un rasgo particular de las ideologías que los totalitarismos han llevado a término. De esta manera, la concepción que Arendt posee de la historia tendría su origen en última instancia también en la experiencia de los totalitarismos.

A menudo el método filosófico de ahondar en los sentidos originales de los conceptos, vistos en sus contextos, se combina con el proceso de *hacer historia*. En ocasiones es difícil determinar cuándo Arendt hace filosofía y cuándo hace historia. A los historiadores que han cuestionado la «cientificidad» de su obra, libros como *Los orígenes del totalitarismo* o *Eichmann en Jerusalén* les parecen más filosóficos que históricos. A los filósofos quizás estas obras les parezcan más históricas que filosóficas. Esto se debe a que el propio método filosófico tiene un matiz histórico: buscar los orígenes de un término y ver su evolución histórica exige obviamente hacer historia de las ideas, que es historia al fin y al cabo. Al mismo tiempo, la peculiar concepción que Arendt tiene de la historia hace que su metodología en este ámbito resulte extraña a algunos historiadores.

Hannah Arendt atribuye a Heródoto la paternidad de la historia. En su primer sentido la historia estaba pensada, según la autora, para inmortalizar las hazañas de los hombres¹⁷. Hasta Platón¹⁸, en el marco de una naturaleza (*physis*) considerada inmortal, la única manera que el hombre mortal tenía de perdurar tras el final de su vida era realizando una hazaña memorable que guardase su nombre para la historia. De esta manera, la historia era concebida en la Antigüedad como un relato de acciones humanas particulares y los acontecimientos

17 H. Arendt: *Entre el pasado y el futuro*, Op. Cit., pp. 67-68.

18 Platón propuso a la minoría de hombres filósofos otro tipo de inmortalidad, la de contemplar las ideas eternas, que siempre permanecen. Esto se realizó a costa, según Arendt, de minimizar la importancia de los asuntos puramente humanos. Para el resto de los mortales, los no-filósofos, quedaba la capacidad reproductiva como manera de perdurar en el mundo.

tecimientos desencadenados por ellas que tenían un significado propio. Cada acción poseía su propia explicación y sentido en su momento, sin necesidad de verla envuelta en algún otro sentido o tendencia general de la época. Por el contrario, la noción moderna de historia explica los acontecimientos a través de su inserción en un proceso más general en el que se ven envueltos¹⁹. En la historia antigua, el acontecimiento era relevante por sí mismo, mientras que en la historia moderna es preciso vincularlo a otros, pues se da a la secuencia temporal una importancia definitiva²⁰.

Dar tanta relevancia a la secuencia temporal conlleva priorizar los vínculos entre los acontecimientos frente a los acontecimientos mismos. De ahí, por ejemplo, la interpretación de la historia como sujeta a leyes como la de causalidad. «Las leyes de la historia», piensa Arendt, «son una contradicción en sí mismas»²¹. La trama de las acciones humanas, con toda su incertidumbre, su fragilidad y sus impredecibles consecuencias, no se deja explicar apelando a leyes. La propuesta de Arendt se inclina, pues, a favor de un método más similar al antiguo que al moderno, donde se renuncia a buscar las causas de los hechos y se trata de analizar los «elementos del suceso»²².

Mantener que no hay causalidad en la historia conlleva, para el caso concreto de la explicación de los totalitarismos, que estos no son el destino de un pueblo. Lo que más preocupaba a Arendt era la idea de que se pudiese considerar a los campos de concentración y exterminio como el resultado inevitable de algo, como la consecuencia última de una cadena causal de sucesos históricos enfocada a tal fin. Por eso, si bien identifica algunos de los elementos presentes en la conformación de las ideologías que los mueven, como elementos del marxismo en el caso del totalitarismo staliniano y del darwinismo en el caso del totalitarismo nazi²³, nunca demoniza una filosofía en particular o una época histórica entera, responsabilizándola del acontecimiento que quiere explicar.

La manera en que Arendt explica las ideologías y la forma en que los totalitarismos las llevaron hasta sus últimas consecuencias está en el trasfondo de su rechazo de una idea de historia como proceso. Las ideologías llevan hasta el final la «lógica de una idea», deduciendo la historia a partir de unas premisas iniciales, como si los acontecimientos pudiesen conocerse de antemano en virtud de algún proceso lógico que los relacione inexorablemente²⁴. Separando el razonamiento de la realidad y la experiencia, las ideologías pretenden que todo lo que sucederá puede ser calculado avanzando en la deducción. El proceso lógico fue empleado como una fuerza irresistible a la que, suprimida la libertad humana para comenzar nuevas acciones y discursos, todos quedaban sometidos como marionetas al servicio de un engranaje gigante. Pero la experiencia nunca es lógica como un argumento

19 *Ibíd.*, pp. 103.

20 H. Arendt: «Historia e inmortalidad», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 48.

21 H. Arendt: *Diario filosófico 1950-1973*. Op. Cit., pp. 548.

22 «Es central el suceso en el que han cristalizado rápidamente los elementos». *Ibíd.*, pp. 95.

23 H. Arendt: «Ideología y terror de una nueva forma de gobierno», en *Los orígenes del totalitarismo*, Op. Cit., pp. 563 y 564.

24 «Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la «idea»; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. [...] Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro– merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas», *ibíd.*, pp. 569.

formal. Tratar de encajar la realidad en la camisa de fuerza de la ideología la deforma; tratar de encajar a los hombres los domina «desde dentro» a la vez que desde fuera, porque, suprimido el pensamiento, son convencidos, por ejemplo, de que «una clase moribunda» estaba constituida por personas condenadas a muerte», o de que «las razas que son «incapaces de vivir» tenían que ser exterminadas»²⁵.

Una vez aceptada la premisa y aceptado el desarrollo lógico, el miedo a la contradicción coacciona. Cuando esto permanece al margen de la experiencia, queda oculta la capacidad de los hechos para sorprendernos y la capacidad del pensamiento para dotar de sentido a las cosas.

Desde el punto de vista de la historia, aplicar leyes y pretender que unos acontecimientos se derivan lógicamente de otros es tanto como justificar, por el proceso lógico, cualquier cosa que se *tenga* que hacer o *deba* resultar de la acción, en virtud del movimiento deductivo. Por eso, entender así la historia, como un proceso dotado de un sentido subyacente o superior, dice poco o nada acerca de los acontecimientos, de las experiencias de los hombres que los vivieron o de sus personalidades. La historia no puede tener un sentido general y único, porque no está formada por un solo hombre, sino por una inmensa cantidad de hombres, cada uno de ellos diferente, y porque no es un solo movimiento que transcurra de acuerdo a una lógica inherente.

Las acciones humanas responden a iniciativas de consecuencias imprevisibles incluso para quien las pone en marcha. El conjunto de acciones humanas que constituye la historia no puede entenderse bajo la explicación de uno o varios sentidos concretos y, como los fines son imprevisibles, no se puede considerar un acontecimiento histórico como algo a lo que estábamos predestinados. Priorizar al proceso sobre los acontecimientos particulares es, para Arendt, un error fundamental a la hora de hacer historia y un peligro a la hora de interpretar el funcionamiento de los asuntos humanos. La historia que ella reivindica es la historia de los acontecimientos y las biografías particulares, que tienen sentido en ellos mismos y no necesitan de la inmersión en ningún proceso general de sentido para cobrar significado.

La respuesta que Arendt da al problema de la memoria tras el caos categorial consiste en acudir a las capacidades de pensar y de hacer de nuevo, ambas presentes en todos los hombres, para dar forma a un relato de aquello que puso de manifiesto que lo impensable podía suceder. A esto añade dos ideas: la significación de los acontecimientos va en ellos mismos y acudir a la tradición que ya ha terminado sigue siendo fructífero. He sugerido que la primera idea es el resultado de observar un determinado rasgo de los totalitarismos y su manera de entender la historia.

Cuando se entierra una época, no se cantan los salmos. El hombre se siente desarraigado, extraño en un mundo inclasificable, y la urgencia del presente o la presencia del futuro estimulan su mirada al pasado. No puede entender el sentido de una época (las épocas no tienen sentido) pero puede comprender los acontecimientos que sucedieron y sentir la seguridad de que no es el primero en llegar al mundo y de que otros han actuado antes que él.

25 *Ibíd.*, pp. 527.