

Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política*

Hannah Arendt: importance of the historical and fictional stories as a route for ethical and political reflection

Por: **Claudia Patricia Fonnegra Osorio**

Escuela de Humanidades

Universidad EAFIT. Medellín, Colombia

E-mail: claudiafonnegra@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2016

Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a02

Resumen. *En este artículo se presenta la importancia que le da Hannah Arendt al relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. Se estudia, en primer lugar, cómo los relatos posibilitan la configuración de la identidad, tanto de un hombre como de una comunidad, ya que la narración permite dar sentido a la fragilidad y contingencia propia de las acciones humanas. En segundo lugar se analiza de qué manera la narración permite conservar en la memoria acciones para que no sean olvidadas. Finalmente se estudia cómo el seguimiento de relatos contribuye a la comprensión del mundo humano y a potenciar la facultad de juzgar para superar pensamientos solipsistas, elemento necesario para el ejercicio de una concepción ética y política basada en el reconocimiento de la pluralidad humana.*

Palabras clave: *Narración, política, acción, identidad, memoria, juicio*

Abstract. *This article presents the importance given by Hannah Arendt to historical and fictional stories as a way for ethical and political reflection. It studies, firstly, how stories enable the configuration of identity, of both a man and a community, because the narrative allows to give meaning to the fragility and contingency of human actions. In second place, it analyzes how the narrative allows keeping actions in the memory so they are not forgotten. Finally, it studies how the follow-up of stories contributes for understanding of the human world and strengthening the faculty of judging, for overcoming solipsism, a necessary element for the exercise of an ethical and political conception based on the recognition of human plurality.*

Keywords: *Narration, politics, action, identity, memory, judgement*

* El artículo hace parte de la investigación de maestría “La narración como vía para la reflexión ética y política. Una aproximación a partir de los argumentos teóricos de Paul Ricoeur, Hannah Arendt y Martha Nussbaum”, de la Universidad EAFIT y producto del grupo de investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo:

MLA: Fonnegra, Claudia. “Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 9-25.

APA: Fonnegra, C. (2017). Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. *Estudios de Filosofía*, 56, 9-25.

Chicago: Fonnegra, Claudia. “Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 9-25.

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera familiar

(Arendt, 1995: 45).¹

Introducción

Son múltiples las referencias y los análisis de narraciones literarias e históricas que se encuentran en la obra de Hannah Arendt, los cuales permiten sostener que hay en su trabajo un claro reconocimiento del valor del relato como vía adecuada para propiciar la reflexión ética y política. En el ensayo *El Pensar y las reflexiones morales* apela a *Ricardo III* de Shakespeare para analizar el diálogo interno de un hombre cuando juzga sus acciones (Arendt, 1995: 133). En el fragmento 3c del texto *Qué es la política* para hablar de la objetividad de la historia presenta la importancia de la *Iliada* de Homero en donde se canta tanto al heroísmo de Héctor como al de Aquiles, dando cuenta con ello de la imparcialidad devenida de la posibilidad de recordar tanto a los vencedores como a los vencidos de una guerra (Arendt, 1997: 108). En este mismo texto cita *Los nueve libros de la historia* de Heródoto, donde se narran diversas versiones acerca del origen de la guerra entre Oriente y Occidente (Arendt, 1997: 108). Asimismo recurre a la *Eneida* de Virgilio para explicar cómo los romanos fijaron su tradición como herederos de los troyanos (Arendt, 1997: 115-116), referencias que aparecen de nuevo en *Sobre la revolución* (Arendt, 1967: 199-200), trabajo en el que Arendt acude, además, a obras como *Billy Budd* de Melville para mostrar los peligros que trae para la vida comunitaria el actuar ciegamente bajo principios axiológicos absolutos (Arendt, 1967: 90-91). En *Los Orígenes del totalitarismo*, Arendt toma *En busca del tiempo perdido* de Proust para explicar el repliegue del hombre hacia su mundo interior en una época en la que el espacio de lo público se eclipsa (Arendt, 1974: 135), en este mismo texto se sirve de *Les jours de notre mort* de David Rousset para procurar comprender los horrores de los campos de concentración (Arendt, 1974: 374, 383, 531-553). En diversos ensayos que hacen parte del texto *Entre el pasado y el futuro* se reiteran algunas de las referencias anteriores o aparecen nuevas alusiones a autores como Hesíodo, Sófocles, Dostoievski, Kafka, entre otros, las cuales dejan ver la sensible importancia dada por Arendt a la narrativa (Arendt, 1996). En el texto *Hombres en tiempos de oscuridad* se narran biografías de hombres cuyas palabras o acciones

¹ Agradezco a mi asesor de tesis de maestría, Saúl Horacio Echavarría, por la confianza que depositó en este trabajo. *In memoriam*.

resultaron decisivas en momentos políticos coyunturales (Arendt, 2001), en la relato biográfico *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Arendt señala que no pretende narrar “la historia” de la asimilación del pueblo judío, sino relatar cómo ésta fue vivida por una mujer (Arendt, 2000). En el texto *La vida del espíritu*, se sirve de diferentes anécdotas acerca de la figura de Sócrates y lo coloca como “personaje modélico” para intentar comprender “¿qué nos hace pensar?” (Arendt, 1984:196). Tenemos, a su vez, testimonios de algunos de sus estudiantes, quienes como Celso Lafer dan cuenta de cómo en sus clases resultaba fundamental la lectura de textos literarios e históricos que permitieran acercarse al fundamento de la teoría política: el mundo de la acción (Lafer, 2010: 78-97). Así que, como señala Cristina Sánchez, “Arendt coleccionaba historias de personas que compartían un mundo común, que actuaban y aparecían ante los ojos de los demás con sus palabras y sus acciones” (Sánchez, 2008: 59-60).

En este artículo se presentará, en primer lugar, cómo para Arendt la identidad de un hombre se torna legible cuando sus acciones y discursos se configuran en un relato, en segundo lugar se dará cuenta de en qué medida para la autora las narraciones permiten dejar un registro en la memoria que dignifica y da profundidad a la existencia humana. Finalmente se expondrá por qué la lectura de relatos está ligada a la búsqueda de comprensión y al ejercicio de la facultad de juzgar.

1 Acción e identidad

Hannah Arendt concibe la acción como la facultad que tienen los hombres de iniciar algo nuevo, de irrumpir en el ciclo de los procesos naturales para afirmar su singularidad. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento” (Arendt, 1998: 201). Acudiendo al mundo griego, particularmente a Aristóteles, Arendt interpreta la acción como *praxis*, esto es, como la capacidad de dar origen a lo inesperado, de ahí que asocie la acción a la natalidad, a la producción de un nuevo comienzo. Pero la acción también compromete la *lexis*, es decir, la capacidad de exponer las propias visiones del mundo contrastándolas con las de otros hombres, los cuales poseen sus propias interpretaciones de la realidad. Para la pensadora judía es gracias al discurso que el hombre da cuenta de la condición humana de la pluralidad, ya que por medio de éste pone de manifiesto su distinción frente a los demás:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú?» Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos (Arendt, 1998: 202).

Arendt diferencia la *acción* de la *labor*, es decir, de las actividades que se realizan para el mantenimiento de los procesos biológicos que son propios de la condición humana de la vida, por ejemplo la sexualidad, la alimentación, el cuidado del cuerpo; en fin, todo aquello que se requiere para la satisfacción de las necesidades básicas. La acción también es diferenciada de la *obra*, de los trabajos realizados por el hombre para construir un lugar propio que torne la existencia más cómoda, tranquila y segura; se trata de la capacidad de modificar la naturaleza conforme a fines, actividad que responde a la condición humana de la mundanidad².

Labores y obras podrían realizarse parcialmente en soledad, en cambio, lo propio de la acción y del discurso es su carácter intersubjetivamente vinculante, gracias a estas actividades el hombre, al inscribirse en la trama de relaciones humanas, muestra su modo de ser, su carácter. “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1998: 203). Así, la forma de sostener una tesis, de mostrarse ante otros, la capacidad de escucha, la posibilidad de facilitar consensos, la obstinación o la fuerza de los argumentos, la tenacidad presentada en una empresa común o la falta de ella, develan quién es un hombre.

2 Para Paul Ricoeur el estudio arendtiano de la labor, la obra y la acción corresponde a una perspectiva antropológica que se fundamenta en la recurrencia al pasado para determinar cómo los hombres han vivido a lo largo de la historia (Ricoeur, 1983: XII), en este artículo se prefiere asumir la tesis de Klaus Held según la cual Hannah Arendt presenta, desde una perspectiva fenomenológica, las actividades que los hombres realizan, conforme a cómo se ha condicionado su existencia en la tierra (2002); se considera que esta interpretación resulta más oportuna, ya que la pensadora alemana no parte de principios esencialistas que permitan definir, desde una perspectiva unívoca, qué es el hombre. Esta perspectiva de análisis cobra fuerza al considerar cómo el auge de movimientos totalitarios (con su despliegue de terror) puso de manifiesto la posibilidad de construir un nuevo “modelo de Humanidad” que sustituye la acción y el discurso (experiencias auténticas del mundo) por el seguimiento automático de ideologías. En una línea de interpretación cercana, Richard Bernstein ha señalado que el totalitarismo mostró que la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad pueden modificarse: “el hecho terrible con el que hay que convivir, el espectro del totalitarismo, es que no existe ninguna garantía ontológica de que estas frágiles condiciones humanas vayan a existir siempre” (Bernstein, 2000: 255). En el texto *El juicio y la acción* publicado en la revista *Co-herencia* de la Universidad EAFIT realicé una interpretación más detenida sobre este tema (Fonnegra, 2006).

Ahora bien, si la singularidad de un hombre se revela a través de acciones y palabras, es gracias a la narración de éstas que la personalidad se torna legible ante una comunidad:

Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era (Arendt, 1998: 210).

De modo que la búsqueda del conocimiento de *alguien* se debe a la capacidad configurativa de la narración de su biografía. Según Ricoeur, a Hannah Arendt se le debe el revelar la importancia de pensar la identidad de un hombre desde la narración de sus acciones:

Como es sabido, Hannah Arendt distingue entre «trabajo», «obra» y «acción». El trabajo (*labor*) -señala Arendt- tiene por objeto, sencillamente, la supervivencia, y se caracteriza por la lucha entre el hombre y la naturaleza. La obra (*work*) trata de dejar una huella duradera en el curso de las cosas. Respecto a la acción, puede decirse que sólo es digna de llamarse así cuando abandona el deseo del hombre de dominar la naturaleza o de dejar tras de sí monumentos que den fe de su actividad. La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, *narrativa* (Ricoeur, 1999: 210).

Configurar la identidad por la vía de la narración tiene lugar a partir del ordenamiento de lo vivido, lo cual permite dar lugar, como se explicará a continuación, al establecimiento de una memoria colectiva y a la reflexión acerca de la importancia de proyectos éticos y políticos.

2 Narración y memoria

Hannah Arendt concibe la libertad como un *factum* de la condición humana, en tanto que todo hombre puede iniciar por sí mismo una cadena de acciones nuevas (lo cual retrospectivamente toma fuerza en la reflexión acerca de la posibilidad de haber actuado de otro modo)³. Sin embargo, para la pensadora, el hombre sólo es actor de su historia y no puede concebirse como el autor de ésta, pues nadie puede decidir sobre las condiciones sociales que lo determinan; de igual modo es imposible controlar el efecto que una acción puede representar en la red de interacciones humanas:

3 Hannah Arendt critica concepciones deterministas que niegan la libertad humana, ya que, como señala Elena Martínez “Los sucesos históricos no se dejan explicar o agotar mediante la categoría de la causalidad, porque ésta nunca puede dar cuenta con suficiente exactitud de la consecuencia que necesariamente debe seguirse de ella; en caso de que lo haga es únicamente porque lo que sigue es algo conocido que no revela nada nuevo y por tanto no puede ser tenido por ese acontecimiento que supone el nuevo comienzo” (Martínez, 1994: 106).

Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor (Arendt, 1998: 208).

Así que nadie es productor de su historia o de la historia del género humano. Arendt rechaza categóricamente concepciones de la historia que atribuyen su devenir “al artificio de la razón”, “la artimaña de la naturaleza”, a una “mano invisible” o a cualquier principio trascendente o teleológico a partir del cual se dé lugar a la interpretación de los hechos humanos conforme a una intención o a un fin claramente preestablecido. Estas concepciones reducen la historia a un proceso en el que la importancia de la acción individual se pierde en favor de una imagen preconcebida de lo que debe ser el progreso de la *Humanidad*. El hombre tiene la posibilidad, en tanto actor, de generar nuevos comienzos, modificar tramas, “aventurarse” a generar cambios sociales, pero no le es posible determinar su conclusión: “Aunque las historias son resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» historia” (Arendt, 1998: 215). El historiador es entonces quien reconstruye e ilumina el universo de la acción cuando toma fragmentos, piezas sueltas de hechos transcurridos y los configura en un relato. Como señala Fina Birulés, para 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 sin cancelarla. Así, 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. (Birulés, 2007: 179).

A través del arte también puede representarse el sentido de la acción; sin embargo, Arendt afirma que la narración dramática es la que con más fuerza representa el devenir de la historia de una vida:

El contenido específico, al igual que su significado general, de la acción y del discurso puede adoptar diversas formas de reificación en las obras de arte que glorifican un hecho o un logro y, por transformación y condensación, mostrar algún extraordinario acontecimiento en su pleno significado. Sin embargo, la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada *al flujo vivo de actuar y hablar*⁴ que sólo puede representarse y «reificarse» mediante una especie de repetición, la imitación o *mimesis*, que, según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al *drama*, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar (Arendt, 1998: 210-211).

Se tiene, entonces, que es posible rastrear el significado de una acción a través de la re-construcción que de ella realizan los historiadores o a partir de la

4 Las cursivas y el resaltado son míos.

re-presentación estética propia de los poetas. “La diferencia entre una historia real y otra ficticia estriba precisamente en que ésta fue «hecha», al contrario de la primera, que no la hizo nadie” (Arendt, 1993: 210). Ambos tipos de relatos, a pesar de tener un referente diferente (la realidad o la ficción), tienen la virtud de poner de manifiesto aspectos de la temporalidad de la existencia, los cuales escapan a cualquier otra denominación conceptual⁵.

Justamente, la historia tiene que ver con la posibilidad de preservar mediante la escritura las acciones de los hombres realizadas en el pasado. En este sentido la historia da lugar a la búsqueda de la permanencia de la identidad de un hombre o de un pueblo:

La auténtica característica del género humano frente a todos los demás géneros de entes, frente al género de lo orgánico y de lo inorgánico, parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre, y puede asegurarla por lo menos a aquello que asciende y perece dentro del devenir y desaparecer de un hombre dentro de su vida.

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás (Arendt, 2006: 102).

A pesar del carácter fugaz de las acciones humanas, Arendt recuerda que los griegos intentaron hacerse dignos de la existencia a través de la preservación de hazañas y discursos. Por ello rindieron culto a Mnemosine. Según la Teogonía de Hesíodo, se trata de una de las más antiguas divinidades, hermana de Cronos y madre de las musas, esta diosa titánica representa la posibilidad de guardar en la palabra todo aquello que se encuentra sujeto al fluir del tiempo. Todo lo que es, tanto el pasado como el presente y el futuro pertenecen a los dominios de Mnemosine, por esto, gracias a la invocación de sus dones, resulta posible que lo acontecido perdure como constante actividad discursiva:

Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las

5 Como ya se anotó para Hannah Arendt una historia “está ligada al flujo vivo de actuar y hablar” (Arendt, 1998: 210), en la misma línea argumentativa Paul Ricoeur asegura que en un relato se encuentra “la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida” (Ricoeur, 1999: 216). Así que para ambos autores lo propio de un texto narrativo es su discurrir temporal. Quien lee e interpreta una historia busca hallar sentido a episodios azarosos y contingentes. Dicho proceso hermenéutico permite establecer analogías entre las peripecias propias de los personajes de un relato y las peripecias que atraviesa la propia vida de los lectores. Esto es así porque una trama (histórica o ficticia) posee una estructura temporal y el devenir de la propia vida se ordena por el acto configurativo de una trama. Lo anterior ha llevado a plantear que en las secuencias de los textos narrativos se encuentran representados múltiples avatares de situaciones particulares de la existencia de las que no puede dar cuenta cabalmente el saber teórico.

palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, Mnemosine, a quien por tanto se consideró madre de todas las musas (Arendt, 1996: 51).

A través del poder protector de la memoria, se le asigna al hombre un lugar propio en la naturaleza, alcanzando así cierta forma de inmortalidad, pues sus acciones y palabras, a pesar de estar determinadas por el transcurrir del tiempo, pueden ser rescatadas de la destrucción generada por el olvido. Hesíodo presenta el olvido (*lethos*), como una divinidad engendrada por la discordia (*Eris*), aquel representa la oscuridad y el vacío. La historia, en tanto recuperación del pasado, es una forma de mantener viva la memoria:

La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza, y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, puede seguir en la compañía de las cosas perdurables. (Arendt, 1996: 56).

La poética, por su parte, permite crear tramas en las que se muestra la vulnerabilidad y grandeza de la acción, aquélla da cuenta de un artificio mediante el cual le es posible al hombre verse en situaciones que, a pesar de no ser las suyas, le presentan la densidad del fluir temporal de la existencia, se trata de narraciones ficticias, que al igual que las históricas, también merecen conservarse. Así, “la tarea del poeta y del historiador (a quienes Aristóteles todavía pone dentro de la misma categoría, porque el tema de ambos es la *πραξις*) consiste en que algo sea digno del recuerdo” (Arendt, 1996: 52).

La *aletheia* que tradicionalmente se traduce como verdad, significaba propiamente para los griegos *no olvido*, desocultamiento; y, de acuerdo a Arendt, este sentido primario es posibilitado precisamente tanto por el relato histórico como por el ficticio. Su defensa es vital puesto que:

Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que pueden perderse– significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo (Arendt, 1996: 104).

Para la autora, el arte de la narrativa permite la reconstrucción y alabanza del pasado y es un medio ideal para la conservación de la espesura y profundidad de las tradiciones culturales de una comunidad⁶. Afín a esta concepción, Jorge

6 Arendt recuerda que el concepto de cultura es de origen latino, éste tiene que ver con la conservación y el cuidado de obras humanas que son dignas de perdurar en la tradición de un pueblo. Así como el

Larrosa asegura que el relato es una buena vía para formar al hombre en la reflexión sobre el valor de las tradiciones heredadas del pasado. El seguimiento de historias permite introducir a cada ser humano en un universo cultural que se debe proteger y renovar⁷. De no ser así, se corre el peligro de destruir lo que se ha sido y con ello de hacer de la experiencia algo superfluo.

En la contemporaneidad, después del horror y desconcierto que produjo el conocimiento de los campos de concentración totalitarios⁸, es necesario afirmar que la memoria se hace fundamental puesto que hace posible tornar en patrimonio público tanto relatos históricos como ficticios sobre las vivencias de un pueblo, de modo que se constituyan en referentes críticos de identidad, lo cual, como ya se anotó, dota a la existencia de profundidad. El olvido, en cambio, niega la posibilidad de compartir una experiencia común de la realidad, de ahí que resulte un perfecto instrumento de dominación en regímenes opresores que niegan la pluralidad humana, y con ello, la creación de un ámbito público-político en el que palabras y discursos tengan lugar⁹.

agricultor cultiva la tierra para sobrevivir, el humanista se esfuerza por cultivar el espíritu y mantener vivo un pasado que merece permanecer en la memoria, concepto del que ya los griegos habían mostrado su valor (Arendt, 1996: 223-225).

- 7 En *La experiencia de lectura: estudios sobre literatura y formación*, Jorge Larrosa escribe: “las palabras sencillas son las más difíciles de escuchar. Enseguida creemos que las hemos entendido e inmediatamente sin prestar oído, las abandonamos y pasamos a otra cosa. Hannah Arendt escribió algo tan sencillo que es difícil no leerlo (y no abandonarlo) como algo que todo el mundo sabe: Hannah Arendt escribió: *la educación tiene que ver con la natalidad, con el hecho de que constantemente nacen seres humanos en el mundo*” (Larrosa, 2003: 81). Para el escritor español resulta decisiva la importancia dada por Arendt al reconocimiento de las tradiciones culturales de una comunidad, éstas deben ser recibidas por los niños y jóvenes como el legado heredado de sus antepasados, el cual deben entregar renovado a las generaciones que llegarán después, así cada recién llegado tiene el deber de recordar y dar continuidad al pasado proyectándolo hacia el futuro.
- 8 Los campos de concentración totalitarios eran concebidos por Arendt como laboratorios de olvido, puesto que quien ingresaba a ellos (mediante la implementación del terror totalitario), además de ser despojado de un nombre, de una historia particular, también perdía el derecho de ser recordado, era literalmente borrado de la memoria (Arendt, 1987: 659).
- 9 Sin embargo, vale la pena señalar que la memoria es selectiva, no todo es digno de permanencia. A propósito, Arendt habla del perdón como la única posibilidad de enmendar los errores cometidos para que estos no se conviertan en eternos obstáculos que nieguen el presente (Arendt, 1998: 256-257). Por su parte, Paul Ricoeur presenta la importancia de una dialéctica entre memoria y olvido. Así como es necesaria una memoria pública que involucre múltiples narraciones de un mismo hecho (las cuales permitan conservar principios comunes de identidad), también resulta vital el efecto terapéutico del olvido para darle un nuevo rumbo a las acciones después de que un trauma ha tenido lugar (Ricoeur, 2003: 540-541). En la misma línea, Tzvetan Todorov advierte sobre los peligros del abuso de la memoria. De este modo el autor establece una distinción entre “memoria literal” y “memoria ejemplar”, la primera es acrítica, obstinada, se ancla en el pasado y lo revive de forma vengativa. La segunda se sirve del pasado para guiar el presente, para establecer analogías entre situaciones afines que den pautas para orientar la acción (Todorov, 2008: 49-56).

3 Narración y juicio

En el trabajo de Hannah Arendt la facultad reflexiva del juicio es indispensable si se quiere asumir un pensamiento amplio que supere los peligros de los dogmatismos o de las ideologías propias de los movimientos totalitarios, los cuales reducen la experiencia humana a una explicación única devenida de una idea concebida como premisa para interpretar la realidad. Siguiendo a Kant, la pensadora señala que es necesario diferenciar el *juicio* de procesos como el *entendimiento* que posibilita el conocimiento o del *pensamiento* que posibilita las ideas.

El entendimiento tiene que ver con la facultad de explicar fenómenos naturales conforme a leyes universales. Mediante él se subsume un caso particular bajo una ley general que permite explicar, conforme a una cadena lógico-causal, los porqués de un fenómeno dado. El entendimiento permite al hombre dar lugar a la realización de los fines propuestos y construir una enciclopedia de conocimientos acerca del mundo que se tiene ante sí, los cuales permiten forjar una civilización:

Nuestro deseo de conocer, tanto si emerge de nuestras necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, puede ser satisfecho cuando alcanzamos el fin propuesto; y mientras nuestra sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, hasta el punto de que cada región de conocimiento abre ulteriores horizontes cognoscibles, la propia actividad deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado por cada civilización como parte y parcela de su mundo. La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas (Arendt, 1995: 113).

El pensamiento, por su parte, es una actividad abstracta que exige que el hombre se aleje de su presente inmediato, trascendiendo la inminencia de los fenómenos dados, con el fin de revisar cada idea preconcebida y cada principio que rige la acción. A diferencia del conocimiento, la facultad de pensar no produce ningún resultado material, ya que “la necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar «de nuevo»” (Arendt, 1995: 114).

La facultad de pensar permite someter a crítica el obrar propio y el de los demás, el viento del pensar, como lo denomina Arendt, más que contribuir a la construcción de principios absolutos los somete a constante revisión. Si bien pensar es una actividad necesaria que se erige en el principio de la ilustración, también se puede concebir como una actividad peligrosa que, al poner a prueba el fundamento del actuar, puede terminar por destruir las pautas comunitarias que orientan la acción: “De ahí se sigue que la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior” (Arendt, 1995: 117).

Finalmente, la facultad de juzgar reflexiva, incluye el proceso del pensamiento, pero no se queda en su solipsismo. Siguiendo a Kant, Arendt asegura que se trata de la posibilidad de dar sentido a casos particulares que no pueden explicarse desde una premisa única¹⁰. El juicio reflexionante surge del sentido común, es decir, de una experiencia intersubjetiva de la realidad. Quien juzga una experiencia del mundo somete imaginativamente sus propios pensamientos a un escrutinio público, asume un punto de vista amplio que implica considerar diferentes puntos de vista sobre un tema antes de emitir una valoración:

El sentido común –que en francés tiene la muy sugestiva denominación de *le bon sens*, “buen sentido”- nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y “subjetivos” cinco sentidos y sus datos sensoriales se puedan ajustar por sí mismos a un mundo –no subjetivo y “objetivo” que tenemos en común y compartimos con otros. La del juicio es una actividad importante, si no, la más importante, en la que se produce este compartir –el mundo-con-los-demás (Arendt, 1996: 233-234).

Ahora bien, Arendt asegura que la narración de relatos históricos o ficticios contribuye a la ampliación del juicio, ello porque quien narra una historia ordena vivencias temporales conforme a un todo con sentido que hace legible el significado de una acción, “el que dice lo que existe -λέγει τὰ ἔόντα- siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto carácter humanamente captable” (Arendt, 1996: 275).

Por medio de la narración no sólo se enuncia algo, sino que también es posible comprender la perplejidad del devenir de la existencia de hechos particulares en sus múltiples dimensiones, positivas y negativas. En esta medida la narración exige la aceptación del mundo humano con todas sus vicisitudes, fracasos y bellezas:

Es bien cierto que «todas las penas se pueden sobrellevar si las pones en un cuento o relatos un cuento sobre ellas», como dijo Isak Dinesen, que 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 sobre ellas y narrarlas como un cuento (Arendt, 1996: 275).

10 Para Kant los juicios reflexionantes dan lugar a la creación de principios subjetivos aplicables a experiencias singulares, las cuales no pueden ser explicadas bajo leyes causales que determinan el mecanismo de la naturaleza. En la tercera Crítica Kant asegura que “el juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular de la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios, igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros” (Kant, 1991: 195). De modo que el juicio reflexionante es interpretado como la facultad de dar sentido a casos particulares de la naturaleza que no pueden ser subsumidos bajo una ley universal proporcionada por el entendimiento.

La configuración de relatos ayuda a comprender. La comprensión significa para Arendt la posibilidad que tienen los hombres de reconciliarse con el mundo, de aceptarlo tal y como es. No se trata de una huida estoica del mundo exterior; todo lo contrario, se trata más bien de aceptar la implacabilidad de los hechos sin máscaras. Como señala Claude Lefort “comprender significa para H Arendt, entre otras cosas, hacerse cargo del tiempo en el que vivimos” (Lefort, 2000: 134). De ahí que para Arendt, “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (Arendt, 1995: 30).

Así como la narración posibilita la comprensión, también abre una ventana para que, quien narra una historia pueda juzgarla, ubicándose imaginativamente en el lugar de los personajes, lo cual le permite tener presentes diferentes factores implicados en la configuración de una trama. A propósito, Arendt presenta a Homero, el poeta, y a Heródoto, el historiador, como figuras arquetípicas que representan la posibilidad de establecer juicios imparciales a partir del ordenamiento de relatos. Al respecto Ronald Beiner escribe:

El poeta ciego, alejado de la acción y, por ello, capaz de una reflexión desinteresada, se convierte ahora en la figura emblemática de la facultad de juzgar. Alejados de la percepción inmediata, los objetos del juicio se re-presentan en la imaginación gracias a la actividad mental de la reflexión. El poeta ciego juzga desde la distancia, condición del desinterés; de este modo, Homero prepara el camino para los juicios imparciales de la historiografía antigua. Homero y Heródoto ofrecen ejemplos de las acciones de los hombres virtuosos para que una sensación placentera acompañe las reflexiones del lector (Beiner, 2003: 161-162).

Los sentimientos que genera el seguimiento de una historia, esto es, la *Kátharsis*, concebida por Aristóteles como purga de pasiones inmoderadas (Aristóteles, 1974), está ligada a la posibilidad que también tiene el lector de, una vez producida la reconciliación con el mundo propia de la comprensión, dar cabida a la elaboración de juicios “objetivos”, los cuales se tornan necesarios para evitar caer en interpretaciones cerradas y obtusas. Así lo expresa la autora:

La metamorfosis de una materia prima de puros acontecimientos que el historiador, como el novelista (una buena novela no es una simple decocción o una pura fantasía), tiene que llevar adelante está muy cerca de la transfiguración que logra el poeta en la disposición o los movimientos del corazón, la transfiguración de la pena en lamento o del júbilo en alabanza. Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. 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 fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio» (Arendt, 1995: 275-276).

Arendt afirma entonces, que el seguimiento de una historia posibilita a quien la lee plantear la existencia de casos ejemplares que se constituyen en guías para orientar éticamente una acción, para alcanzar lo que llamaron los griegos la *eudaimonía*. No se trata de establecer parámetros únicos sobre lo bueno y lo malo, sino de contar con una suerte de modelos que, al modo del hilo de Ariadna, contribuyan a la búsqueda del buen vivir:

El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o regla general. Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar, un acto como valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: «este hombre tiene valor». Si fuéramos griegos, tendríamos en «las profundidades de la mente» el ejemplo de Aquiles. De nuevo es necesaria la imaginación: debe tenerse a Aquiles presente incluso cuando está ausente. Si decimos de alguien que es bueno tenemos en el fondo de nuestras mentes el ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido (Arendt, 2003: 152).

El caso ejemplar, presente en relatos que ponen en escena el discurrir temporal de la existencia humana con sus múltiples avatares, puede ser mucho más eficaz que una norma o principio moral universal promulgado en abstracto. Frente a la coacción de la ley, el ejemplo es mucho más persuasivo, en tanto que da cuenta de situaciones concretas en las que se muestra que una norma o valor aceptado por una comunidad moral o política se ha realizado:

A menudo se señala que, como decía Jefferson, «un sentido vívido y duradero del deber filial se imprime con mayor eficacia en la mente de un hijo o una hija tras la lectura de *El rey Lear* que por la de todos los secos libros que sobre la ética y la divinidad se hayan escrito», y que, como decía Kant, «los preceptos generales aprendidos de sacerdotes o filósofos, o incluso tomados de los propios recursos, nunca son tan eficaces como un ejemplo de virtud o santidad». La razón, como lo explica Kant, es que siempre necesitamos «intuiciones... para verificar la realidad de nuestros conceptos». «Si son puros conceptos del entendimiento», como el concepto de triángulo, «las intuiciones reciben el nombre de esquemas», como el triángulo ideal, percibido sólo por los ojos de la mente y no obstante indispensable para reconocer todos los triángulos reales; sin embargo, si los conceptos son prácticos, referidos a la conducta, «las intuiciones se llaman *ejemplos*». Y, a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma gracias a la imaginación, estos ejemplos se derivan de la historia y de la poesía, a través de las cuales -como señala Jefferson- «se abre para nuestro uso un campo de imaginación» completamente distinto (Arendt, 1996: 261).

Tal y como lo expuso Francis Bacon en el albor de la modernidad y como representante del humanismo renacentista, se trata de encontrar en textos narrativos casos particulares para guiar la acción, ya que es en estos, y no sólo en imperativos morales tradicionales, en donde pueden hallarse los principios para orientar la pregunta acerca de cómo vivir. Para el pensador empirista citado, tanto historiadores como poetas han señalado:

con gran realismo cómo se moderan y se incitan las afecciones; cómo se pacifican y refrenan; ...cómo se revelan, cómo funcionan, cómo varían, cómo se reúnen y fortalecen, cómo se ligan entre sí, y cómo se combaten entre sí, así como otras particularidades semejantes (Bacon, citado por Hirschman, 1978: 30).

Vale la pena recordar que Celso Lafer asegura que Arendt en el curso *Cuestiones contemporáneas I*, dictado en 1955 en la Universidad de California, y en el curso *Experiencias políticas en el siglo XX*, dictado primero en la Universidad de Cornell en 1965 (al cual asistió) y después en 1968 en la New School for Social Research, daba lugar a que los estudiantes se “imaginaran” narraciones de historias de vida, en especial la de hombres que vivieron los conflictos característicos del siglo XX, para de esta manera darle a la teoría política una dimensión ejemplar que no perdiera de vista el valor de lo particular. Lafer también indica que en estas clases era constante la utilización de autobiografías y textos literarios:

estas indicaciones bibliográficas tenían como objetivo traer la sal de la vida de múltiples experiencias para contextualizar libros de análisis histórico, como el de Hajo Holborn *El colapso político de Europa*, o de discusión de estratégico-diplomática, como el de Raymond Aron *El siglo de guerra total*; y así posibilitar en sus clases, en forma de seminarios, el ejercicio conjunto de la imaginación encaminada a la construcción de una narrativa esclarecedora del siglo XX (Lafer, 2010: 91).

Por su parte, Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster aseguran que para Arendt ante una época en la que “el hilo de la tradición se ha perdido” y que exige “pensar sin barandillas”, el saber teórico resulta insuficiente para comprender los problemas del mundo contemporáneo, por tanto, “el relato, el poema, serían, en ocasiones, caminos de aproximación a la vida y a los hechos históricos” (Birulés y Fuster, 2014:16).

Este interés de Arendt por la narrativa ha llevado a Romo Feito a sostener que en el trabajo de la autora se encuentra una apuesta hermenéutica que se sustenta en la búsqueda de comprensión, la cual no se limita simplemente a propiciar especulaciones teóricas, puesto que apunta a reconciliación del lector con el mundo que habita y a la ampliación de las perspectivas del juicio (Romo Feito, 2010), elemento que resulta fundamental para contrarrestar las abrumadoras políticas ortodoxas y conservadores que se perfilan en nuestro tiempo.

Conclusión

En este texto se han presentado tres ideas fundamentales del pensamiento arendtiano: en primer lugar la apuesta por la configuración de la identidad por la vía narrativa, la cual se ancla en la posibilidad de darle sentido a experiencias fragmentarias por

medio de la configuración de una trama. En segundo lugar, la reivindicación de la memoria como antídoto contra el olvido que dota la existencia de profundidad. Finalmente, la reivindicación del seguimiento de relatos como elemento cultural que posibilitan la comprensión de lo vivido y la elaboración de juicios críticos en torno a experiencias comunes. Ahora bien, en estos postulados arendtianos es posible reconocer la contingencia de las acciones humanas y la posibilidad de comprenderlas, se trata de un pensamiento amplio que vincula la escritura de relatos a las inquietudes más profundas de un hombre que busca interpretarse a sí mismo y a su comunidad. Lo anterior posee efectos prácticos concretos que contribuyen al reconocimiento de un universo ético y político plural en el que todo ser humano se encuentra inscrito y en el que siempre es posible iniciar algo nuevo.

Bibliografía

1. Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*, Trad. de P. Bravo, Madrid, Revista de Occidente.
2. _____. (1974). *Los Orígenes del Totalitarismo*, Trad. de G. Solana, Barcelona, Tauros.
3. _____. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Trad. de R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
4. _____. (1995). *De la historia a la acción*, Trad. de F. Birulés, Barcelona, Paidós.
5. _____. (1996). *Entre el pasado y el futuro*, Trad. de A. Poljak Zorzut, Barcelona, Península.
6. _____. (1997). *¿Qué es la Política?*, Trad. de R. Sala Carbó, Barcelona, Paidós.
7. _____. (1998). *La Condición Humana*, Trad. de R. Gil Novales, Barcelona, Paidós.
8. _____. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una judía*, Trad. de D. Najmías, Barcelona, Lumen.
9. _____. (2001). *Hombres en tiempos de Oscuridad*, Trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa.
10. _____. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Trad. de C. Corral, Buenos Aires, Paidós.

11. _____. (2006). *Diario filosófico. 1906-1975*, Trad. de R Gabás, Barcelona, Herder.
12. Aristóteles. (1974). *La Poética*, Madrid, Gredos.
13. Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En: Beiner, R (ed). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.
14. Bernstein, R. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal. En: Birulés, F (comp). *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
15. Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
16. Birulés, F. & A. Fuster (2014). *Hannah Arendt, más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y filosofía*, Madrid, Trotta.
17. Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En: Birulés, F (comp). *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
18. Fonnegra, C. (2006). Hannah Arendt. El juicio y la acción, *Co-herencia*, Medellín, Vol. 3, (5), julio, pp. 203-219.
19. Held, K. (2002). Existencia auténtica y mundo político, *Estudios de filosofía*, Medellín, Vol. 25, febrero, pp. 73-91.
20. Heródoto. (2002). *Los nueve libros de la historia*, Barcelona, Océano.
21. Hesíodo. (1997). *Teogonía*, Madrid, Alianza.
22. Hirschman, A. (1978). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: F.C.E.
23. Kant, I. (1991). *Crítica del juicio*, México, Porrúa.
24. Lafer, C. (2006). Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt, *Revista de Occidente*, Madrid, Vol. 000, (0305), pp. 78-98.
25. Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura: Estudios sobre literatura y formación*, México, F.C.E.
26. Martínez, E. (1994). La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final, En: Birulés F y Cruz M. (comp). *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.

27. Ricoeur, P. (1983). Préface. En: *Condition de l'homme moderne*, France, Calmann-Levy.
28. _____. (1999). *Historia y narrativa*, Trad. de G. Aranzueque, México, Paidós.
29. Romo, F. (2010). *Hannah Arendt ante la literatura: un episodio del pensamiento estético en tiempos de oscuridad* [sitio en internet], disponible en: file:///C:/Users/corei/Downloads/Dialnet-HannahArendtAnteLaLiteratura-3831418.pdf. Acceso el 11 de mayo de 2017.
30. Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de estudios constitucionales.
31. Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*, Trad. de M. Salazar, Madrid, Paidós.