Política, narración y tragedia en el pensamiento de Hannah Arendt.

Fayó, Ileana
UNMdP-Humanidades.

El objeto de esta trabajo es considerar las relaciones entre política, narración y tragedia en el pensamiento de Hannah Arendt, en primer lugar, desde el punto de vista de la teoría de la acción. Intentaremos argumentar que la tragicidad del concepto arendtiano de "acción", cuestionada por variedad de intérpretes de su teoría política, proviene de su idea de "peligrosidad inherente a la acción", señalando que esta se nutre de fuentes cristianas y modernas, además de la *Poética* Aristotélica y la concepción Homérica, como generalmente se afirma. Estas fuentes griegas, parecen, sin embargo, tener mayor influencia en su concepto de "comprensión histórica", en el que la autora combina la hermenéutica, la narración y lo político. Este es el segundo aspecto a analizar, tratando de reconocer en su concepto de historia esos elementos clásicos de la tragedia. Nuestro interés radica, ante todo, en visualizar el modo en que Arendt intenta volver a articular el pensamiento político y la narración histórica, vínculo que a su entender ha sido obturado por la concepción moderna de la historia.

1- Política, conflicto y tragedia: la peligrosidad inherente a la "acción".

¿Qué es la política?, es una pregunta que Hannah Arendt intenta responder una vez concluido el debate posterior a la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), con sociólogos e historiadores, que giró en torno al modo particular en que la pensadora construía la relación entre reflexión teórica y los acontecimientos históricos, la adecuación de sus categorías, así como su rigor metodológico. Tal controversia, sin embargo, sirvió también de base para otra problematización que vinculará esa suerte de genealogía de los "males políticos" del siglo XX con su interés teórico posterior por "lo político", en el contexto postotalitario: ¿Cómo pensar "lo político"? significaba para la autora: ¿cómo pensar lo político, luego de las guerras mundiales, revoluciones y totalitarismos del siglo XX?

Como es sabido, Arendt desarrolla su teoría política en *La Condición Humana* (1958) y una serie de artículos editados a mediados de los 50' y durante la década del 60', en donde ahonda en la idea, ya esbozada en ensayos previos, de que a partir de 1914 se produjo una "ruptura con una tradición de pensamiento exhausta". De aquí que, los instrumentos, las categorías y racionalidades, provistas sobre la historia de las ideas políticas, la filosofía política y ciencias políticas, para pensar "lo político", debían ser revisados a la luz de las consecuencias que, para esa tradición de pensamiento, trajeron aparejadas las catástrofes de la primera mitad del siglo XX. Del mismo modo, Arendt consideraba fundamental la revisión de las categorías de pensamiento, a causa de que por añadidura, esa tradición

que según la autora ya no obligaba ni esclarecía la comprensión de los fenómenos inéditos del siglo XX, desde Platón hasta su actualidad, no había hecho otra cosa que degradar, suprimir o intentar subordinar, precisamente a "lo político", adjudicándoles los fines o criterios de la filosofía.

Uno de los primeros análisis críticos de la obra de Arendt ya como teórica política, que además tomó distancia de la polémica con los historiadores, le cuestiona precisamente su "visión trágica de la política". Me refiero a *The political Thought of Hannah Arendt* (1974) de Margaret Canovan[1].

Por la misma época, la tragicidad de ese pensamiento político, se asoció a que había llegado al mismo no por el camino de la teoría, sino por los requerimientos históricos y las experiencias político existenciales que vivió durante la Era de las Catástrofes[2]. Era el contexto provisto por las guerras mundiales, el totalitarismo, el clima intelectual de la entreguerra, el que le había impuesto una trama trágica al pensamiento político de Arendt.

Habermas, por su parte, propuso una idea, bastante difundida por cierto, acerca del pensamiento político arendtiano, que consiste en señalar que el problema de su teoría política reside en su neo-aristotelismo e idealización del mundo greco-romano. Trató de demostrar que, al disociar a la política del poder, de cualquier elemento estratégico e instrumental, y de sus implicaciones económico sociales, Arendt había terminado por construir un concepto de lo político que no solo no era explicativo, sino tampoco aplicable. Una suerte de "utopía política", en el sentido negativo del término, como una suerte de teoría de la *praxis* evasiva o fantasiosa. Se la consideró además como una visión normativista de lo político, construida sobre la idealización de la cultura política griega, que al mismo tiempo, le impidió a Arendt comprender las formas políticas modernas[3]. Si bien Habermas nunca hizo alusión a la *Poética*, solo a "la mordedura de la teoría aristotélica de la acción", esta crítica podría extenderse, y adjudicarle la tragicidad en su teoría de la "acción", a la gravitación en ella, no solo del concepto de *praxis* y *zoon Politikon*, sino también a la teoría sobre la tragedia de Aristóteles[4].

---

1 Este trabajo de Canovan, según Simona Forti, está superada en muchos aspectos, no obstante, se le reconoce el mérito de haber puesto fin a la discusión historiográfica de *Los orígenes del totalitarismo* y comenzar valorar y cuestionar a Arendt como teórica política y no como historiadora del totalitarismo. Cfr. Simona Forti. *Vida del Espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt, entre la filosofía y la política.* Madrid, Cátedra, 2001, pp.29. Las críticas a Arendt de Canovan, pueden leerse en: Margaret Canovan, The Policial Thought of Hannah Arendt, Nueva York, Harcourt, Brace, Javanovich, 1974.

2 Este argumento desarrollado en un artículo de Vollrath del año 1979 es citado por Simona Forti en "Aristotelismo o irracionalismo político?". Op. Cit., pp. 28.

3 Jünger Habermas. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social" en: T*eoría y Praxis. Estudios de filosofía social.* Madrid, Tecnos, 2000.

4 Otros pensadores, como Sternberger, han distinguido que en el aristotelismo se encuentran los elementos decisivos que dan forma a la teoría política de Hannah Arendt, aunque encuentran en ello la originalidad de su comprensión de lo político. Incluso se vincula a Arendt con cierta rehabilitación de la filosofía práctica alemana relacionada a una recuperación del pensamiento aristotélico. Un estado del arte y discusión sobre esta cuestión, puede leerse en: Simona Forti, Op. Cit., páginas 32 a 36.

Los intérpretes que avanzaron en la lectura habermasiana, cuestionaron a Arendt cierto sesgo "anti-moderno". Para Canovan, no se trata ni de idealización política ni irracionalismo. En *A Reinterpretation of her Political Thought* (1992), caracteriza a la teoría política de Arendt como impregnada por un "humanismo severo", que tempera las versiones más optimistas e iluminadas del humanismo al recuperar el sentido trágico de los límites de la existencia. Vuelve a retomar esta tesis en un artículo publicado en español en el año 2000 titulado "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en donde argumenta que el núcleo de esa visión trágica de la política es debido a que Arendt: *"(...) contempla a los seres humanos como seres ciertamente libres pero frágiles, enfrentados a un destino sobrecogedor y capaces de provocar catástrofes cuando emplean su libertad de acción*[5]. Por esta razón, entre otras, algunos de sus críticos más mordaces, encabezados por Martin Jay, consideraron a Arendt como parte del <<existencialismo político>>[6].

De todas las interpretaciones, pero especialmente en esta última, la mayor resistencia que parece ofrecerse a la teoría de la "acción" de Arendt, tiene que ver con la idea de la "peligrosidad inherente a la acción". En otras palabras, con el hecho de que si bien los hombres y mujeres actúan condicionados porque viven junto a otros, las acciones de las que son capaces, desencadenan conflictos que pueden transformar, desestabilizar e incluso destruir, el marco propio de la vida política.

Tal es quizás es el elemento trágico más resistido del concepto de "acción" de Arendt. Una buena parte de las críticas a su pensamiento político en algún punto le cuestionan a su teoría el hecho de que actuar libre en el mundo tenga ese efecto trágico para la vida política.

Es posible pensar que los <<conflictos trágicos>> son los que se derivan entonces de la peligrosidad, para la vida política, de esa capacidad humana de la "acción", por todas esas características que además le son propias, como la fragilidad, contingencia, imprevisibilidad, irreversibilidad y finitud [7]. Como género, la tragedia no parece que a Arendt se le imponga como un requerimiento del contexto postotalitario– ni le es inherente a los acontecimientos y procesos históricos, que para Arendt no son portadores en sí mismos de significado, ni de un estilo o género con el que deban ser tramados narrativamente –, sino un modo de "lidiar con", y no tanto con la propia "acción", como con sus efectos imprevisibles, que resultan de la transformación o destrucción de la frágil trama de los asuntos

5 Margaret Canovan: "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En Fina Birulés (editora) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar.* Gedisa, Barcelona, 2000, p. 71.

6 Véase: Martin Jay. "El existencialismo político de Hannah Arendt" en: *Exilios Permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en los Estados Unidos*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017.

7 Eduardo Rinesi señala que *"la postulación de esa inevitabilidad e irresolubilidad del conflicto es lo que da su fuerza a las grandes obras trágicas que han marcado singularmente la subjetividad y el pensamiento occidentales".* Eduardo Rinesi: *Política y Tragedia. Hamlet: entre Hobbes y Maquiavelo.* 1a edición, Buenos Aires, Colihue, 2003, p.14.

humanos. Arendt los representa como "reacciones en cadena", que no podrán ser previstas, controladas, ni revertidas, por la propia organización política. Por lo tanto, para la autora, "lo político" no es en sí mismo trágico, si consideramos a "lo político" dentro de su teoría, como esos instrumentos mundanos tales como *la polis*, la *res-pública*, las leyes e instituciones, las promesas y constituciones modernas, que parecerían tener por finalidad preservar a la vida política precisamente de las fuerzas destructivas y radicales que son capaces de desencadenar las acciones humanas[8].

¿Qué fuentes son las que inspiran esta idea de "peligrosidad" de la "acción humana" ?

Durante bastante tiempo, los intérpretes consideraron que este concepto de "acción" tiene raíces griegas. Arendt establece conexiones entre este concepto de "acción" con aquello que los historiadores y poetas griegos pre-socráticos llamaban "grandes hazañas", "proezas", grandes actos y palabras que rompían la circularidad de la vida cotidiana en el mismo sentido que el *Bios* de los mortales interrumpía la circularidad de la vida biológica. Las cosas grandes, no son predecibles ni necesita ser probada en grandeza, "*son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas*"[9] y eran "*tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente, todas las personas las veían y las oían*"[10]. Estas acciones asociadas a la "grandeza" o herocididad en la antigüedad pre-socrática, eran fácilmente identificables por todos porque aspiraban a inmortalizarse.

Sin embargo, en la concepción homérica no parece estar presente la idea de que los hombres y las mujeres son capaces de provocar catástrofes cuando emplean su libertad. Además, Arendt misma advierte que no tiene sentido recuperar la noción de "grandeza" griega para interpretar lo política moderna. La concepción de la "grandeza" está asociada a la noción de "imparcialidad" homérica que descansaba en la aceptación de que las grandes cosas eran evidentes, no necesitaban ser probadas. Esa facilidad con la que eran reconocidas las grandes cosas en el mundo griego, sería ingenuo creer que puede ser restaurada luego de la duda cartesiana y el subjetivismo, los grandes avances técnicos y científicos, así como tras la subordinación del pensamiento político al concepto moderno de historia.

Aún así, se ha propuesto a la noción de *harmatia* como fuente inspiradora de la "peligrosidad" inherente a la acción[11]. A pesar de que Arendt nunca hizo referencia explícita a este concepto. Los infortunios trágicos, tanto en *La Odisea*, como en la concepción de la tragedia aristotélica–que Arendt

8 Esta tesis que distingue la tragicidad de la "acción" de la función conservadora de "lo político" es desarrollada por Laura Arese en: "Tragedia y comprensión histórica en Hannah Arendt. Sobre la lectura arendtiana de la Poética de Aristóteles". *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 10. N°1. Mayo 2019, pp. 13-42.

9 Hannah Arendt: "El concepto de historia: antiguo y moderno" en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política.* Ariel, Buenos Aires, 2016, p. 85.

10 Ídem.

11 Laura Arese establece la conexión a partir de la lectura de Marta Nussbaum en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Laura Arese, Op. Cit., pp. 22.

considera que están conectadas[12]–, no derivarían del carácter extraordinario o sobrehumano de un héroe como en la Épica, ni tienen su punto de emergencia en el destino, la arbitrariedad o la injusticia, tampoco en una "necesidad histórica". "*El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; (...) no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre (...) sobre el cual podía contarse una historia*". El valor estaba en "*la voluntad de actuar y hablar, de insertar su propio yo en el mundo y comenzar una historia personal*"[13]. ¿De qué deriva entonces el infortunio? De la culpa de una falla o yerro al que se considera según este concepto complejo de *harmatia*. La *harmatia* parece compartir con la "acción": Por un lado, la idea del "error" del actor que deriva de su intervención en el mundo y no de un destino arbitrario o sus rasgos personales. Por otro lado, que esa intervención en el mundo desencadena una serie de sucesos que escapan al control del protagonista y quienes se ven afectados por sus acciones, proceso imparable que pueden resultar incluso en su propia perdición.

Por su parte, Hauke Brunkhorst, sostiene, en cambio que: "*Su concepto de acción* [el de Arendt] *tiene raíces griegas, pero la idea de la peligrosidad específica de la acción procede de fuentes bíblicas; y esto vincula la idea arendtiana del obrar capaz de cambiar el mundo con la actividad crítico-revolucionaria de las tesis sobre Feuerback de Marx*"[14].

Desde luego, la noción de "grandeza", la mirada imparcial del historiador, el rol asignado al narrador de "recuperar los tesoros perdidos", la *harmatia*, el concepto de *praxis* aristotélico, la vida pública como polis y el origen romano de "lo político" en la res-pública, son elementos claves del mundo antiguo que han definido para la autora la esencia de la política y lo público. No obstante, señala Brunkhorst, *"su concepción de la libertad está marcada con más fuerza por el pensamiento cristiano y moderno"*[15]. La noción del "milagro", la idea de "natalidad" en San Agustín, que conecta la libertad con los nuevos inicios políticos: "Poder iniciar algo nuevo es para Arendt la determinación fundamental de toda libertad", señala Brunkhorst. Jesus de Nazareth es presentado por Arendt como quien advierte la espontaneidad que sustrae al acontecimiento libre de todo cálculo, por lo que se reconoce como algo "inesperado". Descubridor también de la "impredicibilidad" del actuar humano, al conectar libertad y contingencia, cuando dice "no saben lo que hacen". Otras fuentes que apoyan esta tesis son reintepretaciones de esas ideas de libertad que se encarnan para Arendt en el concepto moderno de

12 Sobre todo por la idea de la catarsis y reconciliación con la realidad, como veremos más adelante. "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". Hannah Arendt. Ídem, pp. 74.

13 Hannah Arendt. *La condición humana.* Buenos Aires, Paidós, Pág. 210.

14 Hauke Brunkhorst: *El legado filosófico de Hannah Arend*t. Biblioteca Nueva, 2006, p. 161.

15 Ídem, pp. 162.

revolución, en Francia y en los Estados Unidos, a fines del siglo XVIII. Todas estas fuentes definen también al concepto de "acción" arendtiano.

Desde esta otra perspectiva que ofrece Brunkhorst, podría desprenderse la idea de que para Hannah Arendt, la tragedia es una estructura de trama adecuada para narrar procesos desencadenados por acciones libres que, para bien o para mal, pretenden cambiar radicalmente al mundo.

Tal acciones siguen siendo “infortunios”, en un sentido trágico aristotélico, porque su desenlace no puede ser otro que cierta irreversibilidad de los daños, el que traigan desdicha, tengan un sentido diferente al que le dieron sus impulsores o incluso no resuelvan los conflictos que las motorizaron.

En este sentido, podría afirmarse que Arendt, en efecto, tiene una visión trágica de la "acción", asociada a las características que le asigna como la “espontaneidad”, “imprevisibilidad”, “contingencia”, que surge asimismo de nociones griegas como la *harmatia* o “grandeza” homérica. Pero, siguiendo a Hauke Brunkhorst, también de conceptos tomados de tradición la cristiana y moderna, como “natalidad”, “milagro”, “proceso” o “revolución moderna”. Pero la política y lo público, según Laura Arese, refiere a mecanismos mundanos para preservar a la acción de esos estallidos en cadena que destruyen la trama política y de la tragedia histórica que le son inherentes. Aún cuando el sentido de la política siga siendo la libertad, *“lo único por lo que vale la pena luchar”*, según Arendt. Tal argumento, permitiría matizar las interpretaciones que conectan a Arendt ya no con una “Visión trágica de lo político”, sino con una “política de la tragedia” o de “lo trágico”[16].

Finalmente, según algunos analistas que cuestionaron el valor normativo que Arendt le otorgó a las referencias a la cultura política greco-romana, el costo de combinar la visión trágica de la acción con la proyección del *bios politikon* como esencia de la política, fue cierto anti-modernismo, seguido una fallida comprensión del Estado y la sociedad moderna (Habermas: 1976), así como el haber terminado por considerar apolítico o puro poder a cualquier organización vinculada a lo gubernamental (Stemberger:1976).

Podría extenderse esta crítica a la consideración de la relación entre tragedia, política y modernidad, que Arendt nunca hace explícita en su obra. No obstante, como ya hemos señalado, es posible considerar que la tragicidad del concepto de "acción", está marcada con más fuerza por el pensamiento cristiano y moderno, antes que por las fuentes griegas. Y habría que decir también que la reflexión acerca de los modos mundanos que propuso Arendt para lidiar con los efectos de la imprevisibilidad de la acción, el arte (en particular el teatro), la narrativa histórica y el juicio, en el marco de leyes y

16 Laura Arese con este argumento debate sobre todo con los posicionamientos de Tassin Étienne y Pirro Robert Carl. Un mayor desarrollo de los argumentos del debate puede leerse en el artículo de la autora antes citado.

constituciones modernas, sí están en relación con la experiencia histórica moderna. No obstante, a nuestro entender, la dificultad central de estos enfoques, no radica tanto en esto, como en el hecho de que las relaciones entre la tragedia y política en la modernidad, no adquieren plena significación en Arendt, si no se lo pone en relación con su crítica al concepto moderno de historia, y por lo tanto, con su propia concepción de la narración, interpretación y comprensión histórica. Ya que, hasta aquí, dentro de la fenomenología de la acción, hemos tomado en cuenta la tragicidad de la "acción" distinguida de "lo político" desde el punto de vista de la estructura temporal del "actor".

Ahora bien, si tomamos en cuenta ahora sí el mundo fenoménico del <<espectador>>, y consideramos además que el tratamiento trágico de los efectos contingentes de la acción es a través de una narrativa histórico política, ¿ cómo se conecta la comprensión histórica arendtiana con el discurso trágico? ¿ Y cuánto afecta la *Poética* de Aristóteles a la concepción de la historia de Hannah Arendt?

2. Filosofía e historia, política y tragedia. Catarsis, reconciliación con la realidad y comprensión.

El mito, la poesía, la propia política, la narrativa histórica, son modos mundanos que Arendt propone para lidiar con el conflicto trágico. Es llamativo que excluye la filosofía. Arendt reconoce no solo la muy antigua antipatía que la filosofía ha manifestado hacia el pensamiento trágico[17], sino también hacia lo político. No es exagerado suponer que la visión trágica de la política arendtiana se funda en la oposición a esa tradición filosófica occidental.

Arendt también ubica en la experiencia griega antigua los orígenes de esa tradición filosófica, que en lugar de enaltecer a la política, más bien la degradaba. Es el momento de separación entre la filosofía y el discurso político, distinción entre teoría y *praxis*, así como enaltecimiento de la teoría y la actividad contemplativa, en detrimento de la acción y también de la consideración trágica del mundo.

Ahora bien, si aceptamos que la tradición de pensamiento Occidental, desde Platón hasta nuestros días, expresó una abierta antipatía hacia el pensamiento trágico y hacia la política, así como que una buena parte de la obra de Hannah Arendt está dedicada a polemizar con el "concepto moderno de historia", ligado a las metafísicas que durante los siglos XVIII y XIX desplazaron a lo que ella considera el "pensamiento puramente político", es posible identificar cierta influencia de Nietzsche en Arendt al considerar esa "lucha eterna" entre el pensamiento trágico político con la concepción que expresa la metafísica y el racionalismo científico y filosófico, sobre todo acerca la cómo tratar (explicar o bien interpretar y significar) las acciones humanas en la vida política. Martin Jay también coincide en

17 Eduardo Rinesi, Op. Cit.,p. 15.

que Hannah Arendt hace un uso post-nietzcheano de algunas categorías aristotélicas de lo político y lo trágico. Y Wolin indico que, por Nietzsche, Arendt sacrificó una visión más democrática y participativa de la política en favor de una concepción heroica de la política[18].

Nietzsche, siguiendo ahora a Hayden White en *El contenido de la forma*, no contribuiría a la reivindicación de "lo político", sino la defensa de la subordinación de la política a la interpretación. La voluntad de poder está en Nietzsche en la interpretación. En términos de la teoría política de Arendt, sería esa disposición hermenéutica de la narración histórico política. Rinesi sostiene además que *En el nacimiento de la tragedia*, se intenta liberar al pensamiento trágico de que perezca en manos del racionalismo científico y filosófico, la dialéctica y el optimismo de la ciencia. La continuidad de esa "lucha eterna entre la consideración teórica y trágica de las cosas"[19] . En Arendt esto se traduce en la crítica al concepto moderno de historia. El núcleo del debate propuesto por Arendt no está en el mundo antiguo y en fuentes como Homero o o la tragedia de Aristóteles, tampoco en la teoría estética ni en el problema de la historiografía, sino en la crítica al Romanticismo y en el concepto moderno de historia.

Los vínculos de la teoría arendtiana de la acción con el arte dramático[20], durante la modernidad, no están completos sin la consideración de que la historia en la modernidad se constituye en el escenario en el que se van a inmortalizar terrenalmente las libertades también mundanas[21].. Es en el espacio público , bajo el brillo de lo público, que el actor se reconcilia con los efectos de sus acciones en el mundo, a través de su *mímesis* realizada con palabras y de la escucha trágica[22] del significado del que las han dotado los narradores al tramar esas acciones en una historia. En palabras de Arendt:

> "El héroe trágico se vuelve informado al volver a vivir lo que ha hecho en la forma de su 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"[23]

Desde luego, se ha explorado el modo en que la *Poética* de Aristóteles, incide en esta concepción de la comprensión histórica de Hannah Arendt[24]. La propia Arendt señala la conexión entre la *Poética* de Aristóteles con el concepto moderno de historia, conectando la *catarsis,* esencia de la tragedia para

18 Simona Forti. Op. Cit. pp. 42.
19 Rinesi, Op. Cit, pp.16.
20 Véase Pirro Robert Carl. *Hannah Arendt and the political of tragedy.* Northern Illinois University Press. 2001.
21 Véase: Paula Hunziker "Memoria, historia y tragedia: dilemas de la narración en la reflexión política de Hannah Arendt". En: revista *Poiesis,* Vol. 14. N°1, 2017.
22 "Su final son lágrimas que el lector también derrama y lo que queda más allá de esto es el efecto trágico o el placer trágico". Hannah Arendt. "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing". En: *Hombres en Tiempos de Oscuridad.* Barcelona, 2001.
23 Ídem. Página 32.
24 Además del trabajo de Laura Arese, ya citado, véase Paula Hunziker "Memoria, historia y tragedia: dilemas de la narración en la reflexión política de Hannah Arendt". En: revista *Poiesis,* Vol. 14. N°1, 2017.

Aristóteles, con la "reconciliación con la realidad" de Hegel. Y que también nosotros podemos relacionar con su propio concepto de "comprensión histórica".

> "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 lágrimas del recuerdo"[25].

Por un lado, tanto en la investigación histórica, como en el placer estético y la narrativa histórico-política, se experimenta curiosidad y avidez por una situación muy curiosa en la que "el oyente, el actor y el atormentado son la misma persona", que va a experimentar el sufrimiento, en la forma de "enfrentamiento con los hechos". Este "enfrentar la realidad", requiere dos condiciones: que los acontecimientos singulares adquieran visibilidad para que "todos los vean y escuchen". Por lo tanto, como señalamos antes, suponen la existencia de un espacio público que funciona como un teatro sobre el cual se "imita con palabras los hechos pasados". Si el arte dramático es el modo más adecuado para enfrentar lo que ha pasado es porque, entre otras cosas, habilita la transposición a una esfera pública o política.

El concepto moderno de historia, en especial representando en la crítica de Arendt a Vico y a Marx, se aleja en este aspecto de la estética trágica y de la concepción homérica de la historia, sobre cuya combinación Arendt construye su noción de "comprensión".

Por un lado, en que a partir de la "actitud pragmática" de Vico, a quien considera el padre de la conciencia histórica moderna, frente al subjetivismo, el "agente" de la historia ya no es alguien que "actúa" y por tanto interviene en la historia abriendo algo nuevo e inesperado, sino es un fabricador de procesos históricos. Arendt en su noción de comprensión histórica se va a diferenciar de los planteamientos que enfatizan la posición poiética del sujeto. Las historias son resultados de la acción y el discurso que revelan la identidad de un agente que, sin embargo, no es su autor.

Por otro lado, al desplazarse el interés por las cosas hacia los procesos, los acontecimientos dejan de considerarse eventos singulares y adquieren significación por encontrarse inscritos en un "proceso histórico". La crítica de Arendt consiste en señalar que los temas de la tragedia y la historia en la antigüedad son los eventos extraordinarios cuyo significado trasciende la mera secuencia temporal. Los acontecimientos que es preciso enfrentar y soportar, desde un punto de vista trágico, son los que irrumpen en el fluir del devenir histórico, abriendo procesos nuevos, cuyo sentido no puede deducirse como si fueran los eslabones de una cadena. Por lo tanto, no pueden ser "explicados", por leyes

25 Hannah Arend "El concepto de historia: antiguo y moderno". Op. Cit. pp. 74.

históricas y relaciones de causalidad, sino que son "significados". En la poesía, quien interpreta, una vez que la acción ha concluido, es "el coro". Desde la consideración histórica, quienes significan las acciones, son los historiadores.

Finalmente, con respecto a la filosofías de la historia y el Romanticismo, otro problema para Arendt es la anulación de "la pluralidad" que es condición de la *catarsis*, para la poesía, y de la "reconciliación con la realidad" en la historia. Al igual de las certezas acerca del mundo, los significados acerca de los hechos solo se construyen confrontando nuestras percepciones con la de los otros.

En la reconciliación Hegeliana, según la autora, se aplica al mundo plural de los asuntos humanos lo que se ha experimentado en la soledad del pensamiento. La unificación entre teoría y praxis se realiza a expensas de la autonomía de ambas.

"Considerar la filosofía desde el punto de vista de la política- señala Arendt- significa entender la soledad como posibilidad de la pluralidad. Juzgar la política según los patrones de la filosofía significa enderezar la pluralidad a favor de la soledad, despojar de autenticidad todas las experiencias que no han sido logradas en la soledad"[26]

El problema de lo privado y lo público, que estalla con la modernidad por su superposición y confusión, y que se agudiza como exaltación de la interioridad y "amundanidad" bajo el Romanticismo, obstruye para Arendt la posibilidad del héroe, que para ser tal debe integrarse al mundo, exponer quién es y actuar de manera que se pueda contar su historia. La consideración heroica romántica obtura la posibilidad de significar "políticamente" los hechos en la pluralidad. La vida de Rahel expresa bien cómo Arendt concibe la relación entre acción política y relato bajo el Romanticismo.

Respecto de la investigación histórica, el problema de la pluralidad, se expresa a partir de la noción de "objetividad" y la idea de la historia como fabricación, al que nos referimos anteriormente, que se contrapone al concepto de la imparcialidad Homérica. Todas estas nociones, según Arendt, que habrían impactado en la historiografía, a la poesía y a la narración en la antigua grecia:

"La imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles. Esta imparcialidad homérica, de la que se hizo eco Heródoto, quien puso manos a la obra para evitar que <<queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los *bárbaros*"[27].

26 Arendt, H. *Hannah Arendt: Diario filosófico: 1950-1973*.Herder, Barcelona, 2006, p. 444

27 Hannah Arendt: "El concepto de historia: antiguo y moderno" en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política.* Ariel, Buenos Aires, 2016, p. 84.

Sin embargo, bajo la modernidad "*ninguna de las condiciones de la imparcialidad homérica ni de la objetividad de Tucídides están presentes en la época moderna*"[28]. Una de la actitudes de la ciencia histórica, frente al problema de la objetividad, según la autora, fue adaptar la narrativa histórica a las exigencias y normas de las ciencias naturales, anulando el "yo". En lugar de comprender al mundo desde las miradas de los otros, como habrían aprendido los griegos. La confusión se había profundizado ya bajo el cristianismo, al que no logra sobrevivir el concepto de "grandeza". Para Arendt, el mundo es el objeto común de nuestras acciones y juicios. La certeza de que el mundo posee una existencia autónoma del acto de percibir sólo es posible a través de la confirmación de la percepción compartida con otros. El mundo común consiste no sólo en lo que se revela, sino que se constituye en la confrontación con la realidad en la pluralidad, a través de la interacción política que se halla asociada a la realización de lo público. Bajo la cristiandad, según Arendt, la vida del individuo y la trascendencia es lo que tiene valor, el mundo y "lo común" es lo que pasa. En la modernidad, contra la subjetivación introducida por la duda cartesiana, que no es más que un aspecto de la alienación del hombre, no se puede aducir ningún juicio. La versión histórica positiva del subjetivismo, que expresó Vico, señaló que la humanidad solo es capaz de conocer aquello que ella misma ha creado. La historia podía conocerse a partir de considerarse como un producto de la fabricación humana. Esta concepción de la historia, según Arendt, anulaba "lo político" y lo "trágico" en el discurso histórico en la medida que, por un lado, deja de considerar a la historia desde el punto de vista de otros, y por el otro, no se produce entonces esa confrontación con la realidad que permite la "catarsis", "reconciliación" o, en palabras de Arendt, la "comprensión".

Esto nos conduce a una última condición que es la transposición de las acciones y discursos a narraciones. Las acciones que el actor ha protagonizado se convierten en *"algo situado fuera de él mismo, un <<objeto>> que todos ven y escuchan"*[29]. De este modo, las historias permiten el reconocimiento o aceptación de ese pasado como un "soportamiento" que se produce a través de esa repetición en la imaginación narrativa. Ese "volver a vivir" el pasado, esa "imitación de la acción" que son las historias, se asocia con el concepto de *mímesis* que se encuentra en el centro de la reflexión estética de Aristóteles. Este es otro elemento que, según la autora, comparten la poesía y la 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"*[30].

28 Ídem. pp. 85.
29 Ídem, pp. 74.
30 Ídem.

Las "historias en plural", *stories*, son resultado de las actuaciones de los protagonistas ante los espectadores, y revelan el quién, es decir, las identidades de los actores. En cambio, la "Historia con mayúsculas", *history*, es la que revela el "significado". En palabras de Arendt: *"la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita y cuyos comentarios son pura poesía"*[31].

Por tal motivo, "el actor" arendtiano no es el héroe de la épica. Se inspira en el héroe homérico, que es alguien sobre el cual se puede contar una historia, capaz de acciones extraordinarias. No es un semi-dios, ni tiene habilidades excepcionales o un destino de grandeza. Pero, al combinarse con la perspectiva aristotélica, lo asemeja al héroe trágico, señala Laura Arese, en la medida que no es perfecto, sus acciones en la frágil trama de asuntos humanos desencadenan consecuencias ético políticas que escapan a su proyección, y porque a diferencia de los semi-dioses o dioses de la épica, el *actor* arendtiano necesita del reconocimiento de los otros para que adquiera significado sus actos y se conviertan en Historia. Es en la narración de otros que esa acción adquiere un sentido. En tanto y en cuanto el héroe requiere el espacio público, la aparición y un reconocimiento público, es que la acción se encuentra comprometida con un sentido político. Podría decirse incluso que es en la hermenéutica de la narración histórico que la acción condicionada por "lo político" adquiere un sentido trágico.

Para finalizar, la narración así entendida, como forma en que se realiza una interpretación histórica a la vez que un tipo de discurso trágico que permite "reconciliarse con la realidad" y comprender ese material histórico en un sentido político, se opone a la consideración de los estudios históricos como una ciencia, a las reglas disciplinarias a través de las que se autoriza el discurso histórico, así como a la subordinación de esas historias plurales a objetivos ideológicos de las filosofías de la historia.

Reflexiones finales

En este recorrido, hemos tratado de mostrar que la identificación por parte de los intérpretes de la visión trágica de la política de Hannah Arendt, surgió como una crítica a su teoría de la acción. Intentamos sostener que si bien se la atribuyó a su helenismo o grecomanía, a su antimodernismo o existencialismo conservador, buena parte de estas resistencias a la teoría de la acción arendtiana se fundamentan en la idea de la "peligrosidad inherente a la acción".

Este desafío al orden es el que se presenta como esencial de lo trágico adquiere dimensión política para Arendt porque arrasa precisamente con la vida política que es su propia condición. Propusimos varias fuentes que enriquecen este concepto de "acción" en vinculación con la tragedia, algunas griegas como la noción de "grandeza" homérica y *harmatia* Aristotélica. Pero también señalamos fuentes

31 Hannah Arendt. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 211.

cristianas como la noción de “Natalidad” de San Agustín y modernas como la idea de “Revolución”, basada en sus análisis de las experiencias políticas francesa y norteamericana del siglo XVIII. Sugerimos que la tragedia, para Arendt, es un género que permite tratar el drama de “lo político”. Es una trama adecuada para lidiar no tanto con la “acción” misma, sino con sus efectos, que Arendt entiende como procesos desencadenados por la “acción” que destruyen la frágil trama de asuntos humanos. Mientras, “lo político”, propiamente dicho, parece tener por finalidad preservar a la vida política precisamente de las fuerzas radicales que son capaces de desencadenar las acciones humanas.

Consideramos, asimismo, que a través de una lectura limitada a la teoría de la acción, desvinculada de su concepción de la historia, no adquiere pleno sentido las relaciones entre política, tragedia y narrativa en el pensamiento político de Arendt. Esto es así en la medida en que la propia autora sugiere que la conexión entre la poética, la historia y el drama político provocado por las acciones libres, por un lado, es la *mímesis* a través de la narración y, por otro lado, *la catarsis,* desde el punto de vista de la poética, o “reconciliación con la realidad”, desde la perspectiva de la historia. Arendt misma las conjuga a través de la noción de “comprensión histórica”, como instancia en que los hombres y mujeres enfrentan y soportan los hechos que serán luego dotados de significado por los historiadores.