

La historia secreta de las revoluciones

María José López Merino¹

Resumen: En el último capítulo del libro *Sobre la Revolución*, marcado por un tono casi nostálgico en la escritura, Hannah Arendt se pregunta por lo que quedó de aquella experiencia que caracterizó a las revoluciones libertarias. Aquella experiencia donde tuvo lugar y voz un espíritu público marcado por el poder de los iguales y distintos que inician una nueva acción.

Es nuestro objetivo reconstruir la idea de una historia de las revoluciones de Arendt, que entendida como historia de la experiencia del poder efímero y esquivo, ocurre y se desvanece. Un desvanecimiento que sin embargo, deja una huella que se guarda de una manera paradójica: Aunque no está disponible en el repertorio de la gran tradición, que ya no ejerce su fuerza dominadora, este espíritu revolucionario reaparece en la historia, permitiendo que nuevas generaciones la activen como historia. Esto es lo que a nuestro juicio se expresa las imágenes de “la herencia sin testamento” y el “tesoro perdido” que Arendt toma de René Char y usa para hablar del legado de las revoluciones, tanto en el libro *Sobre la Revolución*, como en la introducción de *Entre pasado y Futuro*. ¿Cómo se recuerda una experiencia revolucionaria? ¿Cómo se hace historia de las revoluciones si su experiencia específica constituye una herencia evanescente, que no permanece? ¿Cómo se puede heredar y así construir una historia sin la fuerza dominadora de la Tradición? Son las preguntas que orientarán nuestro trabajo.

Palabras claves: Revolución- Acción- Poder- Historia- Tradición-Arendt.

Abstract: In the last chapter of *On Revolution*, Hannah Arendt asks herself, with some kind of nostalgic tone in her writing, about what may have remained of that experience that was so characteristic of the revolutions towards freedom. That is, the experience where a public spirit took place and had a voice, marked by the power of those who, equals and different, begin a new action.

We aim at reconstructing the idea of a history of revolutions in the work of Arendt, which, understood as the history of an ephemeral, elusive power, takes place and then vanishes. A vanishing which nonetheless leaves a trace that is paradoxically kept: even though it is not available for us in the Great Tradition's repertoire, which no longer exerts its dominating power, this revolutionary spirit re-appears in history, allowing new generations to activate it as history. We hold that this is what is being expressed by those images of an “inheritance left to us by no testament” and of a “lost treasure” which Arendt takes from René Char and uses in order to be able to speak about the revolutions' legacy in *On Revolution* and in the introduction for *Between past and future*. How can we remember a revolutionary experience? How can we write the history of revolutions, given the fact that its specific experience constitutes an evanescent, a non-lasting inheritance? Can we inherit, how can

¹ Doctora en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Valencia. Profesora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

we then build such a history without the dominating force of the Tradition? These questions will be on the horizon of this work.

Keywords: Revolution- Action- Power- History- Tradition-Arendt

Tal como consiga su libro *Sobre la Revolución*², para Arendt la experiencia revolucionaria, constituye parte de la herencia más paradójica de la modernidad, ya que aparece exactamente en aquello que no está disponible y que ha caído en el olvido. Aquello que de los modernos procesos revolucionarios hemos venido olvidando, es para Arendt nada menos que el espíritu revolucionario, aquello que constituye la experiencia política central de estos procesos. Como dice Arendt, «[...] lo hemos llamado libertad pública, felicidad pública, espíritu público. Lo que quedó de ellos en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria».³ Es esta experiencia viva del espíritu y la felicidad pública lo que, una vez pasado el momento revolucionario resulta difícil de preservar. No se trata, nos aclara la autora, de que simplemente de un “enfriamiento” de las pasiones revolucionarias, muy por el contrario, la intromisión de esas pasiones, son consignadas por la autora como parte del proceso de decadencia que antecede a la caída de las revoluciones y al olvido de su experiencia⁴.

Se trata más bien, de una ausencia de permanencia propia de la acción revolucionaria, que por sus propias características resulta frágil y de difícil permanencia. Recordemos que según *La condición humana*⁵, la acción (*praxis* y *lexis*) es una actividad ‘práctica’ que no produce nada. O más bien, para la cual el fin de su propia actividad queda en sí misma. (Aristóteles). Esto es lo que hace de la *praxis* una actividad específicamente ‘performativa’ que encuentra en su propia realización su sentido y fin.⁶ O como la llama siguiendo al mismo Aristóteles, una ‘realidad viva’ (*energeia*), que no es producción en ningún sentido (*poiesis*).

Recordemos también que el poder es para Arendt *dynamis*, potencial articulación de la acción que ‘surge’ entre los hombres. En este sentido, tampoco es producida ni conducida, sino que se desarrolla siempre como la apertura de una reali-

² Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza.

³ *Ibid.*, p. 305.

⁴ «[...] fueron precisamente estas pasiones y opiniones, desencadenadas por la Revolución francesa, las que ya entonces sofocaron su espíritu primigenio, es decir, los principios de la libertad pública, la felicidad pública y el espíritu público que inspiraron en principio sus actores» *Ibid.*, p. 307.

⁵ Arendt, H. (1993). *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

⁶ Para Arendt «Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción de *energeia* (‘realidad’) que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateis*) y no dejan trabajo tras de sí (no *par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación» *Ibid.*, p.229.

dad inesperada.⁷ El poder cobijará y proyectará a la acción del hombre individual que ahora ve su actividad alimentada por las acciones de los otros otorgando así permanencia, siempre relativa por cierto, a la acción y al espacio común que esta inaugura. En realidad tendríamos que pensar esta relación de manera circular: es la acción la condición de posibilidad del poder y el poder lo que mantiene y alimenta la acción, sosteniendo sostiene el espacio de aparición que es lo público y que surge gracias a la acción.

Junto con este carácter inesperado y no producido, poder y acción comparten también su debilidad, su carácter feble. Por el mismo carácter de *energeia* de la acción, esta desaparece cuando la actividad de la acción cesa, ni deja nada tras de sí. Esto supone que la acción como actividad presenta una enorme fragilidad, una que supera a la de cualquier otra forma de la vida activa (labor y trabajo). Esta debilidad de la acción está presente también en los eventos de acción concertada es decir, en aquellas ocasiones en que el poder hace su aparición. Los procesos revolucionarios, pueden entenderse desde esta perspectiva como acontecimientos de poder, eventos inesperados y frágiles donde se despliega un momento de acción concertada entre iguales.

En este sentido, el poder y la acción en el contexto de las revoluciones modernas ha seguido la misma suerte. Las revoluciones estarían así, marcadas por la fragilidad de la praxis que no deja nada tras de sí, cuestión que parece que no puede remediarse con el recuerdo.⁸

Esta dificultad la enfrentan incluso sus propios actores que sufren una vez vivida la experiencia revolucionaria verdaderos fallos de la memoria: «De todos modos, la pérdida, quizás inevitable en términos de realidad política, fue consumada por el olvido, por un fallo de la memoria, que aconteció no sólo a los herederos, sino, por así decirlo a los actores, a los testigos, a aquellos que, por un breve momento, habían tenido el tesoro en la palma de la mano; en pocas palabras, a los propios vivos».⁹

De esta manera, la pérdida es parte de una experiencia política finita y que por lo tanto, acontece y concluye; se ve enfatizada por el verdadero fallo de la memoria que ocurre no en los herederos sino directamente en los actores. Que son al parecer, ellos mismos incapaces de asir aquella experiencia que tuvieron entre las manos. Esto puede tener que ver con la extrañeza propia de la experiencia en cur-

⁷ En este sentido nos advierte: «Quizás nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder, ni nada más duradera que la desconfianza platónica y cristiana sobre el esplendor que acompaña al espacio de aparición, ni nada –finalmente en la Época Moderna– más común que la convicción de que “el poder corrompe”. Las palabras de Pericles, tal como las relata Tucídides, son tal vez únicas en su suprema confianza de que los hombres interpretan y salvan su grandeza al mismo tiempo, por decirlo así, con un solo gesto, y que la interpretación como tal bastará para generar dynamis y no necesitará la transformadora reificación del homo faber para mantenerse en realidad» Ibid., p. 227.

⁸ Para Arendt: «Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura» Arendt, H. (2004) *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza, p. 303.

⁹ Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, pp. 77 y 78.

so, como sugiere la autora¹⁰, pero también seguramente, se vincula con esa especie de ceguera que Arendt atribuye a la acción misma, que es característica de quienes actúan y no pueden, por estar involucrados directamente en la acción, lograr ver las dimensiones de la actividad y del fenómeno del que son parte¹¹.

En este sentido, la revolución resulta ser, en un primer sentido un tesoro perdido como afirma la autora, en primer lugar para sus actores, ya que ellos no tienen el proceso revolucionario a la vista, no disponen de él ni lo dominan. Las revoluciones no tienen autores sino actores, que no son más que piezas, personajes de una narración que no las escriben sus actores, quienes más bien las actúan. Actores que no lo ven ni pueden narrarlo como un verdadero proceso revolucionario. Aquí hay una especie de primero fallo de memoria, que afecta la posibilidad de una historia de las revoluciones. Este fallo se vincula directamente con la facticidad de la acción concertada que es el poder y su carácter no-dominado que surge justamente de su facticidad. La acción de un proceso revolucionario nace y muere como un acontecimiento espontáneo que nunca está realmente en las manos de sus actores, siempre rebasa cualquier cálculo, cualquier planificación, cualquier intento de dominación.

Pero esta idea de un fallo de la memoria de amplifica y complejiza si miramos la tarea de los herederos y los problemas de transmisibilidad que una historia de las revoluciones implica para ellos. Tal como nos explica Arendt: «La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el de 1789 en París al otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica con detalle la historia secreta de la Edad Moderna, podría ser contada, en forma de parábola, como la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de una fatamorgana».¹²

En esta explicación, primero que nada llama la atención el reconocimiento de que existe algo así como una historia de las revoluciones, algo une y permite relacionar las experiencias de Filadelfia de 1776 y la de Budapest de 1956. Una historia que no puede ser ni permanente ni unitaria, sino que se muestra desde su discontinuidad como una experiencia que aparece y desaparece siempre de manera inesperada. También resulta notable el lugar que Arendt le asigna a esa historia fragmentaria. No se trataría simplemente de una historia más, que podemos contar o no, sino de una historia fundamental ya que explica políticamente «[...] con detalle la historia secreta de la Edad Moderna». En este sentido, aunque sea una historia fragmentaria ella resulta ser clave para la comprensión de la modernidad. Por último, en la referencia a una fatamorgana, se anuncia ya la posibilidad de entender este tesoro perdido como “un espejismo”. Esto es justamente lo que Arendt enuncia a continuación de la misma cita, cuando nos dice: «Hay efectivamente muy buenas razones para creer que el tesoro nunca fue real sino un espejismo y que no

¹⁰ «Así los primeros que no pudieron recordar cómo era el tesoro fueron aquellos que lo habían poseído y que lo encontraron tan extraño que ni siquiera supieron cómo nombrarlo» Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, pp. 77 y 78., p. 78.

¹¹ Ver *La condición humana*, cap V &24 y &25.

¹² Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, p. 77.

tenemos que lidiar, pues, con nada substancial sino con una aparición»¹³. La posibilidad de que estas experiencias “recordadas” de manera fragmentaria y discontinua constituyan, en realidad un falso pasado, no se vincula tanto con el rol que la imaginación cumple en la reconstitución del pasado, un rol que al menos para Arendt será cada vez más central en su concepción de la tarea de historiar, sino más bien, con el impacto que un ideal productivo o poético alcanza sobre esa capacidad imaginativa en la modernidad. Impacto que se traduce al menos, en la conformación de ideales utópicos, que proponen crear un nuevo hombre y una nueva sociedad. La *pulsión poética* de estas ideas totales acerca de lo que debe ser el ser humano y la sociedad, se elevan como ideales dominadores que orientan no sólo la filosofía de la historia de una tardía modernidad, sino que estarían en la base de las ideologías del XIX y sus contemporáneas realizaciones totalitarias.

Ahora bien, una vez que nos detenemos en el contenido específico que tendría este “tesoro perdido” de las experiencias revolucionarias, descubrimos que este contenido consiste en una experiencia de felicidad o de libertad, estrictamente pública. «[...] si volvemos la mirada hacia los inicios de esta era, y especialmente hacia las décadas precedentes, podemos descubrir, para nuestra sorpresa, que el siglo dieciocho, a ambos lados del Atlántico, poseía un nombre para este tesoro, un nombre hace tiempo olvidado y perdido –estaríamos tentados de decir, incluso antes de que el mismo tesoro desapareciera—. Su nombre en América fue felicidad pública, que con sus notas de “virtud” y “gloria” difícilmente entendemos mejor que su contrapartida francesa ‘libertad pública’: nuestra dificultad radica en que en ambas instancias el énfasis estaba en “pública”»¹⁴. El énfasis, remarcado por la propia autora, está en la dimensión pública de la experiencia, una cuestión bastante difícil de recordar en el contexto de una sociedad de masas, que desde el ascenso de lo social ha confundido las esferas de lo público y lo privado y con ello, desdibujado por completo el significado y la experiencia de lo público.

Pero el fallo de la memoria de los herederos que tienen grandes dificultades para recordar y recuperar este tesoro perdido de las revoluciones, tiene relación también con las propias condiciones de los procesos revolucionarios. Así la incapacidad de recordar y rememorar que afecta a los inmediatamente posteriores, parece relacionarse justamente con la dificultad que tiene la experiencia revolucionaria del poder de cristalizar efectivamente en una institucionalidad. Así es posible entender que: «El fracaso del pensamiento postrevolucionario para conservar el recuerdo del espíritu revolucionario y para comprenderlo conceptualmente fue precedido por el fracaso de la misma revolución para dotarla de una institución perdurable»¹⁵. En otro momento sin embargo según la misma Arendt, pareciera que la incapacidad de dar con instituciones que hicieran perdurar ese espíritu público de las revoluciones, debería ser remediada por el recuerdo y la rememoración.¹⁶ Pero este remedio de la

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, p. 320.

¹⁶ «Todo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución –un espíritu nuevo y a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo– no logró encontrar su institución adecuada. No hay

memoria parece ser una cuestión relativa, ya que la falla de la memoria que afecta a los posibles herederos de esta tradición revolucionaria, parece estar instalada en la contradicción del mismo “espíritu revolucionario”. Tal como nos plantea Arendt:

«La dificultad era muy simple y, enunciada en términos lógicos, parecía irresoluble: si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero; una institución perdurable que incorporara este espíritu y lo impulsara a nuevas empresas sería contraproducente. De lo cual, desgraciadamente, parece deducirse que no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida».¹⁷

El elemento contradictorio en centro del espíritu revolucionario, tironeado por el afán de estabilidad la capacidad humana por una parte y la capacidad para el origen por otra, parece ser irresoluble, y termina por convertirse prontamente, una vez ocurrido el acontecimiento revolucionario en una tendencia a quedar atrapado en la parcialidad unilateral de los dos aspectos que componen esta tensión. En otros términos, esto se traduce en la oposición entre libertad de acción y fundación política¹⁸ que afectaría a toda revolución. En el caso de la revolución americana, esta contradicción se traduce en la paradoja que da forma e instituye la Constitución americana: «Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado»¹⁹.

Sin embargo, esta paradoja, que estaría en el interior mismo de la tarea revolucionaria y su acto iniciador, que por una parte busca transformar la realidad, pero hacerlo de tal manera que sea posible que esos cambios permanezcan, no se revelaría paradójicamente irresoluble si no fuera por el fondo de la gran crisis que se confunde con la modernidad misma, aunque sólo llega a su punto crítico con la llegada de los totalitarismos contemporáneos. Se trata de la crisis de la Tradición, un diagnóstico que Arendt realiza ya desde sus primeros textos de los años 50', en los *Orígenes de Totalitarismo* y el artículo *Comprensión y política* y que vuelve a estar presente en *Sobre la revolución* y *Entre pasado y Futuro*. Se trata de un diagnóstico de Arendt acerca de la cultura moderna, que nos permite acceder al centro del significado de la imagen del “tesoro perdido” para hablar de la experiencia revolucionaria y su difícil historia.

Como nos advierte la autora «[...] la rememoración, que es sólo un modo de pensamiento, si bien uno de los más importantes, es impotente fuera de una

nada que pueda compensar esta pérdida ni evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo», Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, p.387.

¹⁷ Ibid. p. 320.

¹⁸ «¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación?» Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, p.321.

¹⁹ Ibid. p. 330.

trama preestablecida de referencia, y a que la mente humana sólo en rarísimas ocasiones es capaz de retener algo totalmente desconectado»²⁰. Recordar como requisito inicial del hacer historia, supone integrar el recuerdo en una trama preestablecida de referencia. Esto era posible hasta que la misma modernidad comenzó como ya habría identificado Montesquieu a corroer las bases mismas de ese entramado que da lugar y significado a los fenómenos²¹.

El tesoro de la experiencia revolucionaria y su historia se convierte en gran medida en un tesoro perdido por el quiebre de la tradición, que hace en gran medida los acontecimientos ilegibles, al perderse el entramado que los ordenaba, les daba un significado y permitía legarlos a alguien²², convirtiéndolos en testamento:

«[...] el poeta alude al anonimato del tesoro perdido cuando dice que nuestra herencia nos fue legada sin testamento. El testamento, al decir al heredero su legítima voluntad, lega las posesiones pasadas a un futuro. Sin testamento o, para resolver la metáfora, sin tradición –la cual selecciona y nombra, transmite y preserva e indica dónde están los tesoros y cuál es su valor–. Parece no haber ninguna continuidad legada en el tiempo y por tanto, humanamente hablando, ningún pasado ni presente, sólo un sempiterno cambio del mundo y el ciclo biológico de los seres vivos».²³

Sin tradición es decir sin testamento, como nos advierte Arendt ya no tenemos el marco que nos permita «seleccionar, nombrar transmitir y preservar» los acontecimientos del pasado. Sin la fuerza dominante de esa tradición que jerarquiza, la tarea de recordar y dar sentido al pasado revolucionario se hace muy difícil. Esto se traduce no sólo en el problema de comprender y evaluar el pasado con conceptos y medidas que están ya en crisis, como había declarado ya en *Comprensión y política*. Sino que también, supone una gran dificultad para comprender e iluminar el futuro. En palabras de De Toqueville que son citadas por la misma Arendt: «El pasado ya no aclara el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas»²⁴.

Y a pesar de este diagnóstico, que parece oscurecer las posibilidades del significado del pasado y en específico, la capacidad que tenemos de heredar el legado de ese espíritu público que la revoluciones nos ofrecen, porque es la transmisibilidad de ese legado lo que la crisis de la tradición pone en cuestión. A pesar de todo esto, hay una historia de las revoluciones, hay una capacidad de recuperar, bajo alguna forma esa tradición, que en tanto perdida puede ser encontrada. Esa es la intención que anima al libro *Sobre la Revolución*, y en gran medida a la filosofía arendtiana en su intento por recuperar fragmentos de la experiencia pasada.

²⁰ Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, pp 77-78.

²¹ En realidad para Arendt el origen de esta decadencia de la Tradición empieza mucho antes, posiblemente con la caída de Roma y el surgimiento de una cultura cristiana que viene a profundizar en un giro contemplativo ya planteado por la filosofía platónica.

²² «De modo que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas y por la realidad adversa, sino porque ninguna tradición previó su aparición o su realidad, porque ningún testamento lo había legado para el futuro». Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, p. 77.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

En este sentido, a pesar de esta aparente insolvencia de la tradición, las revoluciones de la acción y el espíritu que las conduce, no ha desaparecido y constituye incluso para Arendt la «secreta historia de la modernidad». Podemos pensar que más allá de las dificultades que nos impone el quiebre, irreparable de la tradición, en esta situación hay una cierta oportunidad hermenéutica. La misma que nuestra autora rescata años antes al final del artículo *Comprensión y política*, donde la cuestión de la comprensión histórica es planteada en términos paralelos. Después de plantear el descalabro para la comprensión y la capacidad de juzgar tiene el totalitarismo como objeto de comprensión, nos indica, hay algo profundamente esperanzador en esta crisis de la tradición, la que puede hacer aparecer con mayor nitidez la enorme originalidad del proceso de comprensión del pasado, liberándonos de categorías y prejuicios que al corresponder insolventes, y permitiéndonos recuperar el pasado en su significado vivo.²⁵ Hay que recordar que pese a la gran importancia que atribuye Arendt a la tradición, en su función de ordenación y estructuración de los hechos del pasado, esa misma función la convierten en una fuerza dominadora, domesticadora incluso del pasado. Si la tradición ya no gobierna nuestras interpretaciones de los hechos del pasado, esto supone que se abre un gran campo de interpretación y reordenamiento del pasado, según orientaciones plurales que ya no responden a los usos y abusos que de ese pasado ha hecho de la tradición. Esto mismo es lo que la propia Arendt hace a la hora de mirar las revoluciones, desordenando los lugares comunes de la interpretación histórica y re significando el sentido mismo del concepto de revolución.

¿Qué orientaciones sigue Arendt en su propia interpretación de las revoluciones modernas en tanto experiencias únicas en su espíritu de lo público?

Dos son los caminos que quedan esbozados por Arendt como formas de acceder a esa herencia sin testamento que conforma el tesoro perdido de las revoluciones. Dos caminos que a mi juicio en realidad confluyen en uno y el mismo: En primer lugar esa herencia revolucionaria debe entenderse como espacio para el pensamiento²⁶. Es decir, como experiencias que deben abrir una brecha para pensar y repensar las experiencias de poder como no dominación, no sólo pasadas sino presentes y futuras. En este sentido, la herencia de las revoluciones se convierte así en un pretexto para reapropiarse del espacio de reflexión interminable del pensamiento, que no da nada por sentado, que busca constantemente unos sentidos, siempre incompletos y trabajados por los conceptos, «[...] ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización»²⁷.

En este sentido el quiebre de la tradición se convierte en una invitación a volver a ocupar el espacio del pensamiento, ahora liberado de prejuicios y precom-

²⁵ «Aunque hayamos perdido las unidades con que medir y las reglas bajo las que subsumir el caso particular, un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad» Arendt, H. (2005). *Comprensión y política*, *Ensayos de Comprensión*. Madrid: Caparrós, p. 391.

²⁶ «[...] todo pensamiento se inicia con el recuerdo» Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, p.303.

²⁷ Arendt, H. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, p. 303.

prensiones. Tal como la propia autora nos advierte analizando la parábola de Kafka: «El problema, sin embargo, es que no parecemos estar ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, ni para habitar en la brecha entre pasado y futuro. Durante mucho tiempo en nuestra historia, concretamente a través de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y que estuvieron determinados por los conceptos romanos, esta brecha fue salvada por lo que, desde los romanos, hemos denominado “tradición”. El hecho de que esta tradición se ha ido adelgazando a medida que ha progresado la tradición moderna no es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre pasado y futuro cesó de ser una peculiar condición de la actividad del pensamiento y de estar restringida, como experiencia, a los pocos que habían hecho del pensamiento su principal actividad. Y se convirtió en una realidad tangible y en una perplejidad para todos; esto es, se convirtió en un hecho políticamente relevante».²⁸

El quiebre de la tradición nos permite reapropiarnos de esa brecha que ocupa el pensamiento, una vez que el gobierno de la tradición ha retrocedido en nuestra cultura. Esta ocupación por parte del pensamiento es posible no sólo para especialistas ni pensadores profesionales sino para los individuos que experimentan una cultura que ya no orienta que requiere de examen y de reflexión. Lo que significa pensar será un tema de creciente importancia para la propia Arendt y a medida que avanza su propia biografía intelectual, esta cuestión va reapareciendo con mayor urgencia y también con mayor profundidad.

Por otra parte, esta herencia sin testamento de las revoluciones, parece al menos en parte, haber sido legada más que a los pensadores profesionales, a lo poetas. La misma autora nos recuerda: «[...] el depósito de la memoria es custodiado y vigilado por los poetas, cuya tarea consiste en descubrir y crear las palabras con las que vivimos».²⁹ De esta manera, el trabajo del pensamiento que no es otro que el trabajo acerca de los conceptos, en su capacidad de cristalizar las experiencias que resignifiquen y rehagan el lenguaje que vivimos. Esta función, está para nuestra autora en manos de los poetas y también, podemos decir atendiendo a otros textos de la autora es propia de un tipo peculiar de pensadores, capaces de *pensar poéticamente* y que ella identifica con Benjamin. Se trataría de un pensamiento que trabaja, como dice al cierre del texto sobre Benjamin con “fragmentos de pensamiento” que son recuperados de lo que el pasado ha desechado mediante el lenguaje. Un lenguaje que como en Benjamin no sólo dice y comunica sino esencialmente, cifra y cristaliza³⁰. Es decir, guarda y oculta al menos en parte, esas experiencias olvidadas del pasado.

²⁸ Arendt, Hannah (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, p. 86.

²⁹ Arendt, Hannah (2004) *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza, p. 387.

³⁰ “Sean cuales fueren las revisiones teóricas que haya realizado posteriormente Benjamin de estas convicciones teológicas-metafísicas, su enfoque básico, decisivo en sus estudios literarios, permaneció inmutable: no investigar las funciones utilitarias o comunicativas de las creaciones lingüísticas sino comprenderlas en su forma cristalizada y por lo tanto fragmentaria como expresiones no-comunicativas y sin intención de la ‘esencia del mundo’, Arendt, Hannah (1992) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, p. 190.