

Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt

Fina Birulés

RESUMEN

El objetivo de este artículo es acercarse al uso arendtiano del *storytelling*. Para ello, se atiende a los usos del mismo en obras como la dedicada al proceso de Eichmann o en los escritos en los que reflexiona sobre la narración en una época en la que el hilo de la tradición se ha quebrado y que nos hallamos ante un pasado fragmentado que no se puede evaluar con certeza. En el artículo se destaca la importancia de la obra de Isak Dinesen para la reflexión de Arendt

Palabras clave: Contingencia, narración, comprensión, experiencia, Isak Dinesen

ABSTRACT

The aim of this article is to approach the arendtian use of *storytelling*. With this objective we revisit works like the Eichmann in Jerusalem or the writings where she reflects on narration in an era that the thread of tradition is broken, so we are left with a fragmented past that cannot be evaluated with certainty. The article underlines the importance of Karen Blixen for the arendtian reflection.

Key words: Contingency, narrative, understanding, experience, Karen Blixen

«A mi entender, la verdad, al igual que el tiempo, es una idea que nace y depende de la conversación y la comunicación humanas.»

Karen Blixen

La reflexión de Hannah Arendt se mantuvo siempre alejada de lo que Agnes Heller ha denominado posteriormente el «paradigma redentor» de la política, consistente en creer que la emancipación humana exige la superación radical de todas las antinomias en una comunidad homogénea de justicia, libertad e igualdad perfectamente realizada. Las reflexiones arendtianas en torno a la historia, al pasado, a la memoria y al relato están marcadas por diversos elementos derivados de un claro reconocimiento de la fragilidad y la contingencia de los asuntos humanos. Buena parte de su obra está centrada no sólo en no escapar a ellos sino en pensarlos. Entre estos elementos que marcaron las consideraciones de Arendt podemos destacar tres grandes reflexiones:

Su consciencia de que a lo largo de la modernidad el hilo de la tradición se ha roto y de que esta quiebra se ha tornado definitiva tras la emergencia de los regímenes totalitarios. Así, en *Los orígenes del totalitarismo*,¹ escribía «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido».² A partir de este momento, la pérdida de la tradición ya no podrá contemplarse como algo perteneciente sólo al campo especulativo de las ideas –como parecen pensar los filósofos que, a lo largo del siglo XX, proclamaron la muerte de la metafísica– sino a la historia política. De modo que, una vez el pasado se ha mostrado sin hilo conductor alguno con el presente, habrá que buscar otra forma de relación con él, pues, como subraya Arendt,³ la desaparición

¹ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Ed., 1987.

² Hannah ARENDT, *op.cit.*, pp. 13-14.

³ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 104.

de la tradición no comporta de forma inmediata la pérdida del pasado, sino que incluso es posible que en esta situación nos hallemos ante la «gran oportunidad de mirar al pasado con ojos que no oscurece ninguna tradición».⁴ Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación. «Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza».⁵

En este contexto, Arendt considera que hay que evitar perder el presente conjuntamente con la tradición, hay que dar con una forma de relación con el pasado que no nos conduzca a un presente histórico absoluto y que no nos sitúe en un mundo que se puede mantener pero no rejuvenecer a sí mismo, tal como lo ha caracterizado Agnes Heller.⁶

Su preocupación por encontrar una forma de relato historiográfico que no signifique una justificación de la emergencia de los regímenes totalitarios. En 1953 escribía con relación a su libro *Los orígenes del totalitarismo*: «El problema con que originalmente me confrontaba era al mismo tiempo simple y desconcertante: toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone en favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar. Tales impulsos están ya implícitos en la mera observación del orden cronológico y no es probable que desaparezcan por la interferencia de juicios de valor, que normalmente interrumpen la narración y hacen que el relato aparezca como sesgado y “no científico”».⁷

En su réplica a Eric Voegelin, Arendt reconocía que una de las dificultades de *Los orígenes* ... es que no pertenecía a ninguna escuela ni recurría casi nunca a herramientas oficialmente reconocidas u ortodoxas.⁸ «El primer problema era cómo escribir históricamente acerca de algo –el totalitarismo– que yo no quería conservar sino, al contrario, que me sentía comprometida a destruir».⁹ A estas palabras habría que añadir las también dirigidas a Voegelin, según las cuales describir los campos de concentración *sine ira* no significa ser objetivo sino condonarlos; la indignación moral es un ingrediente esencial de la cuestión si lo que se desea es describir el fenómeno totalitario como ocurriendo en medio de una sociedad humana y no en la Luna. Ahora bien, esto último no tiene por qué implicar una observación de los hechos sólo desde el lado de las víctimas, dado que esto acaba en una apologética, que no es historia en absoluto.

Por otra parte, la emergencia de los regímenes totalitarios no significó, para Arendt, sólo una crisis política, sino también un problema de comprensión, puesto que resultó incomprendible en términos de las categorías conceptuales de la tradición política occidental. De ahí que entendiera que el terror totalitario debía analizarse desde su carácter «sin precedentes» y lejos de la tendencia, demasiado fácil, de los historiadores a trazar analogías.

⁴ Hannah ARENDT, «La tradición y la época moderna» en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, p. 35.

⁵ Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 231.

⁶ Agnes HELLER, «El último estadio de la Historia (Memoria, Rememoración y *Bildung*: sobre la teoría de la modernidad en Hegel), *Isegoría*, nº 14 (1996). Martin Jay escribió un artículo sobre el nexo entre Hannah Arendt y Agnes Heller, véase Martin JAY, «Mujeres en tiempos de oscuridad» en *idem*, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁷ Hannah ARENDT, «Una réplica a Eric Voegelin» en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparros, 2005, p. 484.

⁸ Seyla Benhabib se hace eco de esta dificultad al señalar que, desde el punto de vista de los cánones tradicionales del rigor metodológico, el texto de 1951 desafía cualquier categorización e infringe un buen número de reglas. Benhabib añade además que, para ser un trabajo estrictamente histórico, se trata de una obra demasiado ambiciosa e interpretativa; para pertenecer al ámbito de la ciencia social, es demasiado anecdótica, narrativa e ideográfica y, pese a tener la vivacidad de una labor de periodismo político, es excesivamente filosófica para resultar accesible al gran público (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1996, p. 63).

⁹ Hannah ARENDT, «Una réplica a Eric Voegelin», *op. cit.*, p. 484.

Su concepción de la acción humana y de la especificidad de la experiencia de la libertad política. Recordemos que, al poner el acento en la natalidad, Arendt se dota de una vía para dar cuenta de la especificidad de la acción: nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes de que llegáramos y que sobrevivirá cuando partamos; nacer es aparecer, irrumpir e interrumpir. En este sentido, entiende la acción humana como inicio, como libertad; la acción hace aparecer lo inédito y se distingue por su libertad constitutiva, por su *impredecibilidad*, pues sólo puede tener lugar en un contexto plural. Toda acción acaece en una trama de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre llega más allá: pone en relación y movimiento más de lo que el propio agente podía prever. Así, las acciones son significativas o inauguran algo en la medida en que exceden las mutuas expectativas que constituyen las relaciones humanas. Por ello, a diferencia de la fabricación y del trabajo, las acciones no están gobernadas por la lógica medios-fines y sus resultados no son ni calculables ni limitados, de modo que se caracterizan por su contingencia. «La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*».¹⁰ Es por ello que una de las preguntas vertebradoras del tratamiento arendtiano de la historia y de la comprensión es: ¿cómo dar cuenta de los momentos de libertad humana en la historia sin eliminar la contingencia ni optar por la previsibilidad, como ha venido haciendo la filosofía? La mirada de Arendt se caracteriza por tomarse en serio el hecho de que, cuando actuamos, nunca conocemos los resultados de nuestras acciones; si los supiéramos, no seríamos libres. Al actuar siempre se establece una relación con lo desconocido, de modo que, en cierto sentido, «alguien» no sabe lo que hace. Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato. Tal vez a la pregunta «¿Quién eres?» habría que responderle «a la manera de los clásicos con una historia».¹¹ La temporalidad y la contingencia del estar con los demás son, en cierta medida, las condiciones impuestas para poder decir el «quién de alguien», esto es, para poder revelar su identidad.

Arendt escribía en su *Diario filosófico*: «Tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y la contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento».¹² Y ella no está dispuesta a doblegarse a la idea según la cual para dar cuenta de los acontecimientos humanos es necesario obviar lo concreto y particular, y eliminar, en el mismo gesto, la dimensión de pluralidad e imprevisibilidad propia de la acción.

De ahí que considere que se trata de iluminar el mundo como escena de la acción y no como lugar para el desenvolvimiento de los procesos sociales, de modo que cabe considerar que el *telos* del progreso histórico posterga el juicio además de oscurecer la evaluación del significado de un acontecimiento particular. Y en este punto podemos entender el progreso y la fatalidad como dos caras de la misma moneda.¹³ Por ello, Arendt apuesta por el juicio reflexivo y la imaginación, pues, tras la pérdida de la tradición, la comprensión tiene la función «de anclar al hombre en el mundo que, sin juicio, no tendría significado o realidad existencial...».¹⁴ Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie.¹⁵

¹⁰ Hannah ARENDT, «Labor, trabajo, acción», en *idem*, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 105 (conferencia pronunciada en 1957).

¹¹ Hannah ARENDT, «Isak Dinesen 1885-1963», en *idem*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 113. (Arendt cita «El primer cuento del Cardenal» de Isak Dinesen (*Últimos cuentos*, Barcelona Bruguera, p.10).

¹² Hannah ARENDT, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno XXI, [75], enero de 1956, p. 537.

¹³ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴ Celso LAFER, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, FCE, 1994, p. 342.

¹⁵ Hannah ARENDT, *Diario filosófico (1950-1973)*, *op. cit.*, Cuaderno XIV [17], Marzo 1953, p.322.

Pensar y narrar lo particular

Asumir la contingencia no significa, pues, una renuncia al pensar o una sumisión a lo accidental, sino una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo. Comprender el acontecimiento no es «negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión es un enfrentamiento atento y resistente con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta».¹⁶ Reconciliarse con el mundo no significa descubrir hegeliana la astucia de la razón en la historia, sino superar nuestra extrañeza y mantener contacto con nuestro mundo. «Quien dice lo que existe –λέγει τὰ εἶναι- siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable».¹⁷

Como subrayó Melvyn Hill, la narración da cuenta de lo que ocurre en términos de iniciativas, más que de abstractas cadenas de causas y efectos que oscurecen la interacción entre los hombres.¹⁸ La acción siempre produce historias (*stories*) intencionadamente o no. En Arendt, la fragilidad del actuar es remediada por la perpetuación de la memoria en el relato, pues la narración imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce *poéticamente* la contingencia,¹⁹ sin cancelarla. Como decíamos, quien actúa no puede controlar los resultados de su acción. Sólo cuando es demasiado tarde sabrá lo que ha hecho o, lo que es lo mismo: «La luz que ilumina los procesos de la acción, y por lo tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final».²⁰ Lo que distingue el significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de ser narrada.

Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, golpes de la fortuna– pero sin anularlo o definirlo. Como ha escrito Simona Forti: «La narración es en sustancia un artificio lingüístico que reconstruye aquello que ha sucedido en la historia a través de una trama que privilegia los agentes humanos más que los procesos impersonales y que ya no hace derivar el significado de lo particular de lo general».²¹ Nos hallamos lejos, pues, de la teleología propia de las filosofías de la historia y de las explicaciones causalistas derivadas de la voluntad de convertir la historiografía en una ciencia. Además, a diferencia de los filósofos, Arendt entiende que la concepción continuista de la historia no es defendible, no hay un único relato que establezca el significado de las acciones. No hay un único espectador ni un sólo autor: «La historia es una narración [*story*] que tiene que tiene muchos comienzos pero ningún fin»²² y hay que dar cuenta de cuanto escapa a alguna racionalidad cerrada que prohíbe las rupturas y lo inesperado. Se trata «de juzgar sin la pretensión de tener el todo en las manos, e incluso sin condenar algo que está detrás, escondido».²³ Frente a pensadores como Marx, que entienden el presente sólo como trampolín para el futuro, ella lo concibe como el *suelo* que algunos buscan en la profundidad del pasado.²⁴ Si bien el relato no resuelve ningún problema y no

¹⁶ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., prólogo a la primera edición, p. 12.

¹⁷ Hannah ARENDT, «Verdad y política» en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 241..

¹⁸ Melvyn A. HILL, «The Fiction of Mankind and the Stories of Men», en *idem*, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, Martin's Press, 1979, p. 298.

¹⁹ Olivia GUARALDO, *Política e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi, 2003., p. 119.

²⁰ Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998., p. 215.

²¹ Simona FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, pp. 276-277.

²² Hannah ARENDT, Comprensión y política en *idem*, *De la historia a la acción*, op. cit., p. 42.

²³ Hannah ARENDT, *Diario filosófico (1950-1973)*, op. cit., Cuaderno III[3], 1951, p. 58.

²⁴ «Se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad; el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Pero la profundidad del tiempo carece de suelo. Por eso “fondo” sigue siendo todavía

dominada nada de una vez para siempre, añade un elemento más al repertorio del mundo, nos permite perdurar, no como especie, sino como pluralidad de *quiénes*.

De este modo, el pensamiento de Arendt estaría en total sintonía con la idea de que el trabajo de historiar no acaba nunca, pero no hay en ella profesión de relativismo alguno, sino un gesto de reconocer el carácter inestable y provisional de la verdad histórica. El énfasis en el carácter retrospectivo de la narración y la apuesta por el fragmento están conectados a su firme preocupación por la importancia de las verdades de hecho. Arendt sabe –y tiene experiencia de ello– que ante las embestidas del poder político los hechos y los acontecimientos son mucho más frágiles que los axiomas o las teorías y que, una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede recuperarlos.

Cuando se refiere a la vulnerabilidad de las verdades fácticas en la historia, no alude a la variedad de predicados que admiten las acciones, sino que advierte de los peligros de la actitud contemporánea de tratar los hechos como si fueran meras opiniones. A pesar de que generaciones de historiadores y filósofos de la historia han demostrado que no hay hechos sin interpretaciones, entiende que ello no constituye una argumentación contra la existencia de la cuestión objetiva ni puede justificar que se borren las líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación.²⁵ Los hechos están más allá de consensos y acuerdos, tienen que ver con la propia realidad común. Lo opuesto a la verdad fáctica no es el error, ni la ilusión, ni la opinión, sino la falsedad deliberada o la mentira, esto es, la huida de la realidad.

La verdad fáctica siempre está relacionada con otras personas. Se refiere a acontecimientos y circunstancias en los que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo, por registros, documentos y monumentos y depende de declaraciones: sólo existe cuando se habla de ella.

***Storytelling*: notas sobre Benjamin y Karen Blixen**

Muchos son los textos de Arendt a los que nos podríamos referir para dar cuenta de su concepción del relato y del papel de la narración en la historia. Años atrás André Enegren hizo una lista: la *historia viviente* del proceso de Eichmann, la *historia reflexiva* de *Los orígenes*, la *contrafilosofía de la historia* de *Sobre la revolución*, la biografía de Rahel Varnhagen o algunos textos de *La tradición oculta*, los relatos de *Hombres en tiempos de obscuridad* y un largo etcétera.²⁶ Podemos afirmar que en todos los casos el énfasis está, por una parte, en el hecho de que el pensamiento nace de la experiencia viva, de los acontecimientos, a los que debe mantenerse vinculado por ser éstos los únicos indicadores para poder orientarse,²⁷ y, por otra, en el papel de la narración retrospectiva y en su capacidad de hacer aflorar el significado del acontecimiento en su particularidad.

En su polémico libro sobre Eichmann Arendt simula un punto de observación distanciado y no partidista, al tiempo que asume la voz ficticia de un observador móvil que también estaría implicado en la voz del asesino observado. «Fue esta estrategia de dejar que Eichmann hablara *a través de* –no *en*– su voz lo que muchos de sus críticos consideraron lo más reprochable[...]. Sin embargo, Arendt no estaba interesada en la aflicción cultural sino en

una expresión –aunque sea la más grandiosa– de la falta de suelo en el siglo XX. Precisamente el *suelo* sólo puede tenerse en el presente. La dimensión de la patria es el presente», escribe Arendt en enero de 1953 (*Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno XIII, [11], p. 291).

²⁵ Hannah ARENDT, «Verdad y política», *op. cit.*, p. 251. Se trata de un artículo escrito como reflexión en torno a los ataques que recibió tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*.

²⁶ André ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984; Agnes Heller analiza tres historias arendtianas: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *Sobre la revolución* en «Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings» en Steven ASCHHRIM, (ed), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001.

²⁷ *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 20.

comprender la calidad de la culpa de Eichmann». ²⁸ De hecho, y como hemos visto, Arendt no pretende reflejar la realidad *objetivamente*, sino *describir fielmente* un fenómeno, mirar desde perspectivas olvidadas. Confrontada a experiencias o a problemas siempre nos sorprende proyectando el foco allí donde no mirábamos y lo muestra desde una perspectiva imprevista. Como ha escrito Agnes Heller, ²⁹ normalmente Arendt sabe por adelantado lo que busca en las historias que cuenta, a pesar de que –algunas veces– encuentra o descubre algo inesperado. Al utilizar esta estrategia narrativa en su libro sobre Eichmann no hacía una apología de las víctimas, sino que trataba de invitar al juicio y a la discusión. El propósito de su escritura «no era conmemorar a los derrotados y a los muertos, sino escribir *desde su punto de vista* y, por tanto, mostrar su ausencia, su invisibilidad», ³⁰ Se trata de escribir desde dentro de la catástrofe, desde el punto de vista de los derrotados, sin hacer apología de ellos.

Al usar el recurso de la *oratio obliqua*, ³¹ Arendt permitió que la voz de Eichmann pudiera ser escuchada y juzgada a través de la perspectiva proporcionada por el contexto. Proponía un modo indirecto de juzgar: el lector era admitido en el relato, que no sólo ponía en contacto y organizaba un amplio número de detalles dispares sino que era capaz de mantenerse a cierta distancia, de atender a aspectos diversos tal como sucedieron y no quedar anegado por el dolor y el sufrimiento de las víctimas.

En textos como *Los orígenes del totalitarismo* o *Sobre la revolución* vemos cómo Arendt se enfrentó a los acontecimientos de su presente o históricos y los relató como fenómenos sin precedentes: el surgimiento de los regímenes totalitarios («No hay en la historia humana historia más difícil de contar que ésta») ³² y las revoluciones modernas. Y lo hace recurriendo a lo que, en otra parte y siguiendo a Judith N. Shklar ³³ he caracterizado como una suerte de historia monumental, un tipo de historia que nos enseña a elogiar y a condenar (y que tiene gran afinidad con el canto de los poetas épicos). ³⁴

En el libro sobre Rahel Varnhagen o en las *silhouettes* ³⁵ que trazó de Brecht, Benjamin, Broch, Dinesen o Luxemburg que posteriormente, en 1963, incluyó en *Hombres en tiempos de oscuridad* no se relatan las acciones, acaso ejemplares, de los grandes héroes griegos, ³⁶ sino las de los vencidos, los antihéroes, los excluidos; las de quienes saben de la opacidad de su presente.

Hemos visto que la acción sin un nombre, sin un «quién» ligado a ella, carece de significado, y que una de las vías a través de las cuales el *quién* puede aflorar es el relato

²⁸ Dagmar BARNOUW, «Speaking about Modernity: Arendt's Construct of the Political», *New German Critique*, nº 50, 1990, p. 22. Sobre el papel del *storytelling* en *Eichmann en Jerusalén*, véase también Annabel HERZOG, «Reporting and storytelling: *Eichmann in Jerusalem* as Political Testimony», *Thesis Eleven*, 2002.

²⁹ Agnes HELLER, «Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings», *op.cit.*, p. 21

³⁰ Annabel HAERZOG, «Illuminating inheritance: Benjamin's influence on Arendt's political storytelling», *Philosophy and Social Criticism*, nº 26, , 2000, p. 3.

³¹ Véase la carta de Arendt a Gershom Scholem (24 de julio de 1963) en ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós 2009, p. 572.

³² ARENDT, Hannah, «La imagen del infierno», en *idem*, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 245.

³³ «Rethinking Past», *Social Research*, 44, 1977, pp. 80-90 (recogido actualmente, en Judith SHKLAR, *Political Thought and Political Thinkers*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998).

³⁴ Fina BIRULÉS, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.

³⁵ Así caracteriza Arendt estos artículos en una carta a Mary McCarthy (21 de diciembre de 1968), *Entre amigas*, Lumen, Barcelona, 1999, p. 282. En este volumen reúne figuras que «difícilmente podrían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra la ubicación en tal espacio común si se les hubiera dado un voto en el asunto», comenta en el «Prefacio» de *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 9.

³⁶ Según Françoise Collin: «El sentido del relato de Arendt se arraiga en los orígenes del pensamiento griego, pero puede que también proceda de la cultura judía, cuya verdad es un Libro que no es sólo un “gran relato” sino una multitud de pequeñas historias en las que proliferan los personajes» («Filosofía y biografía o pensar/contar según Hannah Arendt», en *idem*, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 202-203).

retrospectivo. Para ilustrar este punto, en *La condición humana* Arendt alude a la escena del Canto VIII de la Odisea, en el que el héroe se encuentra cara a cara con el aedo y, al escuchar el relato de sus propias acciones, no puede contener el llanto; el relato de sus propias hazañas y sufrimientos hace que lo que había sido mero suceso se haya convertido en «historia».³⁷ De modo que considera este fragmento de la Odisea como inicio, poéticamente hablando, de la categoría de historia. Todo relato cuenta cómo una vida ha respondido a la llamada y al cuidado del mundo, cómo se ha expuesto, cómo ha decidido aparecer, de modo que re-citar, relatar, es testimoniar lo experimentado, es resistir, se trata de dar la palabra a los derrotados como ya lo hacía el poeta homérico al cantar a vencedores y vencidos.

Lejos de considerar que una vida individual está determinada por la época o por lo que le ha sido dado y no ha elegido, Arendt sugiere que debemos entenderla como capaz de iluminarlos. Con frecuencia sabemos de lo que nos ha sido dado –de lo que nos es común, en su caso, de la judeidad– a través de las maneras de responder a ello y posiblemente esto es lo que Arendt trata de mostrar en ensayos como los de *La tradición oculta* o en aquellos en los que estudia a figuras como Rosa Luxemburg, Isak Dinesen, Bertold Brecht o Waldemar Gurian. Toda persona, al nacer, recibe algo de carácter contingente y no escogido, un presente político, una determinada configuración del mundo que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica. Toda vida comienza en un momento definido del tiempo, en un lugar concreto, en el contexto de una comunidad determinada y con unas características físicas o psicológicas particulares, y este comienzo no es voluntario. Nacer es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto dado, que se nos impone, no confiere, por sí mismo, ningún tipo de singularidad. Ésta se configuraría al tomar las diferencias como propias, tener iniciativa: re-presentarlas, ponerlas en juego a través de la palabra y la acción.

A pesar de que, como señala Young-Bruehl, lo que Arendt denomina su *old-fashioned storytelling*³⁸ nunca fue caracterizado con precisión por la autora y de que incluso lo encontramos bajo formas diversas, me gustaría detenerme en la importancia que, en este punto, tienen Walter Benjamin y Karen Blixen. De hecho, ha sido frecuente subrayar que Arendt heredó de Benjamin la concepción según la cual, una vez que el hilo de la tradición se ha roto de modo irreversible, las historias, los relatos, tienen la capacidad de salvar el mundo.

Benjamin, consciente del declive de la experiencia transmitida en el periodo de entreguerras, enfatiza en su obra la función moderna de las citas, apuesta por la figura del coleccionista que reúne fragmentos y restos de las ruinas del pasado, y escribe desde la convicción de que mientras que la idea de *continuum* lo arrasa todo, el *discontinuum* es fundamento de una auténtica tradición. Y en Arendt encontramos, en efecto, una atención al fragmento que no pretende la reconstitución de una totalidad, así como también una mirada al pasado y a la libertad política en términos de detención o de posible interrupción del continuo histórico. Si bien ella afirma que, en cada presente, las rupturas o las brechas son siempre posibles y la natalidad, pensable, mientras que las rupturas de Benjamin dejan vibrar la espera

³⁷ HOMERO, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993, trad. José Manuel Pabón, versos 83-95). Para una crítica de la interpretación arendtiana de este episodio, véase François HARTOG, *Des régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, pp. 1 y ss.

³⁸ ARENDT, Hannah, «Action and the Pursuit of Happiness», en ARENDT, Hannah; Alois DEMPF y Friedrich ENGEL-JONOSI(eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*[0], Munich, Beck, 1962, p. 10. Arendt no define de forma clara el término *storytelling*, de modo que hay varias interpretaciones del mismo, por ejemplo, Elisabeth YOUNG-BRUEHL, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, nº 44, 1, 1977, Seyla BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit.; Lisa Jane DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994.

mesianica.³⁹ Relatar, en este contexto, se convertirá para Arendt en un acto de imaginación que da forma a elementos del pasado sin pretender restituirlo. Así, en sus reflexiones sobre obras literarias pone el énfasis en la pérdida de cualquier relación fiable con algún orden que acoja las cosas finitas y las libere de su transitoriedad; le interesan aquellas obras que en su contexto histórico hacen visible «la apertura del abismo» y que, pese a ello, no se dedican al lamento, sino que son expresión de la propia pérdida.⁴⁰

«No me siento lo bastante nostálgica, porque no creo en un mundo, sea éste pasado o futuro, en que el espíritu del hombre, preparado para retirarse del mundo de las apariencias, pueda o deba retirarse confortablemente en casa»,⁴¹ escribía en su último libro. Su preocupación es evitar el riesgo de malograr todo nuestro pasado junto con nuestras tradiciones; así, buscará un pensamiento que, alimentado en el hoy, trabaje con fragmentos arrancados del pasado, desgajados de su contexto original, que puedan tener la fuerza de los pensamientos nuevos. Tras esta tentativa de una forma no tradicional de relación con el pasado se encuentra la convicción de que, si bien el mundo cede a la ruina, al mismo tiempo se generan cristalizaciones. Con ello parece querer dejar claro el carácter falaz de la oposición de ruinas y progreso, de este modo, al comentar la «Balada de la rueda hidráulica» de Bertold Brecht, enfatiza que si bien la rueda gira y lo que hoy está arriba no seguirá siempre arriba, «cada pala llega a la luz».⁴²

Es conocida su referencia a la canción de Ariel de la segunda escena del primer acto de *La tempestad* de Shakespeare, de la que se sirve para hablar de Benjamin: «Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie».⁴³ Lo sabemos: un mundo sin pasado ni futuro es un mundo natural, no humano, de modo que se trata de rescatar «lo rico y lo extraño», tesoros de experiencia que, de otro modo, se perderían. Al vincular la memoria a la imagen del pescador de perlas, Arendt prima la iniciativa de quien narra y el énfasis en la particularidad y los detalles. Recordemos aquí un pasaje de «El buceador», un cuento de Isak Dinesen: «Pues son muchas las maravillas que les acontecen a quienes bajan buceando al fondo de los mares. Las mismas perlas son cosa de misterio y de aventura; si seguís el curso de una simple perla, os dará materia para cien relatos. Las perlas son como los cuentos del poeta: enfermedad transformada en belleza, a la vez transparentes y opacas, secretos de las profundidades sacados a la luz.»⁴⁴ Hay que tener en cuenta que Dinesen se refiere también a la canción de Ariel de Shakespeare en otro relato: «Tempestad».

El pasaje que acabo de citar de «El buceador» me lleva a subrayar que la técnica de arrancar fragmentos es utilizada por Arendt en su propia labor de pensamiento y no sólo en el caso tan señalado de su lectura de la tercera crítica kantiana, sino también, y muy en particular, de los escritos de Karen Blixen. Numerosas son las referencias a la escritora danesa a lo largo de su obra, al caracterizar el lugar del relato, al «quién» de la acción,⁴⁵ a la relación entre el *storytelling* y la verdad en su teoría política. Quizás la referencia más conocida a Isak Dinesen son las palabras que figuran como cita póstica en la sección dedicada a la acción de

³⁹ Martine LEIBOVICI, «En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia», *Al margen*, nº 21-22, 2007, p. 195.

⁴⁰ ARENDT, Hannah, *Reflections on Literature and Culture* (YOUNG-AH GOTTLIEB, ed.), Stanford, Stanford University Press, 2007, véase la introducción.

⁴¹ Hannah ARENDT, *Vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002. p. 390.

⁴² Citado por Young-Ah Gottlieb en la p. XVIII de su introducción a la obra citada en la nota 40. Young-Ah Gottlieb extrae este comentario de la traducción alemana del texto sobre Bertold Brecht, incluido en *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit.

⁴³ Hannah ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., p. 212.

⁴⁴ Isak DINESEN, *Anécdotas del destino*, Madrid, Alfaguara, pp. 21-22

⁴⁵ Véase supra nota 11.

La condición humana -«Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos sobre ellas»-, y que hallamos también en *Verdad y política* (1967) y en la crítica a la biografía de Parmenia Migel (1968), que finalmente incorporó a *Hombres en tiempos de oscuridad*. Se trata de palabras atribuidas a Dinesen pero que nadie ha podido encontrar en la obra de la escritora danesa y cuya procedencia, como afirma Lynn R. Wilkinson,⁴⁶ podría ser una entrevista telefónica publicada el 3 de noviembre de 1953 en *The New York Times Book Review*.⁴⁷ En opinión de Wilkinson, la obra de Arendt está punteada por citas, no siempre exactas, a los cuentos de Dinesen, al tiempo que incorpora elementos de los escritos de esta autora, de modo que establece una suerte de diálogo con ella semejante al que establece con Benjamin, aunque no tan explícito.

Curiosamente en su correspondencia sólo hallamos una carta en la que habla de Dinesen: en noviembre de 1958, Arendt comenta a Gertrude Jaspers que acaba de leer un libro maravilloso, *Las anécdotas del destino*, y habla de su autora danesa como una gran *storyteller*, una gran dama y una mujer anciana y sabia.⁴⁸ De todas formas, nos consta que un año después Arendt asistió a una de las lecturas que Dinesen hizo de su obra en su primera visita a Nueva York.⁴⁹ Por los textos que cita directa o indirectamente, Arendt parece haber leído muchos de los relatos breves de Dinesen. En *La condición humana* se refiere explícitamente a «Los soñadores» y a «Conversación nocturna en Copenhague» y en su ensayo de 1968 «Isak Dinesen 1885-1963» se refiere a *Lejos de Africa*, «Una historia inmortal», «El poeta» y «Ecos», por ejemplo. En todos ellos parece encontrar dos temas que considera esenciales para su *old fashioned storytelling*: en primer lugar, su idea de que la historia revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos.⁵⁰ Así, en 1967, en «Verdad y política» habla de Dinesen en los siguientes términos: «No sólo fue una de las grandes narradoras de nuestros días sino que también –y era casi única en este aspecto– sabía lo que estaba haciendo. Podría haber añadido que incluso la alegría y la dicha se vuelven soportables y significativas para los hombres sólo cuando pueden hablar de ellas y narrarlas como un cuento (...). La función política del narrador –historiador o novelista– es enseñar la aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, *al final tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio*».⁵¹

En segundo lugar, Arendt encuentra en Dinesen muestras de los peligros de tratar de vivir la vida como una historia, de tratar de convertir las historias en realidad en lugar de contarlas. Así, en «El poeta», en «Ecos» o en la «La historia inmortal» ve una consideración sobre el *pecado* de intervenir en la vida según un modelo preconcebido o una idea. En este punto las coincidencias con lo que Arendt destaca de Benjamin son notables: lo que desde el principio fascinaba intensamente a Benjamin no era jamás una idea, era siempre un fenómeno. No se

⁴⁶ Lynn R. WILKINSON, «Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory», *Comparative Literature*, n° 78, 2004.

⁴⁷ «I am not a novelist, really not even a writer; I am a storyteller. One of my friends said about me that *I think all sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them*, and perhaps this is not entirely untrue. To me, the explanation of life seems to be its melody, its pattern. And I feel in life such an infinite, truly inconceivable fantasy». Interview with Bent Mohn, *The New York Times Book Review* (3 Noviembre de 1957). Subrayado FB.

⁴⁸ Hannah Arendt-Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926 bis 1969*, Lotte Köhler y Hans Saner (eds.), Munich-Zürich, Piper, 1985, p. 359.

⁴⁹ Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 81.

⁵⁰ Hannah ARENDT, «Isak Dinesen 1885-1963», *op. cit.*, 112.

⁵¹ Hannah ARENDT, «Verdad y política», *op. cit.*, p. 275-6. Arendt cita «El primer cuento del Cardenal», *Op. cit.* p. 29.

trata pues, de explicar o de construir teorías, sino de la consciencia de que «sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo».⁵²

Pero hay un cuento al que ya me he referido y que está muy presente en los textos de Arendt sobre el *storytelling*, «El buceador», si bien nunca lo menciona explícitamente. En este cuento aparece, como es característico en toda la narrativa de Dinesen, la cuestión de la pérdida, del exilio y, al mismo tiempo, la excavación de los tesoros sedimentados de la tradición como vías para renovar e iluminar la vida del presente. En este relato, el protagonista es un exiliado en un pueblo de pescadores, que se dedica al buceo. En su inmersión para recuperar perlas, el buceador ha entrado en relación con el mundo submarino y ha conocido a un manatí que a través de sus palabras le ha mostrado que el pez es, entre todas las criaturas, la que ha sido creada con mayor cuidado a imagen y semejanza de Dios. Así, dice que los habitantes del mundo submarino a diferencia de los ángeles, los pájaros y los humanos tienen la virtud de no sufrir ninguna «caída». El pez protagonista asevera: «No corremos ningún riesgo. Pues nuestro cambio de lugar en la existencia nunca crea, ni deja tras de sí, lo que el hombre llama un camino, en cuyo fenómeno (en realidad, no es fenómeno sino ilusión) malgastará deliberaciones incomprensiblemente apasionadas.» El manatí prosigue con su discurso sobre una especie marina, a la que se diría que está caracterizando por su conformismo o, por decirlo con los términos que hemos usado, por su presente histórico absoluto, y la contrasta de nuevo con la especie humana: «El hombre, en fin, está alarmado por la idea de tiempo, y desequilibrado por los incesantes vagabundeos *entre el pasado y el futuro*. Los habitantes del mundo líquido han conciliado el pasado y el futuro en la máxima : *Après nous le déluge*»⁵³

Este fragmento nos remite al título de la compilación que Hannah Arendt publicó en 1961: *Entre el pasado y el futuro*, y también a las palabras escritas en 1947 en su «Dedicatoria a Jaspers»⁵⁴ en las que exhorta a que «los seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos».

Se diría además que Arendt coincide también con uno de los *lemas* de Dinesen: «*responderé*»,⁵⁵ lema que alude a la responsabilidad, y cabe decir que la obra de Arendt se puede entender como una decidida llamada, en el mundo contemporáneo, a la responsabilidad política. Se trata de una responsabilidad que aspira a remodelar el mundo aun sin poder dominarlo o, dicho en otras palabras, la cuestión de responsabilidad co-responde a la aspiración de encontrar un punto de acuerdo entre la receptividad y la acción, entre acoger y cambiar. Esto es, a poder decir sí o no a la abyección. Y el *storytelling* nos ofrece recursos para ello. Según Arendt, vivimos y pensamos a la sombra de una gran catástrofe, pero debemos prestar atención a la capacidad humana para iniciar, pues «un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad».⁵⁶

⁵² Hannah ARENDT, «Isak Dinesen 1885-1963», *op. cit.*, p. 105.

⁵³ Isak DINESEN, *Anécdotas del destino*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁴ Hannah ARENDT, «Dedicatoria a Karl Jaspers», en *idem*, *La tradición oculta*, *op. cit.*, p. 13

⁵⁵ Isak DINESEN, «Sobre los lemas» de mi vida en *idem*, *Ensayos completos*, Madrid, Losada, 2003, p. 371. («On the Mottoes of my Life» es la Dinner Meeting Adress de Dinesen en la fiesta anual del Institute of Arts and Letters de Nueva York del día 28 de enero de 1959.

⁵⁶ Hannah ARENDT, «Comprensión y política» en *idem*, *De la historia a la acción*, *op. cit.* xxxxxx