

HISTORIAS DEL ORIGEN Y LEYENDAS DE LA FUNDACIÓN

Una lectura de Arendt a través de Heller

Stefania Fantauzzi*

RESUMEN

El objetivo de esta comunicación es analizar algunos de los aspectos relativos a la cuestión del origen en la reflexión de Hannah Arendt, partiendo del texto “Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings”, de Heller. Se analiza como, según Arendt, el nacimiento de una comunidad está determinado por la toma de conciencia de una representación común que, al mismo tiempo, aparece envuelta de tinieblas y de misterio. Para sondear este origen, Arendt propone recurrir a las leyendas que, en la tradición occidental, han desempeñado la función de explicar el misterio del inicio y que, narrando la transición de la esclavitud a la libertad, revelan el vacío que separa estos dos momentos.

Palabras clave: origen, fundación, leyendas, tradición, inicio, Arendt.

ABSTRACT

The aim of this communication is to analyze some aspects related with the origin matter in Hannah Arendt reflections, based on the Hellers' text “Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings”. We examine how, according to Arendt, the birth of a community is established when it becomes aware of a mutual representation that, at the same time, is surrounded by fog and mystery. In order to sort out this origin, Arendt suggests to turn to legends that, in the Western tradition, have been used to explain the origin and that, by narrating the transition from slavery to freedom, they show out the gap that separates these two ages.

Key words: origin, foundation, legend, tradition, beginning, Arendt

Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.¹
Goethe

Wer auf die Welt kommt, baut ein neues Haus,
Er geht und lässt in einem zweiten.
Der wird sich's anders zubereiten
Und niemand baut es aus.²
Goethe

Las dos citas de Goethe con las cuales doy inicio a mis observaciones, la primera tomada de Hannah Arendt en *La vida del espíritu* 3 y la segunda recordada por Agnes Heller en un artículo dedicado a la Arendt⁴, se manifiestan muy reveladoras para introducir uno de los

* Universitat de Barcelona; doctoranda en Filosofía. C/Ferlandina 39, 4-1 08001 Barcelona stefantauzzi@gmail.com

¹ “Lo Eterno en todo se mueve; que caer en la nada debe siempre el en todo a su pesar, si es que su existencia aspira a perseverar”

² “Quién llega al mundo construye una casa nueva, se va y la deja a otro. Éste la construirá de otro modo y nadie la destruirá..”

³ H.Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 428.

⁴ A.Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings» en Steven Ascheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkley, University of California Press, 2001, pp. 19-32).

principales problemas para la reflexión arendtiana: el de la temporalidad. Se trata de una cuestión de proveniencia heideggeriana, tal como demuestran las páginas de *La vida del espíritu* 5. En éstas Arendt reprende «La sentencia de Anaximandro»⁶, del cual pone en evidencia la peculiar manera heideggeriana de afrontar el tema del nacimiento y de la muerte de todas las cosas, que a su parecer da un nuevo significado al Ser y un relieve distinto asignado a los asuntos humanos. Afirmando que «El desocultamiento de lo ente, la claridad que [por el Ser] le ha sido concedida, oscurece a la luz del Ser» y por lo tanto «el Ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente»⁷, Heidegger parece querer decir que «la llegada y la partida, la aparición y la desaparición de los seres, siempre empieza con una revelación, ent-bergen, una pérdida de refugio original (bergen) que había sido garantizado por el Ser; el ser, entonces, se demora un tiempo en la claridad de la revelación, y acaba por retornar al refugio protector del Ser en su encubrimiento... ».⁸ El mundo de los hombres consiste, pues, justo en este intervalo entre dos ausencias, en esta permanencia transitoria que tiene el inicio con la pérdida del refugio originario acordado por el Ser y que termina con la vuelta al mismo. Ahora, gracias al retirarse del Ser desde la esfera del ente «aquellos entes cuyos desocultamiento ha provocado él mismo erran a la deriva y este errar constituye el reino del error [...] el espacio esencial de la historia [...]. Sin el errar no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia».⁹ En el esquema heideggeriano, así pues, para Arendt hay sólo errar, hay una historia humana que, una vez liberada de la voluminosa presencia del *Seinns-geschichte* (Historia del Ser) ya no tiene más la necesidad de encontrar el propio sentido y la propia finalidad en un más allá que la trascienda. A su parecer, en el continuum de este suceder, Heidegger antepone estos momentos de transición de un período a otro en los cuales irrumpe la verdad del Ser.¹⁰

I. Los nuevos inicios

Si bien Arendt no habla nunca de una irrupción de la Verdad del Ser en la continuidad histórica, su esquema interpretativo de la historia tiene una estructura análoga al esquema heideggeriano. La linealidad temporal de los acontecimientos, también para ella, se suspende en aquellos momentos de cambio en los cuales un nuevo orden sustituye al precedente. Y es sólo en estas rupturas epocales cuando la autenticidad (si no la verdad) de la política se manifiesta.

En este esquema, la cuestión de la temporalidad a la cual hemos aludido al inicio revela toda su carga innovadora desde el punto de vista político y, al mismo tiempo, toda su carga de ambigüedad. El punto consiste, en efecto, en el hecho de conciliar esta estructura temporal de la existencia con la estabilidad y la consistencia del mundo. En sentido lato y según la perspectiva arendtiana esto significa, como indica Heller en el artículo al cual nos referimos, conciliar el *continuum* de la historia con los momentos de ruptura que lo interrumpen, es

⁵ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. pp. 425- 428..

⁶ M.Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», en M.Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp.. 239-277

⁷ M.Heidegger, «Der Satz des Anaximander», op. cit. p.309.

⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p.309.

⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p.. 424.

⁹ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p..425. Arendt cita M.Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», op. cit. p..311.

¹⁰ «... en el esquema de Heidegger parece existir un momento privilegiado, la transición de una época a la siguiente, de un destino al otro, cuando el Ser *qua* Verdad rompe el *continuum* del error ...» (H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p. 425).

decir, conciliar la tradición con los nuevos inicios. Si la historicidad, en efecto, no se propone como la dimensión en la cual se puede afirmar una comunidad trascendente, ésta se presenta más bien como la dimensión en la cual se realiza el aniquilamiento en el sentido literal del término. Efectivamente, el hombre reencuentra a los otros hombres en la dimensión de la historia, o sea, en la dimensión de la temporalidad que se manifiesta en una secuencia que va del nacimiento hasta la muerte. Este hecho significa que el otro aparece a los otros hombres como si proviniese de la nada y fuese hacia la nada, según una sucesión de nada devoradas por el tiempo, entre el no más y el no aún. Ante esta condición, Arendt recuerda como Agustín de Hipona subraya que el aniquilamiento en el tiempo se puede combatir mediante el amor en cuanto *appetitus*, un extenderse hacia los otros *devorans tempora* y *devorans temporibus*.¹¹ Pero si Agustín resuelve el aniquilamiento de la dimensión temporal (y de la vida terrena) en el advenimiento de la ciudad de Dios, para la hebrea Hannah Arendt, el hecho de que la historicidad de la dimensión en la cual el hombre encuentra a su prójimo (el mundo común) se traduzca en el aniquilamiento constituye un problema fundamental.

Arendt encuentra una respuesta a este problema en la polis interpretada como un espacio para la acción, a su vez concebida esencialmente como discurso y memoria. En este sentido, tal como indica Heller, la acción corresponde a la posibilidad de que se pueda realizar constantemente algo que sea nuevo:

Pure action, pure political action was originally present at the birth of Europe among the Greek and the Romans. It later became marginalized because work and later labor, occupied the pride of place in the *vita activa* of the Europeans. But it is always possible to act, and it remains possible here and now, in the midst of the jobholding society, since it is possible anytime. One can always engage in action, and something absolutely new can always appear.¹²

La acción, en efecto, evita el aniquilamiento sobretudo si se puede concentrar en la narración: precisamente a través de la transformación de la acción en narración se forma la tradición, que consiste en una cadena de narraciones que deriva de los hechos históricos pero que no coincide con la mera temporalidad. Y confirma Agnes Heller:

But, after all, what is the tradition one should cherish and preserve or eventually revitalize? It is action, originary action.¹³

Y poco después añade:

In order to make a strong case, Arendt had to expand the concept of action from the field of political philosophy to the field of fundamental ontology. Action is not just political action, which can disappear altogether in dark times. All kinds of interactions between human actors are actions in the fundamental-ontological sense of the word. After all, in chapter 33 [of *The Human Condition*], while ruminating on the irreversibility of action and the power to forgive, Arendt discussed Jesus of Nazareth and love as an examples of an absolute new beginning, yet she immediately adds that love is one of the most unpolitical powers. It looks as if

¹¹H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

¹² “La acción pura, la acción política pura ha sido presente originariamente en el nacimiento de Europa durante los Griegos y los Romanos. Más tarde ha sido dejada de lado porque trabajo y más tarde labor han ocupado el sitio de honor en la *vita activa* de los europeos. Pero siempre es posible actuar, y es posible también aquí y ahora, en la sociedad de las finanzas, es siempre posible. Uno puede siempre llevar a cabo una acción, y algo absolutamente nuevo puede siempre aparecer.” (A. Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New beginnings», op. cit., p. 17)..

¹³ “Pero finalmente, en que consiste la tradición que se tendría que querer y preservar o eventualmente revitalizar? Ésta es acción, acción originaria”. (A. Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New beginnings», op. cit., p. 17).

beginning anew itself, whether directly political or not, would be the tradition to cherish. The most significant tradition is then the tradition of interruption.¹⁴

El sentido de esta lucha contra lo efímero de la temporalidad está especificado en su artículo sobre Benjamin, que se concluye comparando el trabajo del amigo filósofo con el de un pescador de perlas, que devuelve al fondo del mar “lo rico y lo extraño, las perlas y el coral”; en efecto, Benjamin, muy consciente de que el mundo viviente cede inexorablemente a la ruina de los tiempos, no obstante está convencido de que el proceso de destrucción venga acompañado por un proceso de cristalización de nuevas formas y formaciones que puedan ser llevadas a la luz, “como fragmentos de pensamiento” o también como “eternos fenómenos originarios”.¹⁵ El discurso y la memoria, por lo tanto, son facultades que, alimentando y obteniendo alimento de la tradición, restituyen al hombre la estabilidad y la permanencia de la acción. Pero estas características de la acción no permiten la eliminación de las dificultades que conciernen al tiempo: si por un lado ésta funda la permanencia en el mundo porque relaciona lo que ha sido con lo que será, por otro lado se dispersa justamente en estas direcciones temporales, o sea, hacia la memoria de lo que ha sido y hacia la posibilidad incierta de lo que será transmitido. Esta laguna entre pasado y futuro ha sido un problema siempre presente en la reflexión arendtiana.

II. Histories y tradición

El vínculo entre la tradición y los nuevos inicios, que actúa como eje en el concepto de acción, se exterioriza, como indica Heller, en las historias de destino y de esperanza.¹⁶ Historias que para Arendt tienen una función fundacional, en tanto en cuanto vienen en nuestra ayuda cuando se trata de sondear la cuestión del origen y su relación con la dimensión temporal. Basta pensar en las leyendas de fundación, que explican como se configura una comunidad y marcan el pasaje de una dimensión que podríamos definir como pre-política (caracterizada por la guerra llevada a cabo desde la polis hasta más allá de las propias murallas, tal como la describe Homero en la *Ilíada*) hasta una dimensión política (que se afirma en el interno de la polis y se consolida en el sistema de los pactos y de las alianzas). ¿Cómo nos podemos explicar que un grupo de individuos llegue a configurarse como una comunidad, como un “nosotros”? Si por una parte es indiscutible que este “nosotros” sea para remontarse a un origen en el cual se ha decidido por una representación común, por otra parte este mismo inicio parece envuelto “en la oscuridad y en el misterio”.¹⁷ Para sondear este origen, Arendt propone recurrir a las narraciones legendarias que, en la tradición occidental, han desenvuelto la función de “explicar” el misterio del inicio. En efecto, son precisamente las leyendas las que a menudo proporcionan a los hombres una explicación de los puntos oscuros de su pasado, ofreciéndoles la posibilidad de reapropiarse de aquello de lo cual no son los autores y que no pueden deshacer. Si bien la relación entre las leyendas y los hechos no es

¹⁴ “Para aumentar la dosis, Arendt ha extendido el concepto de acción desde el campo de la filosofía política al de la ontología fundacional. La acción no solo es acción política, que puede desaparecer del todo en las tinieblas. Cada tipo de interacción entre agentes humanos son acciones en el sentido fundacional-ontológico de la palabra. Después de todo, en el capítulo 33 [de *The Human Condition*], mientras reflexiona sobre la irreversibilidad de la acción y sobre el poder del perdón, Arendt propone a Jesús de Nazareth y el amor como ejemplos de un nuevo inicio absoluto, y después añade que el amor es uno de los poderes más apolíticos. Parece como si de nuevo, el inicio mismo, sea directamente político o no, sea la tradición para salvaguardar. La tradición más significativa es la tradición de las interrupciones” (A. Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings», op. cit., p. 17).

¹⁵ H. Arendt, «Walter Benjamin Benjamin:1892-1940», en H. Arendt: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1981, pp.212-213

¹⁶ A. Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New beginnings», op. cit., p, 28-29.

¹⁷ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p. 436.

sólida, éstas logran de todos modos que los hombres sean en grado de asumir para sí mismos la responsabilidad de los hechos del pasado., adaptándolos a su condición y sobretodo a sus aspiraciones políticas. Las leyendas, además, han sido la base espiritual de las ciudades, de los pueblos y de los imperios de la antigüedad, proponiéndose como una guía segura respecto al futuro y constituyendo no sólo un recuerdo, sino el verdadero y auténtico inicio de su historia.

Éste es el caso de las leyendas de fundación de la civilización occidental, la hebrea y la romana: las leyes de Moisés que constituyen al pueblo hebreo y la fundación de Roma. Ambas se sitúan en un tiempo precedente a cualquier forma de gobierno y a los principios que la inspiran, pero se trata de un tiempo indiscutiblemente humano en el sentido de que narran un inicio que no depende de la creación divina, sino de una serie de eventos que son obra del hombre, a los cuales la memoria puede referirse a través de la interpretación de antiguas narraciones. Y ambas revelan como el acto fundacional viene inspirado por el amor por la libertad, sea en el sentido negativo de liberación de la opresión, como en el sentido positivo de la instauración de la Libertad como realidad estable, tangible. En efecto, por una parte, antes de las leyes de Moisés tenemos el acontecimiento bíblico del éxodo de Egipto de las tribus de Israel, y por otra, antes de la fundación de Roma, tenemos las peregrinaciones de Eneas:

Ambas leyendas empiezan con un acto de liberación, la huida de la opresión y de la esclavitud de Egipto y la huida de las llamas de Troya (esto es, de la aniquilación); y en ambos casos este acto se narra desde la perspectiva de una nueva libertad, la conquista de una nueva “tierra prometida”, que tiene algo mejor que ofrecer que las ollas de Egipto y la fundición de una nueva ciudad, preparada por una guerra hecha para anular la guerra de Troya, de modo que el orden de los acontecimientos expuesto por Homero pueda invertirse.¹⁸

Estas leyendas explican el nacimiento de una comunidad constituida, pero al mismo tiempo, narrando la transición de la esclavitud a la libertad, de la catástrofe hasta la salvación, revelan el vacío que separa estos dos momentos. Este hiato entre una situación que ya no existe y otra que aún no se ha definido sugiere el error, tal como ha sido narrado en el *Éxodo* y en la *Eneida*, entre la liberación y la libertad, e indica cómo ésta última no es el resultado automático de la liberación, en el sentido de que “el final de lo viejo no es necesariamente el principio de lo nuevo; que la idea de un *continuum* temporal todopoderoso es una ilusión”¹⁹. Las leyendas de la fundación, en efecto, “apuntan al abismo de la nada que se abre ante toda acción de lo que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causa y efecto, ni tampoco explicar con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad”²⁰. En consecuencia, el recurso de las leyendas indica como el origen por sí mismo no establece y no funda nada, sino que revela más bien una serie de cesuras que corroboran la ausencia de un objetivo final en la acción, tal como Heidegger había indicado.

En este sentido, como señala Fistetti²¹, las leyendas de la fundación tienen una función política: en efecto, como hemos visto ya en *Los orígenes del totalitarismo*, domesticar el abismo que se abre delante de la circunstancia que caracteriza a cada evento histórico: la conciencia de que cada acontecimiento acaecido se hubiera podido realizar de un modo distinto, pero de que al mismo tiempo una vez sucedido no se puede cancelar. Se trata precisamente de un abismo de libertad que hace referencia a un origen an-árquico que Arendt hace coincidir con la natalidad humana, con el nuevo inicio que representa cada hombre que viene al mundo.

¹⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. pp. 437-438.

¹⁹ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p. 438.

²⁰ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p. 441.

²¹ F. Fistetti, *Idoli del politico*, Bari, Edizioni Dedalo, 1990, p. 274.

III. El nuevo inicio

La noción de natalidad, en efecto, proporciona una solución posible a las aporías de la temporalidad por el hecho de que consiente a los individuos ser permanentes en una historicidad, sin tener que sucumbir a la inestabilidad y al aniquilamiento temporal. Esta dimensión de precariedad está estrechamente relacionada, según la filósofa alemana, a la progresiva afirmación de una concepción rectilínea del tiempo²², que ha llegado a definir a este último tanto como a un conjunto procesal, en cuanto repetición de la vida reproductiva, como a algo imprevisible, en cuanto portador de diversas posibilidades. En el mundo clásico, efectivamente, el concepto de histórico se remontaba a la estabilidad del cosmos en el cual los acontecimientos se desarrollaban y correspondían al espacio de la narración, el espacio de aquello que es visto y escuchado. Pero el final del mundo clásico ha determinado la pérdida irremediable de esta estabilidad. A la historia como narración de aquello que es, se ha visto y se ha escuchado, es decir, a la historia que se hace presente, se sustituye la historia como búsqueda del sentido de aquello que ha sido y de aquello que será.

La estabilidad del mundo, pues, se dispersa hacia las direcciones de un pasado cada vez más lejano y de un futuro cada vez más nebuloso e incierto. Esta inestabilidad, que aumenta la imprevisibilidad de los asuntos humanos, incrementa paralelamente la posibilidad del sujeto moderno de modificar el sentido de los eventos pasados mediante su creatividad. La creatividad, facultad típica del hombre moderno en cuanto homo faber, consiente a los hombres manipular la materia con la ilusión de dominarla; esta actitud se mantiene también en lo que respecta al propio pasado, sometiendo el tiempo a un tipo de procesualidad indefinida. De este modo, la creatividad termina por acelerar el carácter aleatorio del tiempo, ya que la procesualidad continua producida por ésta impide el mantenimiento de leyes estables.²³

En el ámbito de la experiencia política esto se traduce en constituciones que al mismo tiempo son fundaciones, en cuanto pretenden canalizar la imprevisibilidad de las acciones futuras en el contexto de aquello que ha sido ya fundado. En las fundaciones de orden político, por lo tanto, se puede leer el intento de combatir la procesualidad del tiempo.

Es justamente para contrastar este proceso inexorable que Hannah Arendt recurre, tal como hemos dicho ya, a la noción de natalidad. Cada nacimiento se integra dentro de una cadena de generaciones que, evitando la apertura de lagunas, impide que los nuevos nacidos vengan sometidos a lo imprevisible. La natalidad, en efecto, pone en evidencia como cada individuo recibe la vida de otro y es en este sentido una criatura que se coloca en una dimensión histórica bien definida.

Suceso-acontecer-hecho: todo eso acontece en un marco de actividad, e interrumpe su transcurso rutinario, cotidiano, «necesario», es decir, previsible. Sin esos sucesos el transcurso del acontecer ... es completamente insoportable en su aburrimiento y absurdo. Los sucesos, cuando han pasado, se convierten en hechos. Como tales, se asimilan al transcurso del acontecer y pierden precisamente su carácter de suceso. En cuanto hechos, los sucesos articulan el mero transcurso de la actividad cotidiana, que sin éstos no podría narrarse, ni recordarse y carecería de sentido. Los sucesos en definitiva están garantizados por el

²² H.Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno» en H.Arendt: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 49-100.

²³ "Proceso y mundo: si consideramos la naturaleza o la historia como un proceso, es inevitable que las construyamos en el sentido del proceso consumidor de la vida, el cual es dado a nuestra experiencia de la manera más inmediata. Pero esto implica muy de cerca que todos los fenómenos y todo lo particular ya no se «muestra», sino que es consumido constantemente, es *processed*." (H.Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno XXII, [3], p.546.

nacimiento y la muerte, por el hecho de que se añaden nuevos hombres y se van aquellos que contribuyen al nexo de lo que acontece.²⁴

Se trata de una dimensión que no es absorbida por el futuro porque consiste en la actualización de una fundación común. Remontándose a la categoría agustiniana del inicio, Arendt considera la natalidad como la realización de una nueva presencia que se interpone en el curso lineal del tiempo y que hace su ingreso en el mundo del cual, en cuanto iniciador, confirma continuamente su existencia.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza antológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un Salvador».²⁵

Por consiguiente, la noción de natalidad permite a Arendt resolver la aparente paradoja de una historicidad a-temporal: la novedad representada por el nacimiento, en efecto, permite a los seres humanos fundar una presencia a-temporal que se basa en la tradición terrena constituida por la memoria y por el discurso. Así pues, “por el hecho de ser la novedad representada por el nacimiento, se permite a los seres humanos fundar una presencia a-temporal que se basa en la tradición terrena constituida por la memoria y el discurso”. Por lo tanto, “en el haber nacido se establece lo humano como un reino terrestre al cual se refiere cada uno, en el que cada uno busca y encuentra su plaza, sin pensar para nada que un buen día se marcha de nuevo”.²⁶

El vínculo que se establece entre las generaciones contiene, así pues, aquel elemento de sacralidad que los romanos veían en el acto de fundación: des del mismo momento en el que algo ha sido fundado, este se transforma en un elemento vinculante para las futuras generaciones, sagrado en cuanto portador de continuidad.

IV. Revolución y fundación

En los tiempos modernos, los únicos que supieron realmente comprender la ineludibilidad del problema del inicio, derivado de la discontinuidad del tiempo político respecto a la continuidad del tiempo cronológico fueron los fundadores de la república de los Estados Unidos. Establecidos en las tierras americanas como colonizadores y no como exiliados, continuaron autoproclamándose con orgullo súbditos británicos hasta que el conflicto con la madre patria resulta inevitable. Su revolución, así pues, no era premeditada ni programada: fue solo cuando la injusticia de las tasaciones sin representación los obliga a la revuelta contra Inglaterra que, en cuanto hombres de acción, se convierten en revolucionarios.

Cuando se dieron cuenta de que los cambios que habían puesto en acción comportaban el principio de algo que no tenía precedentes, desembocando en la realización absolutamente inesperada de fundar una nueva Roma, recurrieron a la historia en busca de ayuda: así pues,

²⁴ Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, op. Cit. Cuaderno XIV, [8], p. 316.

²⁵ H. Arendt, *La Condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 266.

²⁶ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit. Cuaderno XIX [24], p. 449.

empezaron a “repensar monumentos de pensamientos tales como el *Pentateuco* o la *Eneida*, leyendas de fundación que les podrían decir cómo solucionar el problema del comienzo”²⁷.

¿Porqué razón no recurrieron al *Pentateuco*, tanto por sus conocimientos bíblicos como por sus creencias religiosas, y sí, en cambio, a la historia de Roma? Podemos afirmar que las razones fueron fundamentalmente dos. El primer motivo fue que a los Padres Fundadores no se les escapó el hecho de cómo los romanos habían conservado, más que cualquier otro pueblo, el recuerdo de la fundación de su ciudad; un acto que, en su sacralidad, resulta vinculante para las generaciones futuras, garantizando la continuidad a través de la *auctoritas* personificada por los ancianos (los *maiores*, los *senatores*). La segunda razón que empujó a los Padres Fundadores a hacer referencia a la historia de Roma es justamente el hecho de que cada inicio pueda ser visto, bajo la sombra alargada de la experiencia romana, no como un inicio no absoluto sino como un re-inicio, ayudando así a controlar las dificultades inherentes al abismo de la espontaneidad halladas por todos aquellos que se disponen a dar inicio a algo que es nuevo. La reanudación de la interpretación de Roma como una re-fundación de Troya proporciona la idea de que cada nueva fundación es en realidad una re-fundación.

La interpretación de la leyenda de la fundación romana por parte de los Padres Fundadores revela la necesidad de resolver una vez más el problema del origen, de la irrupción imprevista de un evento nuevo en la secuencia continua del tiempo histórico. Y muestra como el propio acto de la fundación se convierte al final en la fuente de la autoridad, en tanto en cuanto lo absoluto está indicado en el mismo acto de la fundación. Pero quizás era necesaria una fundación que sucediese por primera vez bajo la luz del sol, más allá del misterio de las leyendas, para llegar a esta conclusión de modo concluyente. En efecto, lo que ha permitido a la constitución americana no sucumbir no ha sido ni el recurso a la divinidad ni a la razón ni a las verdades evidentes, sino más bien al acto mismo de la fundación, a través del cual los hombres de la revolución se han considerado legítimamente como “Padres Fundadores”. Lo que redime al acto de la fundación de su arbitrariedad es precisamente el hecho de que contiene en sí mismo su principio. En este sentido, pues, la autoridad otorga permanencia al acto de la fundación y al mismo tiempo ofrece estabilidad y da significado a las acciones del presente. Esta relación entre fundar y establecer, entre preservar y continuar, tan propios de la tradición romana, es lo que otorga valor constitutivo al paradigma romano.

V. “Una muchacha de tierra extraña”

Las vicisitudes de los fundadores de la República americana iluminan una vez más sobre la relación entre las historias y la tradición, tal como indica Heller: ponen en evidencia la relación existente entre novedad y tradición porque, como recuerda Heller, el inicio es por sí mismo una revolución y, en tanto en cuanto revolución, es también un acto de fundación.²⁸ Los fundadores hacen nacer un evento y de este modo deciden llevar al presente una posibilidad que podía no realizarse. Como un recién nacido entra en la comunidad de los vivientes y se integra en la cadena de las generaciones, y así un viento revolucionario reconecta la novedad política al fundamento común.

Este trayecto a través de la relación entre el inicio y la tradición, esta necesidad de encontrar un punto de fuerza para luchar contra las aporías de la temporalidad provienen directamente de la experiencia hebrea de Arendt. En la relación que la tradición consiente con el pasado, los seres humanos conquistan una presencia en la historia y por lo tanto trascienden su naturaleza mortal. Si esta conquista se configura como una lucha continua contra las aporías de la temporalidad, a mayor razón ésta es ardua para los seres humanos separados por

²⁷ H. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit. p. 441.

²⁸ “Politically, beginning anew is revolution. ... Beginning anew as political revolution is also the act of foundation.”(A. Heller, «Hannah Arendt on Tradition and New beginnings», op. cit., p. 29).

definición de la historia del mundo cristiano: los hebreos. El pueblo hebreo, en efecto, no está empeñado solamente en mantener la continuidad con el propio pasado, sino también en defenderlo de las tentativas de disolución realizados por la cultura occidental. Para el pueblo hebreo la aporía de la temporalidad se expresa en la modalidad de una alternativa desastrosa: o ignorar el proceso de secularización de Occidente, encerrándose dentro de los confines de la propia particularidad y perdiendo el mundo común, o confluir en la historia de Occidente, asimilándose, pero de este modo cercenando los vínculos con el propio pasado, convirtiéndose así “en los sin historia de la historia”.²⁹

Quizás es justamente para salvaguardar su puesto en el mundo, su vínculo con el pasado y su potencial innovador, quizás es para buscar una respuesta a la trágica alternativa que acecha su pueblo que en la primera carta a Heidegger después de la guerra Arendt declara sentirse “una mujer que viene de lejos”³⁰: para entrar en el mundo, construir la propia casa y dejar huella para quien venga después.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1981
Arendt, H., *La Condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993
Arendt, A., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996,
Arendt, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001
Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006
Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007
Fistetti, F., *Idoli del politico*, Bari, Edizioni Dedalo, 1990, p.274.
Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en Heidegger M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998
Heller,A, «Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings» en Steven Ascheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkley, University of California Press, 2001

²⁹ H. Arendt, «La ilustración y la cuestión judía» en H.Arendt: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p.126.

³⁰ H.Arendt-M.Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p.72